

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

**INSTITUTO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS DE LAS
RELIGIONES**



TESIS DOCTORAL

**La santidad compartida: la encrucijada del Islam y la ortodoxia
cristiana en los Balcanes, reflejos en Bulgaria**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA

PRESENTADA POR

Vladislava Spasova Ilieva

DIRECTORES

**Montserrat Abumalham Mas
Pedro Bádenas de la Peña**

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA
Instituto de Ciencias de las Religiones



**LA SANTIDAD COMPARTIDA:
LA ENCRUCIJADA DEL ISLAM Y LA
ORTODOXIA CRISTIANA EN LOS
BALCANES,
REFLEJOS EN BULGARIA**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR:**

Vladislava Spasova Ilieva

Bajo la dirección de:

Dra. Montserrat Abumalham Mas

Dr. Pedro Bádenas de la Peña

Madrid, 2015

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGIA

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS DE LAS
RELIGIONES

LA SANTIDAD COMPARTIDA:

**LA ENCRUCIJADA DEL ISLAM Y LA ORTODOXIA
CRISTIANA EN LOS BALCANES,
REFLEJOS EN BULGARIA**

*

Tesis doctoral realizada por

VLADISLAVA SPASOVA ILIEVA,

dirigida por :

Dra. MONTSERRAT ABUMALHAM MAS,

Profesora (jubilada) Titular del Departamento de Estudios Árabes e Islam de
la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid,

y

Dr. PEDRO BÁDENAS DE LA PEÑA,

Profesor de Investigación en el Departamento de Estudios Griegos y Latinos
del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo del C.S.I.C.-
C.C.H.S.

Madrid, 2015

Sed santos, porque Yo soy santo (1P 1:16)

*A mí padre,
por su apoyo y cariño incondicionales
y por creer siempre en mí.*

Tesis doctoral realizada en el marco de los siguientes proyectos coordinados de
investigación CSIC-UAB,
dirigidos por el Dr. Pedro Bádenas de la Peña:
HUM 2004-03957-C02-01; FFI 2004-06919-C002-01; FFI 2011-29696-C02-01

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi agradecimiento a distintas personas e instituciones ya que sin su colaboración no hubiera sido posible realizar esta investigación, que fue emprendida gracias a la Beca Predoctoral de Formación de Personal Investigador (FPI) (B.O.E. 14-01-2005), del Ministerio Español de Educación, vinculada por su parte, al proyecto del Profesor Dr. Pedro Bádenas de la Peña, (CSIC-CCHS), a quien transmito mi múltiple agradecimiento por haber puesto en valor mi trayectoria académica anterior, y así abriéndome la puerta hacia los estudios del tercer ciclo; por los numerosos tramites que me ha facilitado y por la valiosa guía, orientación y el apoyo que me he encontré en su persona.

Mi más profundo reconocimiento a mi directora Montserrat Abumalham, de quien tanto apoyo y comprensión he tenido en los momentos de incertidumbre y desorientación, en los que me infundió confianza ofreciéndome la dirección del trabajo, e hizo lo necesario para que la tesis entrara en una vía de mayor organización. Gracias por su entrega total, por la árdua labor de corrección de una manera totalmente desinteresada, por la gran paciencia que ha tenido conmigo y porque, a pesar de mi alejamiento de España durante los últimos años, nunca ha dejado de proporcionarme su inestimable ayuda. Su incondicional apoyo constante y su estímulo, han hecho posible este trabajo. Pero por encima de todo mencionado, debo agradecerle la amistad que me ha brindado a lo largo de estos años.

Ha sido inestimable la ayuda de mi supervisor Michel Balivet, profesor emérito en la Universidad de Aix-Marsella, cuya valiosa guía científica y la acertada orientación durante mi estancia en esa universidad y en el IREMAN (Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, CNRS) en Aix-en-Provence, fue decisiva, para establecer el enfoque en la problemática islamo-cristiana que se iba a estudiar. Gracias por su generosidad y la entrega, por la confianza y el trato familiar con el que fue recibida, por la importantísima contribución bibliográfica, facilitándome artículos muy apropiados y acceso tanto a su biblioteca personal, como a otros fondos de archivos interesantes; por los valiosos especialistas con los que me puso en contacto, por su gran interés en el tema, y por el apoyo personal que no se termino con la terminación de mi estancia en Provenza.

Igualmente le agradezco, tanto a él como al Dr. Ahmet Yaşar Ocak de la Universidad Hacettepe en Ankara, ambos historiadores otomanistas, el hecho de haberme respaldado para la obtención de una beca del programa *Research Fellowship Programme for Foreign Citizens*, que me fue concedida por el Consejo de Investigación Científica y Tecnológica de Turquía (TÜBITAC).

Doy gracias también al Prof. Dr. Alí Birinci, jefe de la Asociación Histórica de Turquía (Türk Tarih Kurumu), por su amable acogida, al profesor Ibrahim hoca (TTK), a İlhan de la Biblioteca Nacional en Ankara (Milli Kütüphane), a Fatih Usluer (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi), a D^a Hayriye Gürsoy, y a los amigos: Georgi-Gía, Ovic, Aylin, Berihu, Suleyman, Adevie, Pănar, Mehmet, Husein Sen, y a los demás personas que cruzaron mi camino durante la investigación en Turquía y me ayudaron en muchos aspectos.

A Nathalie Clayer, directora de investigación en EHESS-CNRS, y mi supervisora durante la estancia en el departamento de Estudios turcos y otomanos del École des Hautes Études en Sciences Sociales en París, por las críticas constructivas y las sugerencias relevantes respecto a los discursos del islam balcánico, que he recibido, tanto de ella como de su esposo, Alexandre Popovic (y), distinguido especialista en el islam balcánico contemporáneo; les agradezco la asistencia que me facilitaron en los sugestivos seminarios y cursos que organizaron sobre las conversiones al islam, la magia en el mundo musulmán y las cofradías místicas.

Mis agradecimientos al padre dominicano Alberto Fabio Ambrosio, especialista en la historia del sufismo otomano, (CAEPR Université de Lorraine, CETOBAC & IFEA), por su desinteresada disposición en ayudarme y por haberme proporcionado la versión francesa de su estudio sobre Jaleddin Rumi, los derviches y los cristianos de Konya, editado en turco; al Dr. Bozhidar Alexiev del Instituto de Folclore de la Academia de Ciencias de Bulgaria, por sus consejos y información aportada; a Stoyan Shivarov, otomanista del departamento Oriental de la Biblioteca Nacional de Sofía, por su competencia y ayuda con la traducciones del turco otomano; a Novak Bilić de la Eparquía del Patriarcado de Serbia de París; a Pablo Toribio, mi compañero de despacho en el CSIC-CCHS, por su ayuda con la traducción de ciertos textos en francés; a los doctores del CSIC-CCHS: Fernando Rodríguez Mediano y Cristina de la Puente González; a Teodora Georgieva, que hizo lo posible para conseguir y enviarme una reproducción fotográfica de color del icono de Tataritsa; a Haris Skarlakidis (Χαράλαμπος Σκαρλακίδης), investigador y autor del libro sobre el “Milagro del Fuego

Santo en Jerusalén”, por haber respondido con gran amabilidad a las cuestiones que le he planteado; al padre Simeón de Syanovo doy gracias por dedicarme de su tiempo y compartir sus experiencias en lo que concierna el tema de la tesis; al padre Emilián de la iglesia ortodoxa búlgara “San Eutimio” en París, por facilitarme los informes de C. Bojan; a Veysal Bayram Ali, presidente de la Asociación “Dzhem” de los alevíes en Bulgaria de noreste; al Dr. Anatoliy Kănev, iniciador del “Camino de Bedreddin” y de la asociación “Rodno Ludogorie”, por su orientación y por los datos proporcionados; a Antonina Zhelyazkova del International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations (IMIR), por la disponibilidad brindada y el asesoramiento bibliográfico.

Especialmente, a mi querida tía Mariyka Yordanova (y), por haberme facilitado el acceso al manuscrito de Zavet y por las enseñanzas a su respecto; así como, a mi abuela Marina (y), la que con su ejemplo de religiosidad viva, inconscientemente me inspiro hacia este tipo de investigaciones.

Igualmente, quiero mostrar mi agradecimiento a S.A.R. la Princesa Irene de Grecia, y la Sra. Dña. Sonia Catris, por la beca, que a través de la Fundación benéfica “Mundo en Armonía” que presiden, me fue concedida con el fin de poder continuar la investigación y no interrumpir el proceso de redacción de la tesis emprendida.

A mi madre, que ha vivido y ha sufrido la última etapa de realización de esta tesis en Bulgaria, y por su apoyo incondicional para que este proyecto salga adelante; a mi sobrino Spas y a mi hermana Marina, por su constante estímulo y fe en mí. Con especial amor y gratitud y a mi padre, quien, aunque ahora no puede vivir este momento conmigo, más disfrutaría por la culminación de esta tesis, es responsable en gran medida de su realización, por haberme infundido su inagotable curiosidad hacia la historia y el saber, impulsándome así al auto-conocimiento a través de la investigación de los frutos del espíritu.

Mi especial agradecimiento a Rafa, que pese a las distancias, siempre estuvo dispuesto a escucharme y compartir los momentos de dificultades y triunfos durante el desarrollo de mi tesis; al arcipreste Dimitri y la *presvitera* Jenny de la iglesia ortodoxa griega en Madrid, quienes, entre todas las cosas que hicieron por mí, no cesaron de aportarme su apoyo moral durante las largas estancias fuera de España; a Raphaël Lunteka, que con su filosofía siempre supo mantener mi ánimo y la fe en el significado de lo que hago.

A los padres: Antim del Monasterio de Krichim; Evgeniy; Svetoslav; hieromonje Antony y el monje Vasiliy del Monasterio de Basarbovo; Juan de Sofía;

Antonia, novicia en el monasterio de Krichim; hieromonje Jristodúl del Monasterio de “San Juan el Bautista” (*Lopushansky manastir*); la madre Taísia del Monasterio de la Klisura, y a las demás monjas del mismo monasterio.

A los amigos, dentro y fuera del ámbito académico, en Bulgaria, España, Turquía, Francia, y en otros países, entre ellos: Desi, Eike, Zhivko, Chiheb, Boryana, Doudou, Gilberto, Paloma, Pétya, Eduardo, Micha, Joanna, Malina, Alíto, Francesco, Peyo, Pétya (Marsella), Daniel Ondo, Emilio Buendía, y Cesar, cada uno de los cuales ha tenido su papel particular, siendo un apoyo importante respecto a mi aventura hacia el acercamiento interreligioso a través de la Santidad.

Gracias, en fin, a todas las personas que ayudaron, directa e indirectamente, en la realización de este proyecto.

Pero ante todo, doy infinitas gracias a Dios por protegerme durante todo mi camino y por haberme dado fuerzas y valor para superar obstáculos y dificultades y así culminar esta etapa de mi vida.

ÍNDICE:

| | |
|---------------------------|----|
| INTRODUCCIÓN | 12 |
|---------------------------|----|

CAPÍTULO I:

| | |
|--|----|
| EL CONCEPTO DE LA SANTIDAD EN EL CRISTIANISMO Y EN EL ISLAM | 28 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| 1. Los amigos de Dios, walí Allah, walaya y wilaya..... | 38 |
| 2. La santidad en el cristianismo: vocación para todos..... | 55 |
| 3. El culto a los santos en el contexto bizantino y cristiano en general..... | 61 |
| 3.1. El culto a las reliquias..... | 73 |

CAPÍTULO II:

| | |
|---|----|
| PANORAMA HISTORICO-RELIGIOSO DE LOS BALCANES | 88 |
|---|----|

| | |
|---|-----|
| 1. La entrada del cristianismo en los Balcanes, vías y consecuencias..... | 90 |
| 2. El islam, ortodoxia y heterodoxia..... | 112 |
| 2.1. La Bektashiya y el contexto del culto al guía espiritual..... | 122 |
| 2.2. Islamización y fenómenos de la “doble confesión”..... | 134 |
| 2.3. Establecimiento de la nueva religión en los Balcanes, el islam “turco” y cofradías místicas..... | 153 |
| 3. Los musulmanes en los Balcanes, el caso de Bulgaria..... | 161 |
| 3.1. Los kǎzǎlbashíes de Bulgaria, musulmanes heterodoxos de habla turca..... | 178 |
| 3.2. Los pomacos de los Ródopes, musulmanes ortodoxos de habla búlgara..... | 201 |
| 3.2.1. Santidad y santos en la tradición oral de los pomacos y de los “turcos” de los Ródopes..... | 207 |

CAPÍTULO III:

| | |
|---|--|
| LOS MILAGROS EN LA COMUNICACIÓN ENTRE CRISTIANOS Y | |
|---|--|

| | |
|---|-----|
| MUSULMANES. Conquista, Protección, y controversias | 218 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| 1. Introducción a la terminología. Milagros y Karama..... | 222 |
| 1.2. Finalidad del milagro según el dogma cristiano..... | 224 |
| 1.3. Los milagros en la perspectiva musulmana..... | 230 |
| 1.4. Acercamiento comparativo..... | 242 |
| 2. Los milagros de Cristo en el contexto islámico-cristiano; ¿santidad compartida o islamización narrada? | 252 |
| 2.1. Milagros crísticos e islamización; hagiografía y fuentes históricas (XI-XV)..... | 258 |

| | |
|--|-----|
| 2.1.1. Andar sobre las aguas..... | 273 |
| 2.1.2. Aplacar tempestades..... | 276 |
| 2. 1.3. Multiplicar víveres..... | 277 |
| 2.1.4. Resucitar muertos..... | 278 |
| 2.1.5. Manifestación en forma de paloma..... | 279 |
| 2.1.6. Mezcla de varios prototipos a la vez..... | 279 |
| 2.1.7. “Keşik bash” („cabezas cortadas“) o el santo cefalofóro..... | 285 |
| 2.2. Milagros crísticos de santos cefalofóros en el folclore balcánico- indicadores de interacciones- entre comunidades eclesíásticas, musulmanas y seglares, y de identificación..... | 288 |
| 2.2.1. Eniján Baba, Sarı Baba..... | 290 |
| 2.2.2. San Juan Bautista, San Juan de Ríla, San Eván/Eeli Buba, San Kral..... | 293 |
| 2.2.3. San Spas..... | 301 |
| 3. La veneración de imágenes milagrosas en la controversia islamo-cristiana medieval..... | 305 |
| 4. La figura de Jesucristo entre el misticismo islámico y el misticismo cristiano..... | 314 |
| 4.1. Jesús en la taumaturgia musulmana..... | 336 |
| 4.1.1. El maestro..... | 337 |
| 4.1.2. La resurrección de los muertos..... | 341 |
| 4.1.3. El tintorero milagroso..... | 343 |
| 4.2. Intercambios entre místicos y limitaciones en la comparación..... | 361 |
| 5. La islamización situada en la historia..... | 366 |
| 6. “Santos disfrazados” en la islamización de los Balcanes..... | 375 |
| 7. La conversión al cristianismo en el mundo turco; casos ligados a la coyuntura política, convicción religiosa o resultado de un milagro..... | 407 |
| 8. Los milagros como mecanismos reguladores al lado de los nuevos amos..... | 424 |
| 8 .1. Karamánoglu y el icono milagroso de la Virgen..... | 424 |
| 8. 2. El milagro, como motivo para que un sultán turco construya un monasterio cristiano..... | 441 |

CAPÍTULO IV:

MOVIMIENTOS CRÍSTICOS Y TENDENCIAS SINCRÉTICAS EN EL ISLAM BALCÁNICO.....

| | |
|--|-----|
| 1. Procesos de herejía centrados sobre la interpretación de la personalidad de Cristo en el islam turco (XIII-XVII); “mártires crísticos”..... | 466 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| 1.1. El contexto socio-religioso, movimientos mesiánicos y la ideología oficial..... | 482 |
| 1.2. Bosnavi Efendi, Hamza Bali y la tradición “hurufi-hubmesihî”..... | 487 |
| 1.3. <i>Isevi Müslümanlık</i> o, la tendencia <i>isawi</i> en el islam sufí..... | 497 |
| 2. Tendencias sincréticas y universalistas en el contexto otomano medieval; resonancias contemporáneas..... | 503 |
| 3. Las sandalias del Profeta- una representación otomana que rememora el descenso salvífico de Jesús al más allá..... | 525 |
| 4. La tendencia universalista en el espejo de un icono sincrético de Tatáritsa, Bulgaria..... | 546 |
| 5. Discursos crísticos acerca de los musulmanes en Bulgaria..... | 565 |
| 5.1. Las prácticas religiosas de los <i>kāzālbashîes</i> -¿encrucijadas de elementos cristianos o simplemente espacio compartido? | 565 |
| 5.1.1. El alcohol..... | 567 |
| 5.1.2. Las velas..... | 574 |
| 5.1.3. La cruz..... | 582 |
| 5.1.4. Teñir huevos..... | 581 |
| 5.2. Impulsos y motivaciones de los discursos crísticos respecto al islam balcánico.. | 583 |

CAPÍTULO V:

| | |
|--|-----|
| EL SANTO DE TODOS | 607 |
| 1. ¿De quién es el santo?, la ecumene “Baly Efendi”..... | 608 |
| 2. Mevlana, “Moisés de los judíos”, “Jesús de los cristianos”, santo de todos..... | 621 |
| 3. “Si el pope no puede hacer algo por mí, voy a buscar el derviche”, manifestación de sincretismo o anti-sincretismo..... | 645 |

CAPÍTULO VI:

| | |
|---|-----|
| MEDIACIÓN E INTERCESIÓN | 674 |
| 1. Mediación e intercesión política..... | 675 |
| 1.1. Las reliquias en el doble juego de una intercesión político-religiosa..... | 675 |
| 1.2. En busca de “reliquias” musulmanas como protectoras contra la islamización de Anatolia y los Balcanes..... | 700 |
| 2. Mediación e intercesión soteriológica..... | 710 |
| 2.1. Muhammad y La Virgen. Intercesión y salvación en la soteriología popular..... | 710 |
| 2.1.1. El papel del profeta Muhammad, santo, hacedor de milagros o intercesor..... | 711 |

| | |
|--|-----|
| 2.1.2. La salvación del género humano en la soteriología de los búlgaros, pomacos y cristianos ortodoxos de los Ródopes centrales. La función de la Virgen. Reivindicaciones para la Salvación según el manuscrito de Závet (Bulgaria NE)..... | 723 |
|--|-----|

CAPÍTULO VII:

| | |
|--|-----|
| ESPACIO Y SANTIDAD, COMPARTIDOS | 755 |
| 1. La tumba compartida- zar Iván Shishmán, Kasām Efendi y san Demetrio- en la región de Sámokov..... | 756 |
| 1.1. La fe búlgara secuestrada. Cristianismo e islam en el mito nacional..... | 761 |
| 1.2. La problemática..... | 769 |
| 1.3. Localización..... | 769 |
| 1.4. Las interpretaciones: musulmana y cristiana..... | 779 |
| 1.5. ¿Quién es Kasām efendi?..... | 786 |
| 1.5.1. Datos historiográficos..... | 786 |
| 1.5.2. Datos legendarios..... | 789 |
| 1.6. Desenlace y codificación..... | 798 |
| 1.7. Iglesias “santificadas” por lápidas musulmanes, el concepto del “lugar santo universal” en Sámokov (XIX)..... | 802 |
| 2. Lo sagrado útil. Una mirada sobre el fenómeno de los santuarios mixtos en Bulgaria desde la perspectiva del manuscrito del pope Mincho Kǎnchev (XIX)..... | 808 |
| 3. ¿De quién es “Demir Baba tekke” y su santo?..... | 813 |
| CONCLUSIONES | 843 |
| BIBLIOGRAFÍA | 868 |
| ILUSTRACIONES | 903 |
| SUMMARY | 970 |

INTRODUCCIÓN:

Una encrucijada, en su sentido metafórico, se refiere a una situación que ofrece varias posibilidades de elección o bien, varias interpretaciones. Pero lo que conmueve de las encrucijadas es que son puntos de contacto que suponen encuentros, y los encuentros, muchas veces son enriquecedores, más aún cuando en ellos se dan cita religiosidades, culturas, e identidades.

En la lengua de los eslavos balcánicos, el verbo “enriquecer” (en búlgaro *обогатявам* [obogatíavam]), se origina a partir de la voz *Bog*, Dios, y en una interpretación más subjetiva, podría traducirse como „hacerse más rico en Dios“, o „llenarse de Dios“. Entendido como parte de las aportaciones de las encrucijadas, sugiere interesantes significados de índole espiritual y alude al tema de la santidad “compartida” entre cristianos ortodoxos y musulmanes balcánicos que desarrollamos en este trabajo.

Sin embargo, las confluencias no siempre son unívocas, el beneficio de unos puede ir en detrimento de otros, más aún cuando la aproximación viene propiciada por un deseo de supremacía. Así pues, considerando la bidireccionalidad de los procesos, nos centraremos en el enriquecimiento mutuo que ocurrió en el encuentro entre las religiosidades de los Balcanes. Encuentro que hizo “más rica a la gente en Dios”, o bien, “más llena de Dios”, por lo que se manifestaron como más flexibles y complacientes, enriqueciéndose mutuamente, lo que debatiremos desde diversas perspectivas.

A menudo, los enfoques culturalistas han visto el encuentro del cristianismo y el islam como un encuentro entre Occidente y Oriente o más bien como un choque de oposición cultural. Pero para los Balcanes y la antigua Anatolia donde nos situamos, esa perspectiva, ligada a la frontera imaginaria que existe entre Europa y el islam, no resulta muy relevante. Pues más bien se trata de un encuentro de Oriente con Oriente; de dos formas de la conciencia del Este, dos manifestaciones del hombre oriental. El “oriente” puede tener muchas personificaciones y, mientras que para algunos los Balcanes son la región oriental, primitiva y exótica, para otros, son la cuna del mundo clásico y de su civilización, y por ello supone tolerancia religiosa, de lo contrario, sería sólo relativamente oriental.

Para dar cuerpo al espíritu que se evoca en el título de esta investigación, que reúne santidad, islam, cristianismo, encrucijadas e identidades, en el espacio compartido

balcánico-anatolio, podemos dirigir la mirada hacia los antiguos anacoretas. Protagonistas ejemplares en el itinerario contemplativo hacia Dios, donde la intensidad y los matices de las vivencias religiosas son más evidentes y pueden contribuir a imaginar un ambiente que favorezca manifestaciones de una “santidad compartida” y los fenómenos que de ella se derivan.

Los monjes, dedicados a la vida espiritual, en su viaje interior podían llegar a un punto de encuentro, pero también de divergencia, pues pretendiendo fines semejantes podían divergir en los modos o incluso en los propios fines. Sin embargo, se cruzaban en su camino con ascetas de otras religiones y se observaban, se servían de modelo y aprendían de ellos. La contemplación de los otros les permitía ampliar su horizonte y los hacía conscientes de la existencia de otras vías. Intercambiaban experiencias, conversaban sobre asuntos que les inquietaban y ello contribuía a que aproximaran sus caminos. Los había que se dejaban llevar, tentados por ideas universalistas o sincréticas, y eran tildados de herejes, aunque para su fuero interno eran los que estaban seguros de haber hallado el camino más correcto y la verdadera fe. Así conseguían prosélitos entre los marginados en el campo de la religiosidad popular.

Con estos ejemplos pretendemos mostrar la complicitad en las relaciones de convivencia, sea islamo-cristiana, turco-bizantina, turco-búlgara, u otomano-balcánica. Se trata de un esquema posible, que puede valer tanto para el crecimiento social y espiritual de la persona, sea eremita o seglar, como para el desarrollo de una comunidad étnica o religiosa, cuando se comparte un mismo espacio, una misma sociedad con otros pueblos, comunidades o etnicidades, siempre que intereses de índole político no se apoderen de uno de los caminos que llevan a Dios, y no tomen sus riendas.

Desgraciadamente, nunca fue fácil estar a salvo de las ambiciones del poder, que, en la historia humana, han sido las que han cambiado mapas y trazado fronteras geográficas y especulativas entre pueblos, razas y etnias. Sin embargo, en el nivel de la vida cotidiana, la gente buscó mecanismos para disminuir las contraposiciones que engendraban violencia y odio, tratando de minimizar la imposición de unos sobre otros. Por otro lado, las desviaciones han sido siempre síntoma de los problemas sociales que se generaban en estas situaciones, en una comunidad dada.

El término “santidad compartida”, ubicado en la encrucijada del islam balcánico y la ortodoxia cristiana, en el baluarte entre Europa y el mundo islámico, nace como una metáfora provocativa, que resume las cuestiones que se plantearon al iniciar esta investigación:

1) Los lugares milenarios de la fe y el culto mixto observado en ellos, la doble veneración, la consideración de esos lugares como santos por cristianos y musulmanes a la vez, el fenómeno de los practicantes de la “doble fe”.

2) La identificación popular de algunos santos cristianos como santos musulmanes venerados en un mismo templo (tekke o capilla).

3) Los discursos crísticos de los musulmanes heterodoxos en Bulgaria (los kǎzǎlbashies), y los motivos que sacaron de las cenizas el tema del islam y de los musulmanes, cuando reinaba una profunda ignorancia en cuanto al islam en los Balcanes y regía una política antirreligiosa.

4) El papel del sincretismo religioso y las tendencias universalistas en la religiosidad popular balcánica y en la búlgara en concreto, presente en leyendas, reliquias y objetos de culto; su valor cultural respecto a la consideración de un lugar santo no perteneciente a una religión determinada; su papel frente a las contradicciones de la diplomacia otomana; el papel del sincretismo como solución ante conflictos.

5) La ambivalente actitud de algunos sultanes hacia los cristianos.

6) La doble y ambigua lealtad religiosa en situaciones límite.

7) La veneración hacia una persona santa común a varias comunidades.

8) Los maestros espirituales de religión distinta de la del discípulo sin que ello signifique necesariamente la conversión.

9) La reivindicación de un lugar o una persona santos por parte de comunidades diferentes que lo consideran propio.

10) La tolerancia en los Balcanes y sus límites; construcción de templos, ceremonias públicas, la participación en los ritos ajenos.

El objetivo de esta investigación, pues, es examinar todos aquellos fenómenos que poseen una „coloración” religiosa y que emergieron de los intercambios culturales y de los intentos de conseguir un espacio de cohabitación armoniosa, en la búsqueda constructiva que permitiera superar una situación de choque cultural, acaecido entre las diversas tradiciones religiosas, que, debido a cuestiones históricas y juegos políticos, se dio cuando cristianos y musulmanes se vieron obligados a compartir un mismo espacio y una misma sociedad.

Hoy, hablar de santidad en un siglo considerado *désenchanté*, marcado por la racionalización cultural y la devaluación de la religiosidad, donde los procesos están orientados a metas racionales, puede parecer algo lejano a las búsquedas y a la sensibilidad del hombre moderno. Ciertamente, en nuestros tiempos el elemento secular

se ha instalado muy profundamente en la interpretación de lo religioso. En gran medida, la religión ha perdido su vitalidad en la vida social y, en la conciencia de una considerada parte de la gente esa se legitima como tradición cultural que indica la pertenencia a una comunidad más amplia, de índole étnico-cultural.

El dinamismo secularizante ha relegado la santidad al campo de lo mítico, y aún para muchos creyentes, el santo se presenta como un ideal muy digno y encomiable, pero lejano e inalcanzable. Incluso, se llega a estimar que la “disminución” de la religiosidad, junto con las condiciones que no la hagan políticamente relevante, puede contribuir a evitar las calamidades étnicas, que, en parte, están basadas en discrepancias religiosas.

Sin embargo, el tema de la santidad remite a lo espiritual y el ser humano siempre se ha valido de la espiritualidad, divina y personal, no sólo para dar respuesta a las cosas que ocurren en el mundo y en su vida, sino también, como una especie de guía fundamental para mantener la paz y la estabilidad en el mundo en el que vive.

Pero lo que mejor justifica la coloración religiosa del tema de esta investigación, son los periodos históricos elegidos; el fin del imperio selyuquí, la época otomana y los primeros años tras la liberación de Bulgaria y de algunos pueblos balcánicos del yugo turco, pues en ellos están las raíces de los fenómenos mencionados. Tiempos en los que la religión sin duda era un elemento dominante, que marcaba las actitudes de los turcos selyuquíes y la de una abigarrada sociedad constituida por turcos, búlgaros, griegos, serbios, albaneses, croatas, armenios y otros que, bajo un mismo régimen, respiraban el mismo aire “otomano”.

Además, conocer las particularidades del sistema otomano y los principios que hereda, los problemas intercomunitarios de índole religiosa que marcaron de manera clara los posteriores procesos de formación de los nuevos Estados-naciones, nos ayudará a comprender la situación actual en los Balcanes, en donde, como un eco continuado, la religión sigue siendo una característica importante de la identidad, tanto para los búlgaros, como para los turcos en el caso de Bulgaria, aunque, el porcentaje de los creyentes en general en el país sea más bajo que en otros países excomunistas.

Todavía la identificación religiosa se confunde con la nacional y la fe ortodoxa es el elemento unificador de búlgaros, serbios y rusos, por encima de sus diferencias políticas y divisiones históricas, en un mundo, cada vez más aconfesional. En fin, hoy día, también la religión es la línea que traspasa y distingue a los habitantes en los Balcanes, y junto con la lengua, mantiene la cohesión de los distintos grupos étnicos.

Con el propósito de compartir la experiencia búlgara y para disminuir el riesgo de malentendidos en cuanto a las nociones utilizadas y la lógica que podría mantener la subsistencia de la religión como delimitador de una fuerte identidad, consideramos oportuno delinear el *background* histórico de las relaciones entre los grupos étnicos más numerosos de la sociedad búlgara, el de los búlgaros y el de los turcos, tal y como los conocemos en la actualidad. Esas relaciones son el resultado de interacciones de muchos siglos y de procesos contradictorios que se desvelan en detalle en los capítulos que siguen, pero la responsabilidad de que la religión siga teniendo un papel importante en la autodeterminación étnica, se debe buscar en las infamias cometidas por los poderosos de cada momento, llegando hasta hace menos de veinte años, en que llevados por ambiciones políticas de grandeza o de subordinación total, realizando proyectos de homogenización, ejercieron un control desmedido sobre los hábitos culturales que constituían la singularidad de cada etnia, de modo que atacaron la parte más íntima de los individuos de las comunidades que no estaban en el poder, y así violaron su libertad de pertenencia religiosa. Por lo tanto, siendo la fe el segmento más sagrado de la identidad del individuo, se la custodió con gran fervor, y en consecuencia se convirtió en parte esencial y ansiada por las comunidades que sufrían estas manipulaciones.

A lo largo de quinientos años, Bulgaria formó parte del imperio otomano. Los búlgaros conquistados pierden por completo su independencia, al tiempo que el estado búlgaro es aniquilado. Después de una de las numerosas guerras entre Rusia y Turquía, llamada Guerra de Liberación, que se llevó a cabo con la participación activa de búlgaros voluntarios y con el apoyo masivo de la población civil, en 1878, se recuperó la independencia. Entonces, una gran parte de la comunidad turca eligió abandonar el país y emigrar a Turquía. A pesar de una convivencia de muchos años, los dos grupos étnicos sentían temores y desconfianza mutuos. Como un corazón vivo, en la comunidad búlgara, palpitaba el recuerdo de la dominación de cinco siglos vinculada a numerosas conversiones forzadas, todavía dolía la herida del aplastamiento sangriento del levantamiento de abril de 1876, la gloria y el triunfo de la Guerra de Liberación inspiraban a la nación, pero el Congreso de Berlín dejó fuera de la patria territorios siempre considerados por los búlgaros parte integrante de su país, lo que afectó a su autoestima y les causó una profunda y humillante herida.

En periodos posteriores, los temores de la comunidad étnica turca se reflejaron en varias oleadas de emigración que se sucedieron¹. A pesar de la tolerancia general hacia las minorías, el nuevo Estado búlgaro varias veces sometió a la comunidad turca a cambios forzosos de sus nombres y, varias veces restableció los nombres turco-árabes y los cultos religiosos². Esa política poco coherente de los gobiernos búlgaros revela las inquietudes y la desconfianza respecto a la comunidad turca en Bulgaria, los temores inspirados por un país vecino más grande y más poderoso, la preocupación de que los turcos búlgaros puedan convertirse en su quinta columna, así como la fuerte presión hacia la homogenización étnica. En contrapartida, sin que formara parte de las intenciones de los políticos, esa política errática consiguió unir a los pomacos búlgaros en torno a su religión y a los turcos en torno a la lengua turca; así la religión islámica se convirtió en el elemento que señalaba sus particularidades étnicas que se veían amenazadas.

Hasta mediados de los años cincuenta, el gobierno comunista mantuvo una tolerancia relativa hacia la minoría turca, pero más adelante el partido emprendió una campaña para erradicar el islam. De hecho, esta campaña se desarrolló también en contra del cristianismo ortodoxo y del catolicismo, pero la represión de todos, independientemente de su adscripción religiosa, curiosamente contribuyó a que las identidades religiosas no se politizaran. Respecto a los turcos, concretamente, se hicieron esfuerzos para eliminar los elementos “turcos” de las formas tradicionales de vida, incluida la manera de vestirse. Algo semejante habían hecho siglos atrás los otomanos respecto a los búlgaros cristianos, introduciendo restricciones relativas a los colores que podían usar los “infieles” en el imperio.

El nuevo estado búlgaro implementó la ley de escolarización obligatoria, incluidas las mujeres, entrando de este modo en contradicción con la tradición musulmana. Debido al deterioro de los cultos religiosos y de los valores tradicionales,

¹ Entre 1878 y 1912, 300 000 musulmanes emigraron de Bulgaria; entre 1913 y 1934, cada año entre 10-12 000 personas se desplazaban a Turquía; en el periodo entre 1940 y 1944, acerca de 15 000 abandonaron el país; después de la colectivización forzosa de la tierra en los años 50, aproximadamente 155 000 pasaron a vivir en el país vecino; ente 1968 y 1978 según el acuerdo de unificación de familias separadas en el proceso migratorio, emigraron 130 000 turcos búlgaros; después del forzoso cambio de los nombres aproximadamente 360 000 personas se fueron a Turquía, de ellos 240 000 se quedaron a vivir allá; en el periodo 1990-1997, por razones económicas entre 30 000 y 60 000 personas emigraron a Turquía, véase T. Dronzina, “El modelo étnico búlgaro: los retos de la etnicidad en el proceso de la democratización y la integración de Bulgaria en la Unión Europea”, *Papeles del Este: Transiciones poscomunistas*, (2004), Nº 8, Madrid, Ed. ICEI e ICD, pp. 2-27.

² Este proceso empezó ya en 1912-1913, se repite en los años: 1937-44, 1959, 1970, el más importante tuvo lugar a principios de los 80, hasta 1989, cuando los nombres turco-árabes fueron de nuevo restablecidos.

las mujeres turcas fueran sacadas de casa y se las convirtió en mano de obra. Como compensación a la violación de sus derechos o tal vez como estrategia para “comprar” la lealtad de la más numerosa minoría étnica, el régimen reorientó recursos y medios para el desarrollo de las regiones pobladas por turcos. Se considera que la lógica a la que obedecían estas medidas respondía al intento de modernizar el estado nacional, que se guiaba por sus principios ideológicos. Pero con el deterioro de la situación en Chipre a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta, el proceso de asimilación cobró nuevas y más decisivas formas. Así, para evitar parecidas tensiones en Bulgaria, se cerraron los colegios turcos y se restringió el uso de la lengua materna en la enseñanza y los medios de comunicación. El último cambio forzoso de los nombres turcos se realizó con medidas abiertamente violentas. Todo ello contribuyó a la consolidación de la conciencia étnica minoritaria en torno a la religión, elevándola a rasgo prominente de la etnicidad turca.

De manera análoga, la memoria búlgara, que guarda relatos muy dramáticos sobre la islamización forzada por los turcos, consolidó en la conciencia nacional como rasgo prominente la pertenencia a la iglesia ortodoxa, pues, según el mito nacional, era la religión secuestrada. Todos estos hechos, así como el recelo acumulado desde el pasado, han marcado el carácter de las relaciones entre turcos y búlgaros en Bulgaria. Estos fenómenos son muy comunes a otros países balcánicos, aunque en Bulgaria las dos comunidades, se mantienen dentro de los límites de la moderación y la prudencia.

En este complejo contexto de relaciones y ante las necesidades sociales e individuales, la santidad en su sentido popular ofrece un espacio interesante en el que se ponen de manifiesto las posibilidades de la mutua colaboración entre comunidades y se minimiza el antagonismo entre religiones, aunque, por lo general, las manifestaciones religiosas no se correspondan con los ritos oficiales.

Según el enfoque general de este trabajo que examina las identidades étnico-religiosas en contacto, la cuestión de la santidad pone de manifiesto los puntos de conflicto, pero también dónde confluyen las diversas tradiciones, favoreciendo el bienestar social y evitando los enfrentamientos. La santidad, pues, entendida como compartida o como un modo de colaboración, supone una zona de intimidad entre las religiones, lo que resulta muy sugerente.

Diferentes situaciones problemáticas resultan de la santidad que un sitio reviste a través de la tumba de un personaje considerado santo, situado en un contexto de religiones monoteístas y tradiciones populares. Estos lugares se convierten en espacios

de “doble fe”, en los que “reside” una especie de santidad universal, donde conviven mitos diferentes que no se eliminan uno al otro y que surgen de determinadas actitudes sociales. En este sentido, se examinan varios lugares emblemáticos en Bulgaria y en los Balcanes, con el propósito de comprender cómo un sitio se hace santo y cómo funciona la santidad en la mente de cristianos y musulmanes.

A menudo y según las circunstancias, los lugares se convierten en instrumentos para influir sobre la memoria viva de las comunidades de su entorno. Por eso prestamos atención a la interpretación oral de visitantes y lugareños y su papel en la construcción de la identidad regional, porque en las fuentes orales queda de manifiesto lo que la gente considera de verdad importante. Estas historias dan noticia del pasado, pero también del presente. La noción de lo sagrado en este tipo de narraciones es dinámica y procede de antiguas creencias folclóricas, conocimientos y de la fe. Así entendida la santidad, comprendida como un estado espiritual al que todos los seres humanos aspiran, acerca e impulsa a comunicarse con los demás. La invitación bíblica a ser santos; *Santificaos, pues, y sed santos, porque Yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo* (Lev 20:7), es una llamada a ser una persona abierta al encuentro con Dios y con los demás hombres. En ese sentido, santidad y realización personal se pueden identificar no sólo para los cristianos, sino también para algunos maestros musulmanes, para los que la perfección divina del hombre se alcanza a través del amor religioso, pero también, amando a todos los hombres, independientemente de su adscripción religiosa.

A diferencia de la noción popular que relaciona la santidad sobre todo con la moralidad, la rectitud, la realización de milagros, la posesión de capacidades sobrenaturales y de carismas, en la interpretación dogmática cristiana, la santidad pertenece a Dios y constituye lo esencial de su alteridad. Sin embargo, cuando esa cualidad se refiere a los seres humanos significa su participación en esa Santidad divina, que se realiza a través de la pertenencia a su Iglesia. El instante y el lugar en donde se realiza esa participación es la Eucaristía.

En este sentido la concepción cristiana ortodoxa difiere considerablemente del pensamiento islámico que forma parte del encuentro balcánico, pero eso no nos impide poner en comparativa el modo en el que la santidad es vivida en un nivel habitual, en la mente común de cristianos y musulmanes, donde prevalece la idea de que la vida de un santo es el relato de un ser con cualidades extraordinarias, cuya santidad habita no sólo en sus restos corporales sino que se extiende sobre todos los objetos y lugares que han estado en contacto directo o indirecto con ese amigo de Dios, y que nos sirve como

mediación a través de la cual ascienden nuestras oraciones y sirve para nuestro crecimiento espiritual.

Los santos, considerados en ambas religiones como amigos de Dios, difieren del común porque su amor es más fuerte y, cuanto más perfecto es en su amor, mejor media en nuestras oraciones y mayor es su poder de intercesión.

La concepción, el entendimiento y el uso del término santidad tanto en el cristianismo como en el islam tiene sus especificidades que estudiaremos más en detalle, pero en las dos creencias, el amor tiene un papel primordial. Los que creen en Jesucristo, están unidos entre sí no sólo por la fe común, sino a través del amor mutuo en Él. Por su parte, los santos en el islam aparecen como herederos directos del Profeta Muhammad, pero su santidad también es fruto sobre todo del amor divino. Y aunque para el musulmán, Jesucristo es sólo un profeta, la mística musulmana donde más extendido está el concepto de santidad, reconoce en Jesús el sello de la santidad universal y de la proximidad a Dios.

No obstante, el hecho de vincular el islam con la santidad puede provocar legítimos rechazos en los musulmanes ortodoxos, porque según el canon, esa cualidad no se debe conceder a ningún ser humano. Por lo tanto, es importante señalar que en este estudio nos enfocamos en la fe popular, que ha visto en la vida de hombres y mujeres de todos los tiempos modelos de rectitud y santidad y les presta culto y reúne en torno a sus tumbas o reliquias a cofradías que peregrinan periódicamente para visitar estos santuarios. La devoción a las tumbas es un tema que ha requerido la atención de los musulmanes y ha contribuido a la creencia de que el muerto puede percibir las oraciones y las visitas que ocurren en su entorno. La necesidad de transitar el camino que separa el hombre de la divinidad en el islam, que en el cristianismo se acorta por la automanifestación de Dios en Cristo, ha dado lugar a verdaderos movimientos religiosos, que desarrollaron una amplia gama de actividades ascéticas para lograr la comunicación directa con la divinidad, muchas veces en contradicción con la norma. En nuestro caso, son las órdenes sufíes de los derviches, que tras la conquista otomana del Sureste europeo, aparecen como las transmisoras de una fuerte tradición del culto a los santos y de veneración de sus tumbas, sean reales o simbólicas.

Los rituales místicos de los derviches arraigaron tanto entre las capas bajas como entre las altas de la sociedad multiétnica que formaba el mundo otomano. El misticismo musulmán balcánico, pariendo de una base islámica incorporaría rasgos de zoroastrismo, hinduismo, chamanismo, cristianismo y judaísmo, a los que se sumaron

incluso algunos elementos de herejías locales, como el bogomilismo. En las vidas, *vilayetnames*, de los representantes de ese misticismo, en la tradición sufi oral o escrita, se pueden contemplar imágenes del folclore local donde se difundió este tipo de islam “balcánico”. Alrededor de las imágenes de esos santos, aparecen leyendas que representan la historia folclórica de la comunidad musulmana heterodoxa, de sus relaciones con sunníes y cristianos, y sirven como base en la construcción de la identidad, legitimando su territorio sacro, dentro de un territorio mayoritariamente cristiano.

Pero la vida de un santo es también la narración acerca de un hombre integrado en una comunidad, inscrita en un espacio y en un tiempo históricamente determinado; su reputación sagrada se genera socialmente, su culto como institución se mantiene gracias a la gente común que visita los sepulcros de los santos. A veces sucede que la imagen del santo está continuamente siendo remodelada, conforme a las expectativas del “diálogo” con el santo, sea cristiano o musulmán, de modo que se convierte en un santo construido, cuyo recuerdo colectivo se define a partir de paradigmas universales.

Viendo la santidad como un encuentro entre una demanda social, política o religiosa con un destino individual, el estudio de la santidad deberá conciliar las perspectivas sociales y doctrinales. Por ello y siendo las religiones realidades de este mundo, deberán estudiarse según los métodos científicos de la historia, la sociología y la culturología.

Así, nos ocuparemos de determinados conceptos religiosos fundamentales en relación con la figura del santo en las dos tradiciones religiosas, cristiana y musulmana, prestaremos atención a las cofradías místicas y al culto del guía espiritual, que entraron por vía de la Bektashiya, a la herencia turco-bizantina y a sus ecos en la Bulgaria de hoy. Después de cincuenta años de política de intolerancia hacia lo religioso, la sociedad búlgara está regresando hacia su religiosidad “olvidada”. Además, contaremos con que en la península Balcánica, internamente, otros grupos étnicos no eslavos, como los albaneses, valacos, judíos o los protobúlgaros, que probablemente eran un pueblo turcomano, ejercieron también su influjo sobre la religiosidad que examinamos.

Basándonos en investigaciones antropológicas y en entrevistas personales, realizadas en regiones de población mixta, se ampliará el concepto de santidad y el comienzo y desarrollo popular del culto a los santos en las tradición cristiana y en la islámica, donde los protagonistas pertenecen a diversas comunidades étnico-religiosas: musulmanes heterodoxos (bektashíes, kăzâlbashíes, bedredinos, babaíes), musulmanes

ortodoxos (pomacos, “turcos”, gitanos turquizados), y cristianos ortodoxos, lo que constituye un objeto de estudio hasta ahora poco desarrollado.

Los santos que serán objeto de nuestro interés, incluirán aquellos mártires, confesores o héroes folclóricos, tanto cristianos como musulmanes, cuya vida dejó su huella en los grandes discursos político-religiosos que se crearon respecto al proceso de la islamización y la conquista otomana; las dificultades en la convivencia de musulmanes y cristianos en el imperio; las conversiones y el debate sobre la islamización forzada; la tolerancia religiosa de los sufíes y sus límites en coherencia con la ley islámica; la proyección social y psicológica de la intolerancia étnica; los movimientos crísticos, la tendencia isawí y los procesos de herejías centrados sobre la interpretación de la personalidad de Cristo en el islam turco; el pensamiento universalista o sincrético y sus resonancias contemporáneas.

En fin, nos interesaremos por las narraciones hagiográficas y las leyendas que arrojan luz sobre la forja de un sentido nacional ligado a lo religioso, los discursos nacionalistas sobre la noción de “turco” y el nacimiento de la idea de la “fe secuestrada”. Aclaremos en qué sentido se puede hablar de una “enemistad constructiva” con los turcos, y cuando aparecen los límites en el habla de una “santidad compartida”.

Al tratar la cuestión de los “santos disfrazados” en la islamización de los Balcanes, abordamos el problema de la islamización en el Sur-Este europeo indagando en la perspectiva hagiográfica musulmana, la que describe y define ese proceso como “infiltración musulmana en el territorio cristiano a través de los santos turcos”. Respecto a este tema se analizan varias fuentes, buscando respuestas acerca de si se trataba de acontecimientos históricos o bien de relatos proselitistas.

También, se examina el papel de los derviches guerreros, principales actores en la conquista otomana llevada a cabo por vía de la espada. Igualmente nos incumben los santos que pertenecen al culto popular, que poseen antecedentes paganos y el aspecto socio-cultural de las prácticas que desarrolló su culto en un contexto geográficamente determinado.

Todo eso, teniendo en cuenta que la existencia del prodigio, la característica más manifiesta de la acción de la santidad, es una cualidad que no puede ser valorada por el historiador de forma objetiva, por lo que se va a contemplar la proyección social del prodigio, su efecto sobre la comunidad y los datos que se aportan en relación con ella.

Así pues, se examinan situaciones históricas o narraciones anecdóticas en las que, el milagro aparece como regulador de las relaciones, o como motivo para una conversión.

Atención especial se presta a las relaciones que existen entre la ubicación de las reliquias y la producción de mitos, entre su traslado y el establecimiento del poder, no sólo respecto a las reliquias cristianas, sino también a las reliquias “musulmanas”, sellos sacros, bulas doradas o escritos otomanos, que sorprendentemente aparecen como principales protagonistas en el intento del monacato de evitar la islamización de Anatolia y los Balcanes.

Una de las líneas de mayor interés es la investigación comparativa entre el culto a los santos ortodoxos cristianos y a los santos heterodoxos musulmanes. A niveles populares y folclóricos entre ellos existían puntos comunes que permitían su identificación formal, y ello tiene relación con las conversiones voluntarias, con manifestaciones de piedad crística y con sospechas de criptocristianismo. En este sentido cobran importancia las identificaciones de santos de las religiones rivales y el hecho de que sean intercambiables, las leyendas de “tumbas compartidas”, o “tumbas dobles”, pues no se trata tanto de hechos históricos demostrables, cuanto de revelar determinadas construcciones que han permitido asentar una determinada memoria nacional e identitaria.

Desde una perspectiva socio-antropológica, se ofrece así un amplio panorama para examinar las relaciones interreligiosas que señalan a los puntos en común y a las grandes divergencias y controversias: La figura de Jesús, de la Virgen, los aspectos soteriológicos, los milagros, la veneración de las tumbas, el papel de la mística, etc.

Sin embargo, nuestro planteamiento comparativo también destaca las particularidades que separan a ambas religiones, pues la intención de esta tesis no es la de esbozar una religión universal o sincrética donde el islam y el cristianismo se funden en uno, sino mostrar el modo a través de cual los elementos comunes en las creencias de las dos religiones fueron empleados útilmente para eliminar las tensiones entre sus seguidores.

La santidad “compartida”, el santo (o el maestro) “compartido”, la oración “compartida”, la tumba compartida, el templo compartido o el espacio compartido, son expresiones, que creo, perfectamente se corresponden a nuestro contexto otomano, después balcánico, pero que también sugieren muchas cuestiones paradójicas que trataremos de abarcar. Pues en este contexto, las dos tradiciones, desde siglos comparten un mismo espacio, pero en épocas diferentes, los seguidores del cristianismo y del islam

no gozaron de las mismas privilegios aunque en el campo de la vida cotidiana, donde es difícil establecer la línea divisora entre lo sagrado y lo profano, supieron reducir la polaridad negativa.

Sucede que, a veces, la reducción de lo negativo, y la deliberada selección de lo positivo, aplicadas hacia lo religioso, crean singulares objetos de devoción, en cierta medida, heréticos, que reúnen los lenguajes de ambas religiones, y así nos revelan el espíritu del ambiente que las originó.

Ejemplo significativo, que analizo a fondo, desde la perspectiva del fenómeno de la “santidad compartida” y como espejo de muy diversas influencias, es un icono de Tatáritsa (Bulgaria), inusual representación islamo-cristina, de la Virgen con el Niño, que hace poco se encontraba en un pueblo, donde aparte de los “turcos” y los búlgaros, todavía habitan descendientes de los cosacos del Don, que son étnicamente rusos.

Desde la misma perspectiva, pero en un plan geográficamente más amplio, como testimonio de un sincretismo considerable, hemos escogido una representación otomana de las sandalias del Profeta, que por su inscripción de ambiguo significado y por la diversidad de alusiones escatológicas que aglutina la impronta de los pies en general, nos sumerge en una lectura alegórica, que rememora importantes motivos bíblicos y evangélicos, enriquecidos con motivos islámicos.

En este sentido, también dedicamos lugar importante al fenómeno actual, que se observa últimamente en Bulgaria junto con el regreso a la religiosidad “olvidada”, provocado por el vacío espiritual tras el periodo comunista, que es la aparición de lugares santos, que se convierten en lugares de “encuentro” de representantes de diferentes creencias religiosas, inclusive sin tales, que rápidamente llegan a cobrar importancia de grandes sitios de peregrinación, toman denominaciones de “Jerusalén búlgara”, y se consideran como lugares de santidad universal, donde se veneran valores eternos, aunque, algunos, como es la Montaña de la Cruz, por su historia son indudablemente cristianos, pero para los pomacos musulmanes por ejemplo, su santidad es indiscutible.

En coherencia con lo apuntado en los objetivos del trabajo, se ha recurrido a materiales, documentos e investigaciones al respecto, sobre todo en búlgaro, turco, ruso, francés, e inglés, siendo un tema desconocido y novedoso en el ámbito español. Asimismo, gran parte de los materiales y los informes citados, como algunas afirmaciones u objetos estudiados, son resultado de mis observaciones directas,

experiencias personales y de estudios durante las estancias profesionales en Francia y Turquía, y el trabajo antropológico realizado en Bulgaria, con énfasis especial en la zona del Deliorman (*Ludogorie*), situada al noreste del país, los Ródopes, y la región de Sámokov. En cuanto a los mencionados musulmanes heterodoxos en Bulgaria, se debe tener en cuenta la dificultad y casi la imposibilidad de entrar en el mundo privado de una comunidad tan cerrada como es de los kǎzǎlbashíes, cuyo principio fundamental de la ocultación previa de la fe („taquiya“) conservó, hasta el día de hoy, la cultura de esta gente. En este sentido, el acceso a la mayoría de los documentos y narraciones verbales al respecto, me ha sido posible a través de la colaboración de algunos científicos, procedentes de la comunidad, o ligados a esa por vía del matrimonio mixto, así como, de mis contactos personales en la región.

Principalmente, la metodología aplicada en este trabajo está influida por las escuelas francesa otomanista y la antropológica de Bulgaria, con el añadido de mi punto de vista crítico respecto a algunas tendencias científicas, poco efectivas para los propósitos de este trabajo. Así pues, en una buena parte de este discurso se hace referencia al historiador francés Michel Balivet, cuyos estudios sobre fenómenos derivados de la heresiología turco-bizantina, tales como “milagros crísticos”, “cristianos secretos y mártires crísticos en el islam turco”, “embajadores monásticos”, o “santos disfrazados”, me resultaron muy sugestivas y estimulantes para continuar en la investigación del tema de la “Santidad compartida”, iniciado en parte con el trabajo de investigación del tercer ciclo, y para mi determinación en el desarrollo de esta tesis. Por lo tanto, como se manifiesta a lo largo de ese trabajo, en un considerable número de cuestiones me adscribo a las conclusiones del citado historiador, compartiendo su punto de vista, pero en otros casos, mi punto de vista, marcado por la directa experiencia “balcánica”, choca con los planteamientos de esa escuela francesa, resultando de esta confrontación una posición que cuestiona, y no siempre comparte, las hipótesis por las que opta el otomanista u otros investigadores que derivan de la misma escuela.

Así pues, este trabajo no se ha limitado a ser una mera exposición, sino que también ha querido presentar un planteamiento controvertido, ofreciendo determinadas observaciones críticas.

En los estudios de los científicos búlgaros, como también en los de algunos occidentales, como factor importante para la pacífica convivencia de musulmanes y cristianos, destaca el carácter sincrético del islam popular y del cristianismo popular. En el contexto de los nuevos movimientos religiosos, esa tesis es muy cómoda y tiende a

ser aceptada muy fácilmente, pues hoy día, hablar de sincretismo, es hablar de la Nueva Era en la que “está de moda” el pensamiento según el cual, todas las religiones son básicamente una con “distintas ropas”.

Pero para entender la profundidad del sincretismo religioso, previamente debemos distinguir entre la experiencia religiosa y la experiencia cultural; entender que la esencia no se encuentra en la forma de un rito, sino en su significación, y que, la realización del sincretismo religioso no surge del acuerdo sino de la cohabitación. En este proceso, un ajuste exterior, no supone un paso sólido, es posible que se produzcan cambios en la fachada de cada tradición en una búsqueda de hacer más fácil la relación, pero todos los individuos guardan los valores de su cultura original. Ya cuando se trata de asimilación, las culturas se fusionan a través de una interpretación, los representantes de ambas tradiciones no se cierran sobre sus valores originarios, sino que se abren, aceptando y adquiriendo nuevas costumbres. Esto es un proceso muy lento e inconsciente y normalmente se produce con la aparición de una historia común para las dos tradiciones.

Para el caso de Bulgaria y los Balcanes, un problema importante es que el concepto de sincretismo, presentado como propio de la religiosidad popular que conduce a cierta disolución de las fronteras religiosas, crea la impresión errónea de que las diferencias religiosas no tienen mucha importancia para los musulmanes, ni para los cristianos, porque todos ellos practican versiones heterodoxas del islam o del cristianismo, basándose en un corpus común de creencias que vienen desde tiempos antiguos, cuando no eran todavía ni musulmanes ni cristianos (según algunos científicos, nunca llegaron a serlo completamente). Así, se llega a la constatación, de que en realidad se había formado una religión peculiar, pagano-cristiano-musulmana, que permitía el reemplazo y respondía a todas las preguntas.

Sin embargo, la aceptación eventual de esa hipótesis, pone en cuestión si la islamización en el territorio estudiado se produjo a niveles de religiosidad popular únicamente o hubo una verdadera islamización que no fuera heterodoxa, puesto que, hoy día, la mayoría de los musulmanes se declara ortodoxo. Además, la tesis según la cual el islam balcánico, por su carácter sincrético, manifiesta indiferencia hacia las diferencias religiosas, entra en contradicción con la necesidad evidente de los musulmanes y de los cristianos de conservar su identidad religiosa.

Consideramos, pues, que la metodología que se basa en el análisis del sincretismo como característica propia de la religiosidad popular no es eficaz, porque no

nos acerca al objeto de la investigación - las relaciones interreligiosas entre cristianos y musulmanes en los Balcanes- sino todo lo contrario. Además, crea la falsa imagen de que se da muy poca importancia a las diferencias doctrinales. Por lo tanto, para destacar el sentido cultural del sincretismo en el contexto de las relaciones interreligiosas en una comunidad local, se debe ver el proceso de selección, consciente o inconsciente, de los elementos de ciertas prácticas y creencias y el rechazo de otros, pensados como amenazantes para la identidad religiosa. El sincretismo es en general un proceso inconsciente, mientras que el anti-sincretismo es consciente. Por lo tanto, partimos desde la concepción de que el sincretismo religioso es una estrategia adaptativa de las diferentes comunidades religiosas que habitan un territorio en común, y, siendo una estrategia adaptativa, se manifiesta como un proceso ambiguo de aclaración de las identidades religiosas que están en la situación de contacto cultural, que les puede llevar a su “fusión”.

CAPÍTULO I:

EL CONCEPTO DE LA SANTIDAD EN EL CRISTIANISMO Y EN EL ISLAM.

I. EL CONCEPTO DE LA SANTIDAD EN EL CRISTIANISMO Y EN EL ISLAM.

La santidad como concepto religioso se encuentra fuertemente vinculada a la noción de Dios; “Dios es santo”³. En el mundo bíblico, la santidad es claramente un atributo divino. Los objetos y las personas se santifican por su relación con Dios, habitualmente por la propia elección divina o bien por una consagración del individuo a la divinidad. Así por ejemplo, el “santo de los santos” del templo de Jerusalén era el santuario reservado para un culto especial, separado espacialmente del resto de los atrios, para significar que era un lugar exclusivo para Dios, cuya “santidad” se extendía a Jerusalén, la “ciudad santa”, a los “días santos” reservados para el culto por Dios, y al pueblo hebreo, elegido por Dios.

El término hebreo que designa la santidad, *kedushah*, significa „apartamiento“ o „separación“, pues en la religión hebrea, lo „santo“ es lo „diferente“ o „apartado“⁴, y en este sentido Dios es „santo“, distinto del mundo profano. Buena parte del sentido de “santo” de la religión hebrea permaneció en toda la tradición cristiana.

Por otro lado, se puede afirmar que diferentes personas (lugares u objetos) poseen santidad. Esto proviene del concepto cristiano según el cual Dios es glorificado y honrado en sus santos: *Habitaré en ellos* (2 Cor 6:16); o *y por la gracia y la aceptación serán llamados dioses* (Jn 10:34-35).

Por su parte, según postula el islam, cada profeta en su aspecto interior es ante todo un conocedor de Dios que se convierte a la vez en el prototipo de una determinada forma de santidad, que puede ser alcanzada por aquellos que se consideran en la comunidad los “herederos de los profetas”. Cada profeta entrega el mensaje que le ha sido providencialmente inspirado y que corresponde a las necesidades de un pueblo y de una época determinados. Cada uno de ellos es un signo (*ayat*), recordatorio para los hombres, por lo cual los musulmanes no conceden ninguna preeminencia a ninguno de ellos⁵.

³ *Seréis santos, porque santo soy Yo*, (1 Pedro 1:15); *Santificaos, pues, y sed santos, porque Yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo* (Lev 20:7).

⁴ Santos son aquellas cosas que alguien separa de los demás, especialmente en el culto a Dios, y les dedica a Dios.

⁵ *Decid: “Creemos en Dios y en lo que se nos ha revelado, en lo que se reveló a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob y las tribus [de Israel], en lo que Moisés, Jesús y los profetas recibieron de su Señor. No hacemos distinción entre ninguno de ellos y nos sometemos a Él: somos musulmanes”,* (C. 2:136).

Las religiones, siendo realidades de este mundo, deben ser estudiadas también según los métodos modernos de investigación: histórico, sociológico y etnológico, que serán aplicados en este trabajo. Sólo de este modo, conociendo las ciencias que se ocupan de las religiones se evitarán las generalidades o los prejuicios.

Podemos decir, por tanto, desde un punto de vista sociológico, junto con Hasan Elboudrari que define la santidad como *un encuentro, en un lugar y momento concretos, entre una demanda social, por un lado, con un destino individual, por el otro*⁶. Siguiendo esta definición, el estudio de la santidad debe conciliar las perspectivas sociales y doctrinales.

Por ello, nos ocupamos de presentar una visión sobre determinados conceptos religiosos fundamentales, como la descripción desde el sufismo en relación con la figura del santo, o la consideración de la santidad y los mediadores en el contexto cristiano.

Contribución interesante respecto al punto de vista sufi de la cuestión, la representa el estudio de Juan José Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder en Marruecos: Milagros de Abu Ya'zzà*⁷, que explica el fenómeno de la santidad como un proceso histórico, que podemos fijar en una cronología precisa, capaz de producir un sentido que determina la progresiva construcción de los caracteres de la figura del santo y de sus milagros⁸. El libro se abre con una presentación descriptiva en la que, desde el punto de vista de la sociología de la religión, se analiza el papel de los santos en sociedades islámicas urbanas y rurales, con énfasis especial en el caso de Marruecos. Pero, dada su limitación geográfica, no comprende la especificidad del contexto balcánico.

Una de las aportaciones más importantes al estudio del componente social de la santidad se debe a Weber, quien reconoce como factor fundamental de la misma el carisma, entendido como “cualidad que se considera extraordinaria en una personalidad, de manera que se halla en posesión de fuerzas sobrenaturales, o se presenta como enviado de Dios y por tanto ejemplar y, por ello, se lo toma por líder”⁹. Sin embargo, se debe tener en cuenta que esta es una cualidad que no debe ser valorada por el historiador o por el sociólogo de forma objetiva¹⁰. Su existencia real, más allá de la posible

⁶ Según: J. José Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder en Marruecos. Milagros de Abu Ya'zzà*, prólogo de Fernando Rodríguez Mediano, Cádiz, Quórum Editores, serie: Algarabía Pensamiento, 1, 2004, p. 15.

⁷ *Ibid.*, pp. 187.

⁸ F. R. Mediano, “Prologo”, en: J. J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, pp. 9, 10.

⁹ M. Weber, *Economía y Sociedad*, México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 193, según J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y...*, p. 19.

¹⁰ *Ibidem*.

repercusión social que pueda tener, sólo puede ser valorada por el adepto, por el sujeto voluntariamente integrado en dicho sistema¹¹.

La naturaleza misma de este tipo de estudios, su interés por el prodigio, el milagro, como hecho extraordinario, ajeno a las leyes de la lógica, puede llevar aparejada la incomprensión por parte de algunos. Por otro lado, “aquellos que no contemplan la proyección social del prodigio, su efecto sobre la comunidad, optan por no tener en consideración la seriedad de los datos que se aportan”¹² en relación con ella. Los “que se encuentran imbuidos en el sistema, por su parte, los adeptos, no utilizan una crítica seria para acercarse al fenómeno”¹³.

La característica más importante de la acción de la santidad es la existencia del prodigio, del milagro, como corroboración de las cualidades carismáticas, como instrumento fundamental para el reconocimiento voluntario por parte de los adeptos. La conexión así creada, definida por algunos como una especie de poder, “debe siempre aportar bienestar a los dominados”¹⁴. Un aspecto importante de esta “dominación carismática” es su carácter extraordinario, fuera de lo cotidiano, aunque puede suceder que se transforme en duradera, pasando por el proceso de tradicionalización.

El estudio de la santidad es racionalizado por Hippolyte Delehaye¹⁵, sometiendo las *vitae* de los santos a un análisis crítico-histórico. En su obra *Sanctus*, de gran importancia, el autor nos propone una distinción entre santos *per se*¹⁶; aquellos que aparecen en los relatos hagiográficos como mártires y confesores, y los que pertenecen al culto popular, que poseen antecedentes paganos, y que también serán objeto de nuestro interés.

Hemos de tener en cuenta que lo dicho no sólo es válido para el cristianismo, sino que también es aplicable a la santidad en el islam. Por ejemplo, en Oriente Medio la herencia pre-islámica no es únicamente judeo-cristiana, sino que recibe elementos de otras procedencias. Así pues, en la celebración chií del martirio de al-Hasan, según algunos autores, aparecen rasgos del mito persa cuyo héroe era Siyavosh¹⁷. Por otra

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibid*, p. 20.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ H. Delehaye, *SANCTUS: essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruselas, Société des Bollandistes, 1927.

¹⁶ J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, p. 22.

¹⁷ E. Geoffroy, “Le culte des saints au Proche-Orient” (3 parte), *Oumma. com*, <http://oumma.com/Le-culte-des-saints-au-Proche>; E. Geoffroy, “Le culte de saints musulmans au Proche-Orient”, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, colección: “Études thématiques”, 1995.

parte, las sectas que derivan del islam y que encontraron refugio en las regiones montañosas tras el establecimiento del poder sunní, desarrollaron allí un culto de santos en el que aflora un viejo substrato religioso.

En las regiones donde se concentran los seguidores de la secta alauí¹⁸, por ejemplo, existen numerosos santuarios dedicados al “imán Alí”, apelación genérica que se dio a todos los santos cuya identidad es ignorada por la población y que probablemente son anteriores al islam. Anotemos de paso que los alauíes reemplazan el peregrinaje a la Meca por el que llevan a cabo a los mausoleos de los guías de sus doctrinas¹⁹. Del mismo modo, la veneración de los yazidíes²⁰- cuyas principales poblaciones se encuentran en el noreste de Anatolia, Kurdistán, norte de Irak y Armenia- hacia su fundador el Sheikh Adi ibn Musafir (m. sobre 555/1160), les llevó a orar orientándose hacia su tumba, en lugar de a Meca²¹, y además llevan a cabo el ritual de la circumbulación- un ritual que forma parte de las prácticas de numerosas religiones y creencias y tiene por objeto impregnarse de la virtud que emana del centro y hacerla irradiar al mundo²².

Por su parte, los sunníes de las montañas curdas, siguen manteniendo un culto a la naturaleza, que da vida a un panteón de espíritus, que poco tiene que ver con la religión musulmana²³. Los diversos ritos terapéuticos y propiciatorios realizados en las *zaviya*, atestiguados en todo el Oriente Próximo, dan testimonio de la supervivencia de un viejo fondo de creencias. Pese a que teóricamente el islam autoriza sólo los votos concluidos con Dios, la población de esta región hace votos a los santos difuntos, que consisten, por ejemplo, en la promesa de leer un *mawlid* en su honor²⁴, si su demanda se cumple, o bien encender cirios o hacer otro tipo de ofrendas. Los peregrinos que acuden a estos lugares „santos“ esperan obtener la *baraka* (bendición) del contacto físico con los

18 Alauitas o Nusayris, es una secta chií, representa alrededor del 11 % de la población siria. Se encuentra principalmente en la zona montañosa de Jebel Ansariyya (anteriormente as-Summak). Los alauitas chiíes de Siria que dieron la élite de la nación dominante, se distinguen de los otros “descendientes de Alí” los alauitas de Tafilaleh cuya dinastía marcó la historia de Marruecos en el siglo XVII.

19 Jaafar Al-Kange, *Ismailiens, nusayrites et druzes en Syrie*, tesis doctoral, bajo la dirección de Fahd Toufic, Estrasburgo II, 1983, pp. 48-49, según: E. Geoffroy, *loc. cit.*

²⁰ Los yazidíes forman una rama propia, ubicada en la zona común entre cristianismo, islam y creencias gnósticas; el yazidismo, es una religión preislámica, pertenece a la corriente minoritaria del yazdanismo, sus otras ramas son el alevismo y yarsanismo. En una época fue la religión oficial de los kurdos, pero la islamización obligatoria redujo su número.

²¹ Véase, E. Geoffroy, *Le culte des saints au Proche-Orient*, *loc. cit.*

²² La circumbulación, (circunvalación) es el acto de caminar alrededor de algo, es una marcha alrededor de un centro, esta marcha reproduce los movimientos naturales observados en el cielo y la superficie de las aguas. En el islam *tawf*, la circunvalación designa a las siete vueltas alrededor de la Kaaba efectuadas por los musulmanes en peregrinación a La Meca lo que es obligatorio en el *Hajj* (hadzh).

²³ E. Geoffroy, *loc. cit.*

²⁴ *Ibid.*

objetos de los santuarios, aplicándose sobre el cuerpo las piezas de tela que recubren el mausoleo o las piedras que se encuentran en su perímetro. También anudan cintas o trozos de tela en los árboles cercanos, para crear un vínculo privilegiado entre ellos y el santo. Es decir, dichas prácticas, cuyo origen Ibn Taymiyya define como pre-islámico, son muy frecuentes en las zonas rurales de chiíes y alaeuies y han dejado vestigios en los Balcanes, donde incluso se desarrollaron y se siguen manteniendo bajo la capa del islam heterodoxo.

Si volvemos al contexto cristiano y al análisis de Delehayé, la santidad para él, es finalmente un acto de gracia divina que se manifiesta en distintas dimensiones a la vez²⁵. En un sentido general, el santo es un amigo de Dios cuya virtud le hace objeto de consideración divina. Más estrictamente concebido, “es también un miembro de una élite espiritual cuyos actos heroicos lo han elevado por encima de los otros seres humanos”²⁶. Finalmente como individuo ejemplar es algo diferente, para gente diferente y en diferentes épocas; en la antigüedad tardía se trataba de un mártir o un asceta, en tiempos medievales era un místico o un hacedor de milagros y en los tiempos modernos un practicante de la caridad.

La definición final de Delehayé relativa a la santidad, la que más se acerca a la percepción general del concepto, oscila entre la doctrina de la Iglesia y el carácter esquivo del carisma, resultando “una cualidad del alma individual cuyos efectos pueden ser vistos por los hombres pero cuya realidad es sólo conocida por Dios”²⁷.

El culto a los santos, tal como se expresa en las *vidas* de santos y en la literatura hagiográfica, proporciona por un lado un preciso tipo de percepción social que puede ser medida cuantitativamente, pero por otro, la existencia de la producción de hagiografías durante muchos siglos, permite observar los cambios en la percepción de la santidad sobre extensos periodos de tiempo²⁸. Como dijo Delooz, la reputación sagrada de un santo se genera socialmente: “Ser un santo es ser un santo para otros”²⁹, la mayoría de los santos, son individuos que residen en el imaginario social. Los datos de este imaginario colectivo constituyen las informaciones sobre la conducta de esta persona sagrada que han sido recogidas durante la vida del santo, aunque a veces, “la imagen del santo está continuamente siendo remodelada, conforme a las expectativas de

²⁵ J. J. Sánchez Sandoval, *Ibid.*, p. 22.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ P. Delooz, *Sociologie et canonisations*, La Haya, Ed. Liège: Faculté de droit, 1969, según : J. J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, p. 23.

²⁹ *Ibidem*.

la audiencia del santo”³⁰. A la vez, el santo, objeto de las prácticas de culto se convierte en “santo construido”³¹, aquel cuyo recuerdo colectivo ha sido definido a partir de paradigmas universales³², pero, a pesar de la conocida carga política y burocrática de los procesos de canonización en el catolicismo por ejemplo, Delooz llega a la conclusión de que al final, las iniciativas para proponer la santificación de una persona provienen, en la mayoría de los casos, de las clases humildes, incluso en tiempos modernos. Así, el culto a los santos como institución se mantiene gracias a la gente común que visita los sepulcros de los santos, tal como sucede en la iglesia católica y resulta aún más válido para la iglesia ortodoxa.

Ahora bien, a la hora de acercarnos a la santidad islámica, el primer inconveniente resulta de la terminología. No cabe duda de que el uso del término “santo”, referido al ámbito islámico, se presta a confusión sobre todo por su uso en un entorno cultural donde abundan las referencias cristianas, como por ejemplo es el caso de Bulgaria, pero también de España. Durante un cierto tiempo, en España se abrió paso el término “santón”³³ que el Diccionario de la Real Academia Española define como “el que profesa vida penitente y austera fuera de la religión católica”³⁴. También se carga de un segundo significado: “el que aparenta santidad”, lo que introduce aún una mayor ambigüedad, que por otra parte también se encontrará en muchos términos que definen conceptos propios de la cultura islámica³⁵. Además, entre los musulmanes búlgaroparlantes, a diferencia de los otros términos religiosos, el de *evlíya* (que se corresponde al *walí*, „santo“) nunca se traduce literalmente como “santo”, porque se considera que los significados de los dos términos tomados respectivamente del islam y del cristianismo no coinciden³⁶.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² En este sentido Sánchez Sandoval anota un ejemplo ilustrado por Delooz en su libro “Santa Priscila de Vía Salaria”: una mujer de la que sólo tenemos constancia por una tumba romana, vacía, descubierta en 1802. Es un caso extremo que demuestra cómo el carácter totalizador de estos paradigmas hasta puede llevar hacia una construcción ficticia de la reputación del santo, J. J. Sánchez Sandoval, *Ibidem*.

³³ *Ibid.*, p. 71.

³⁴ *DRAE*, 1992, 21ª ed., p. 1308.

³⁵ El mismo significado (de “santidad aparente”) también aparece como tercer sentido de la palabra “santo” en el uso de la lengua búlgara; 1) el que ha dedicado su vida al servicio de Dios o que por el gran mérito que tuvo por su pueblo, después de su muerte fue proclamado por la iglesia como modelo de vida cristiana y portador de fuerzas sobrenaturales, 2) persona con tal fuerza, proclamada patrono de una iglesia, monasterio o espacio, 3) un hombre que aparenta ser demasiado honesto e inocente, 4) muy buen hombre, dispuesto hacer el bien a los demás. Es un verdadero santo, <http://rechnik.info/светец>.

³⁶ G. Lozanova, “Местни светии (евлии) у българоезичните мюсюлмани в Родопите: понятие и разказ” [*Méstni svetii (evlii) ú bălgaroezichnite miusiulmáni v Rodópite: poniátie y rázkaz*] („Santos locales (awlíya) entre los musulmanes búlgaroparlantes en los Ródopes: noción y narración“) En: *Етнология на суфитските ордени -теория и практика : Доклади от българо-британски семинар за суфитските*

Sin embargo, el recurso a la terminología cristiana, aunque cuenta con una amplia literatura filosófica y religiosa en el campo de la hagiología y la hagiografía cristiana, puede también llegar a ser confuso. Como es el caso de la “cristianización” de Ibn Arabí por parte de Asín Palacios³⁷ o de al-Hallay por Massignon³⁸. Aunque las relaciones entre la mística cristiana y la mística islámica, que defienden los autores mencionados, tienen cierto peso por los argumentos y rasgos destacados, sin embargo, no dejan de tener ciertos problemas de carácter metodológico.

Es evidente que las culturas no son paquetes cerrados, separados por fronteras infranqueables. Por el contrario, sorprende la labilidad de los límites y que las ideas transiten fácilmente de unas a otras, pudiendo decirse que numerosos conceptos son ubicuos³⁹. Sin embargo, mi opinión armoniza con la de Juan José Sánchez Sandoval⁴⁰ pues según este autor, centrarse en el rastreo transcultural de los orígenes de fenómenos como la santidad, desvirtúa al menos en parte, el sentido que los fenómenos sociales tienen para sus propios protagonistas.

De modo que, cuando se habla de culto a los santos heterodoxos, sea en Al-Ándalus o en el islam balcánico, en palabras de Rodríguez Mediano, es evidente que *los autores de los textos hagiográficos, sus protagonistas, el público receptor, la tradición que retoma y reformula el material narrativo, se consideran, con absoluta evidencia, parte de la tradición musulmana*⁴¹. En este sentido el islam balcánico, como parte del territorio musulmán, posee poderosísimos vínculos culturales e ideológicos con el resto del mundo islámico, sin que esto signifique negar sus fuertes peculiaridades, empezando por el carácter fronterizo, en la encrucijada entre el Oriente y el Occidente, y que se codea con el cristianismo ortodoxo.

En la mayoría de las ocasiones ese material narrativo se aplica a la biografía de un santo, donde los hechos más significativos suelen ser los milagros o carismas. Por

opðenu 19-23 maii, 2000 (Ethnology of Sufi Orders : Theory and Practice : Proceedings of the British-Bulgarian Workshop on Sufi Orders, 19-23 May 2000), Sofia, Ed. IMIR, A. Zhelyazkova y J. S. Nielsen (eds.), 2001, pp. 153-173. En cuanto la traducción inadecuada de términos islámicos usando términos cristianos, véase B. S. Turner, *Weber & Islam. A Critical Study*, Londres, Ed. Routledge & Kegan Paul, 1974, pp. 56, según: G. Lozanova, *Ibid.*, p. 155.

³⁷ M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado: Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Ed. Hiperión, 1981.

³⁸ L. Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj, martyr mystique de l’Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, Paris, Ed. Geuthner, 1921, según: J. J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, p. 72.

³⁹ J. Dakhliâ, “La question des lieux communs. Des modèles de souveraineté dans l’Islam méditerranéen”, en: Bernard Lepetit (ed.), *Les formes de l’expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 39-61, según J. J. Sánchez Sandoval, *loc. cit.*

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ F. Rodríguez Mediano, “Religiosidad en Al-Andalus: el hombre santo en el Islam occidental”, en: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, CSIC, vol. LIV/1(1999), pp. 145-168.

tanto, la hagiografía es un “discurso de las virtudes⁴²”, entendidas éstas en un sentido amplio que incluye lo sobrenatural. Se trata de un relato edificante que concierne a un santo, es decir a un ser humano tomado como históricamente real, pero dotado de una serie de características que lo diferencian del resto y hacen de él un sujeto susceptible de ser presentado como modelo.

Esta definición destaca sus dos características fundamentales: en primer lugar, el carácter sagrado, la intención de situar a un individuo en la nómina de los hombres venerados, y por otra parte, su carácter apologético, ya que hay poco lugar en el relato para la verdad objetiva, siempre puesta al servicio de la imagen que se quiere ofrecer del santo⁴³.

La compleja relación entre el texto y la vida real, propia de todo relato biográfico, se agudiza en el relato hagiográfico, pues al estudiar este tipo de materiales hay que evitar la tentación de buscar una realidad más allá del texto, de buscar la realidad a la que suponemos éste se refiere.

En lo que se refiere a la santidad musulmana y las cofradías que de ella proceden, según Michaux Bellaire⁴⁴, es incorrecto otorgar al relato hagiográfico una función auxiliar, “porque por su naturaleza se trata de una realidad social”:

Si vous le voulez bien, nous respecterons donc les légendes sous lesquelles, d'ailleurs, se cache toujours une part de vérité, et nous croyions aux miracles sans chercher à les expliquer. Il y a bien des choses qui n'existent que par la croyance des hommes en ces choses, que par la foi. Nous n'avons pas à discuter le bien ou le mal fondé de cette croyance et de cette foi, mais à en constater les effets et à tacher de retrouver l'organisation des confréries religieuses qui en sont issues.

El carácter secundario de la verdad objetiva convierte al discurso hagiográfico en un discurso de fabulación, cuya base estructural es el milagro. Si la *vida* del santo combina de forma diferente y de manera específica virtudes y milagros, la hagiografía procura destacar los milagros sobre las virtudes, introduciendo lo irracional en la escritura.

⁴² J. J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, p. 7.

⁴³ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁴ *Les Confréries religieuses au Maroc*: Conférences, E. Michaux-Bellaire (ed.), Rabat, Ed. Imp. Officielle, pub. de la Direction des Affaires Indigènes et Renseignements, 1923, p. 23-27, según: J. J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, p. 37.

La escritura de la vida de un santo obedece a las leyes propias del género hagiográfico que privilegia la presencia de lo sagrado. “Es el relato de un ser con estructuras míticas, con cualidades fuera de lo común, pero es también la narración de un hombre integrado en una comunidad inscrita en un espacio y en un tiempo históricamente determinados”⁴⁵. Es una circunstancia que sitúa al hagiógrafo ante el “dualismo biográfico”⁴⁶, pues el excesivo énfasis en las características sobrenaturales del santo puede hacer perder de vista a la persona, y, en el caso contrario, enfatizar lo mundano puede hacer perder de vista lo sagrado.

Una de las particularidades más destacadas en la literatura hagiográfica, en relación con la santidad islámica, es la ausencia de preocupación por la búsqueda de la identidad individual, ya que se presenta el santo como portador de cualidades canónicamente establecidas, no particulares. Y como lo expresa Rodríguez Mediano:

*El sentido fundamental de la literatura biográfica en el islam es la descripción de la transmisión, es decir, de la red de maestros y discípulos que asegura, la, digamos, “legitimidad musulmana” de una comunidad determinada [...] el objetivo de la obra será, por lo tanto, vincular la ciudad al flujo general de la tradición islámica, vinculación que se logra integrando sus cadenas de transmisión a cadenas cuya legitimidad es comúnmente aceptada*⁴⁷.

En lo que se refiere al uso del término de santidad en las dos culturas, no son pocos, por otra parte, los autores que rechazan los términos cristianos, como el de “santo” que hemos empleado a la hora de aludir a este concepto religioso. Desde el punto de vista de Turner⁴⁸, el santo cristiano y el santo musulmán representan realidades distintas. Existe una oposición radical entre el cristianismo y el islam, puesto que no comparten la misma historia, instituciones o marco cultural, incluso se llega a decir que uno es la imagen en negativo del otro:

⁴⁵ A. Zeggaf, “Remarques sur l’organisation formelle des récits hagiographiques”, en: *At-Ta’rih wa-adab al-manaqib*, Rabat, Ed. Ar-Ribat: Manšurat „Ukaz, (publicación de conferencia), 1988, p. 13, según: J. J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, p. 38.

⁴⁶ T. Heffernan, *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Nueva York, Ed. Oxford University Press, 1988, p. 65, según J. J. Sánchez Sandoval, *loc. cit.*

⁴⁷ F. Rodríguez Mediano, “Algunos ejemplos de evolución familiar en Fez en el siglo XVI”, en: *Saber religioso y poder político en el Islam: actas del simposio internacional, Granada, 15-18 octubre 1991*, M. García-Arenal y M. Marín (eds.), Madrid, Ed. Agencia Española de Cooperación Internacional, serie: Ediciones Mundo árabe e islam, 1994, pp. 142-143, citado en J. J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, p. 40.

⁴⁸ B. S. Turner, *Weber & Islam...*, p. 56, según: J. J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, p. 73

“The terms saint and *marabou* (under which I shall include *wali*, *sufi*, *agurram* and *sheikh*) are mirrorimage terms precisely because Islam and Christianity are, in crucial respects, opposed forms of religion [...]”⁴⁹.

El rechazo de la santidad por la ortodoxia islámica para Turner es un argumento de peso que marca claramente las diferencias. En cambio, de acuerdo con la conclusión de Sandoval⁵⁰, dudar de un santo en el seno del cristianismo es dudar de la Iglesia, de modo que hablar de un santo cristiano heterodoxo es una contradicción. Tampoco los términos *carisma* y *baraka* pueden ser equiparables, ya que, mientras la teología cristiana tiene una doctrina de los dones carismáticos, la *baraka* es popular, difusa y amorfa. “El hecho de que pueden poseerla santos, tribus, árboles, plantas o lugares la colocaría más cerca de lo que Frazer denomina *contagios mágicos*”⁵¹.

1. Los amigos de Dios, walí Allah, walaya y wilaya.

Etimológicamente, el significado de “santo” o “santidad” viene expresado en la lengua árabe por la raíz QDS⁵², la idea de pureza y de inviolabilidad que transmite la relaciona con *hagios* en griego, *sviat* en eslavo, *sanctus* en latín y *qados* en hebreo⁵³. También la raíz HRM podría acercarnos a esa idea, aunque aporte el matiz de “sagrado” o “prohibido”⁵⁴. Sin embargo, estas expresiones no son nunca usadas para aludir a la figura del santo en el islam⁵⁵.

Pero lo que expresa la idea de cercanía, de proximidad y de inmediatez es la raíz WLY, que nos aporta las dos coordenadas que perfilan al santo islámico, *al walí*, en dos grupos de significado. En el primero de ellos se expresa la idea de “ser amigo”, en el segundo, de “regir, administrar” e incluso “defender”. De manera que el *walí Allah* es el “amigo de Dios”, pero también una persona con autoridad para ejercer el poder y capacidad para ofrecer protección⁵⁶.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ J. J. Sánchez Sandoval, *loc. cit*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Es una raíz semítica de numerosas lenguas antiguas y modernas por lo menos desde el III milenio antes de nuestra era. Los sentidos que recubren esta raíz son “sagrado”, poder “divino”, “separar”, y “santuario”, véase J. J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, p. 75.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Véase: M. Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, Paris, Ed. Gallimard, 1986.

⁵⁶ J. J. Sánchez Sandoval, *loc. cit*.

Celestial y terrestre a la vez, el santo es el que une lo alto y lo bajo, el *haqq* (la verdad) y el *khalq* (la creación)⁵⁷. Pues él es quien ha heredado el „istmo“ (*barzakh*)⁵⁸, es decir, el lenguaje que une esos dos espacios. Es al mismo tiempo el garante del orden cósmico y, por ello, es también el instrumento del *rigor divino*. Su función es, pues, la de „agente“ de *la misericordia que abarca todas las cosas* (C. 7:156), por eso, como concluye Ibn Arabí, la generosidad del santo se extiende *sobre minerales, vegetales, animales, sobre todo lo que existe*⁵⁹; y el fin de los santos, según Ibn Arabí, es el fin del mundo.

Pero lo que otorga realmente el estatuto de santo en el islam es la vía del sufismo, porque el acceso al conocimiento de las realidades divinas es una “senda”, un avance hacia el estatuto privilegiado que lleva a Dios. Ese avance sólo lo ofrece la vía del sufismo. Es una corriente histórica de pensamiento que atraviesa todo el islam, desde los orígenes hasta nuestros días, y que se plantea la búsqueda de Dios en sus diversos grados, desde la simple devoción interiorizada hasta los estados místicos más elevados. Pero lo que determina al sufismo como tal es la creencia en la posibilidad de una unión inmediata con Dios. Semejante a las antiguas doctrinas místicas (como en el misticismo cristiano), las ideas que sostiene el sufismo se basan en estados de purificación, perfección, contemplación y éxtasis, buscados en el “camino” espiritual e iniciático hacia un conocimiento oculto, que debe ser recorrido bajo la tutela de un guía espiritual.

En efecto, tal como figura en el Corán y los hadices, la noción de santidad está ligada a la de la proximidad (*qurb*), de la reunión con Dios (que viene de la raíz *wala* „estar cerca de“ y *waliya* „gobernar“, regir, defender a alguien)⁶⁰. En su reproche hacia los hebreos por su fe, que les definía como los “elegidos por Dios”, *awliya lillah*, Muhammad introduce el término, que fue adoptado por los sufíes, y se convierte en apodo de la gente cuya santidad les acerca a Dios, y que reciben por Él, en señal de piedad peculiar, dones taumatúrgicos conocidos con la palabra *karamat* (de ar., en gr. *χαρισματα*). En un verso del Corán, de gran importancia para los sufíes, se les llama

⁵⁷ Véase: Ibn Al‘Arabí, *Guía Espiritual: Plegaria de la salvación. Lo imprescindible. Terminología Sufi (Al-Istilahat as sufiyya)*, trad. al inglés R. Terri Harris, trad. al castellano: A. Carmona Gonzales, 2ª ed. Murcia, Ed. Regional de Murcia, 1992, pp. 84, 116,

⁵⁸ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁹ Ibn Arabí, *Les illuminations de La Mecque (al-Futuh al-Makkiiyya)*, textos elegidos, pres. y trad. del ár. al francés y al inglés bajo la dir. de M. Chodkiewicz, Paris, Sindbad, 1988, vol. II, p. 283.; vol. I., p. 244.

⁶⁰ Véase M. Chodkiewicz, *Le Sceau...*, loc. cit.

Sus amigos y son los que no temen, no están tristes y son aquellos a los que si se les inflige un daño, en realidad se atenta contra Dios mismo:

*Ciertamente, los amigos de Alá (awliya'Allah) no tienen que temer y no estarán tristes. Creyeron y temieron a Alá. Recibirán la buena nueva en la vida de acá y en la otra (C. X, 63-64)*⁶¹.

Los santos, pues, son los próximos a Dios (*muqarrabun*), los que llegan a Él (*wasilun*), y a la inversa, aquellos de quienes Él se encarga -Sus protegidos- así como lo implica el otro sentido de la palabra *walaya*⁶².

Pero según el Corán, Dios es también el amigo (*walí*), el protector y el defensor de todos los creyentes: “Dios es el amigo (*walí*) de los creyentes, les saca de las tinieblas a la luz (C. II, 257). De manera que todos los musulmanes gozan de la *walaya* de Dios, lo que funda su solidaridad delante de Él.

Para el sufí, sufismo y santidad son dos términos inseparables, pues según afirma el Corán, la santidad es la progresión hacia Dios. La doctrina sufí entonces es la vía hacia este ideal, y como lo expresa Rachida Chih, “no hay santidad sin ciencia del conocimiento, siendo el conocimiento en este caso un conocimiento interior, divino”⁶³.

Estudiaremos no obstante, de qué ciencia se trata aquí. Citando una expresión de Qushayri (m. 1075), Muhammad al-Tahir (m. 1977) afirma, que “los sufíes son los santos de Dios, llegan a Él después de los enviados y de los profetas. Dios les hizo poseedores de sus secretos (*ma'din asrarihi*) y los colmó de Sus luces. Estos son el apoyo de los hombres (*al-ghiyath li'lkhalq*), alcanzaron un nivel de proximidad que les permite contemplar las manifestaciones de la unicidad divina”⁶⁴.

Pero el objeto de los profetas y de los *awliya*, amigos de Allah, no les fue descubierto, “ni la luz se derramó en sus pechos por el estudio”⁶⁵, sino por la renuncia al mundo, por la vida ascética, rompiendo lazos, vaciándose de preocupaciones terrenales, acercándose a Allah. Según los sufíes la perfecta espiritualidad consiste en romper los vínculos con este mundo, vaciando de él el corazón. Y, aún más, los sufíes aconsejan que se debe actuar de tal manera, que el corazón llegue al estado en el que la existencia o inexistencia de las cosas le sea indiferente, permaneciendo con el corazón vacío, sin

⁶¹ *El Corán*, Ed., trad. y notas Julio Cortés, Barcelona, Ed. Herder, 1986.

⁶² R. Chih, “Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage: Les fondements de l'autorité dans le soufisme”, *Archives de Sciences Sociales des Religions CNRS janvier-mars 2004*, N° 125, (2004), “Autorité religieuses en islam”, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, pp. 79-98.

⁶³ *Ibid*, p. 81.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ F. M. Pareja, *La religiosidad musulmana*, Madrid, colección: Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, S. A., serie: Semina Verbi, 1975, p. 293.

distraer la mente ni siquiera con la lectura del Corán ni con la meditación o comentario de cosa alguna. Este es el sentido en el que el sufismo es la ciencia de la verdad (*„ilm al haqiqa*), la ciencia interior (*„ilm al-batin*), la ciencia del corazón (*„ilm al-qalb*), la ciencia dada por Dios, la ciencia de la revelación (*„ilm al-mukashafat*), la ciencia de los secretos (*„ilm al-asrar*), la ciencia oculta (*„ilm maknun*), la ciencia del Señor (*„ilm rabbani*)⁶⁶. Esta ciencia, o el conocimiento íntimo de Dios, (la *ma'rifa*), no se adquiere del mismo modo que la ciencia (*„ilm*) de los teólogos y los juristas. Es inspirada por el mismo Dios a los que a través de sus actos supieron acercarse a Él.

Es decir, el conocimiento de Dios, como precisa Ahmat al-Tahir (m 1911)⁶⁷, “es de dos tipos: conocimiento por revelación (*kashf*) y conocimiento por devoción (*mu'amala*). En lo que se refiere al primero, es un conocimiento interior, el más elevado entre los conocimientos, que se define como la luz que Dios insufló en el corazón del sufí, después de que este último se hubiera purificado de sus malas inclinaciones. El sufí entonces, accede al conocimiento real (*ma'rifa haqiqiyya*) de la esencia divina, ciencia, que no se adquiere a través de los libros, pues el verdadero sabio es aquel que recibe esa ciencia divina sin esfuerzo ni estudios”⁶⁸.

Aparte de proclamar la superioridad de la *ma'rifa* sobre el *„ilm*, como modo privilegiado de poseer la santidad, es decir, de tener una visión directa de la realidad divina, entendida como “conocimiento inspirado”, los sufíes reconocen un legado directo de la revelación y de la profecía, lo que les convierte en seguidores de la misión del Profeta.

Retomando las ideas desarrolladas en *Al-Yawaqit wa'l-jawahir* por Sharani⁶⁹, maestro del siglo XVI, Ahmat al-Tahir nos lo dice: “Sabed que la revelación de los profetas les fue transmitida por medio del ángel Gabriel; en cuanto a la inspiración de los santos, se les dio por el ángel de la inspiración (*malak al-ilham*) en sueños o en el estado de vigilia”⁷⁰.

De modo que los sufíes consideran que la inspiración sigue a la revelación, pues según Husayn Jalil, un sufí egipcio contemporáneo (m. 1989), Dios comunica sus mensajes a los walíes a través de una visión directa de sus manifestaciones. Este último

⁶⁶ Muhammad Al-Tahir citado en: R. Chih, *Sainteté...*, nota 12.

⁶⁷ Padre de Muhammad Al-Tahir.

⁶⁸ Ahmad Al-Tahir, *Matiyyat al-salik ila malik al mamalik*, El Cairo, editado por el autor, pp. 21-22 sin año, según: R. Chih, *Sainteté...*, nota 13.

⁶⁹ Al Sharani, *Al-Yawaqit wa'l-jawahir* (junto con *Al-Kibrit al-ahmar fi bayan „ulum al-Shaykh al-Akbar*), El Cairo, 1959, citado por: R. Chih, *Op.cit.*, nota 14.

⁷⁰ Ahmad Al Tahir, *Matiyyat al-salik...*, p 32, según: R. Chih, *Op.cit.*, nota 15.

pone en la misma línea la inspiración del *walí* (*ilham al -awliya*) y la revelación de los profetas (*wahy al-anbiya*). Por lo tanto, añade, que sí la puerta de la revelación (*bab al-tanzil*) se cerró después de la proclamación de la Sharia por Muhammad, ésta de la revelación de la ciencia divina, que es un descenso espiritual y permite que la Sharia sea interpretada, queda abierta⁷¹. Los *walí*, que toman la precaución de recordar que la inspiración se basa en el Corán y la Sunna⁷², consideran que albergan una comprensión de los textos sagrados, que se escapa a los doctores de la ley. De una u otra manera, los sufíes, siempre se describieron como los elegidos de Dios, basándose en varias citas del Corán, donde, según el autor del *Kitab al-Luma*, se habla de “elegidos”⁷³. Ahora bien, mientras que los sufíes son los elegidos de entre la comunidad musulmana, los santos son los elegidos entre los sufíes.

Como observa Michel Chodkiewicz, “la *walaya* depende en cierta medida de la misión de Profeta y representa, dicho de manera sucinta, un modo de participación en esa misión”⁷⁴. Si los sufíes se inspiran en el Corán y la Sunna para aportar testimonios que corroboren la existencia de los elegidos de Dios, estos han de representar algo sumamente exigente: el estatuto de santo sólo se concede a aquellos que han recibido poderes comparables a los del Profeta y, por ello, aparecen como sus herederos directos.

Según las enseñanzas sufíes, los *awliya* heredan a los *anbiya*, únicamente con la mediación del Profeta Muhammad. La práctica popular en este punto es coherente con la doctrina espiritual. Las mujeres de Damasco, por ejemplo, leen un *mawlid* cuando el voto que han contraído con el Nabi Yahya (Juan el Bautista) se ha cumplido. Este *mawlid* es siempre el del Profeta, que recuerda tanto su nacimiento como los signos milagrosos que acompañaron dicho suceso. En coherencia con ello, la única fiesta de *mawlid* que se celebra en Siria es la de Muhammad, contrariamente a lo que ocurre en Egipto, donde las fiestas de los santos compiten con el *mawlid-nabawi*⁷⁵.

Otro mediador privilegiado entre la profecía y la santidad en el islam es el personaje de al-Jadir (*Hadir*, *Hidr* o *Hizir*⁷⁶), aludido en el Corán (C. XVIII, 59:81) es

⁷¹ H. Khalil, *Al-Wafa*, El Cairo, 1986, p. 32, citado en: R. Chih, *Op. cit.*, nota 16.

⁷² La Sunna, en árabe significa *vía, método, modo*, pero en su definición dentro de la Sharī'a, designa lo que haya *dicho, hecho o corroborado* el Profeta.

⁷³ R. Alleyne Nicholson (ed.), *The Kitab Al-Luma Fi L-Tasawwuf of Abu Nasr Abdallah B. Ali Al-Sarraj Al-Tusi*, (1ª ed. 1914), ed. bilingüe, series: E. J.W. Gibb Memorial, 2007, Whitefish, Kessinger Publishing, LLC; el título se refiere en primer lugar a los profetas, elegidos en razón de su infalibilidad, inspiración y misión apostólica; y, en segundo, a algunos musulmanes escogidos por su sincera devoción, altruismo y la fuerte fidelidad a los santos.

⁷⁴ M. Chodkiewicz, *Le Sceau...*, p. 71.

⁷⁵ E. Geoffroy, *Le culte des Saints au Proche-Orient...*, p. 2.

⁷⁶ En turco *Hızır* [Hizir] o [Hāzār].

identificado como profeta y confundido con numerosos personajes del Antiguo Testamento y también con otras tradiciones, como por ejemplo con el mítico San Jorge. Sus apariciones a sufíes y ulemas de todos los siglos acreditan la vitalidad de este “iniciador de santos”. Este es el caso respecto a Ibn Arabí, sobre quien ejerce como „maestro“ Hadir, Hidr o Hizir, pero siendo “un Maestro Interior Imaginario”⁷⁷, que de algún modo se encarna en los diversos personajes singulares y concretos que ejercieron alguna enseñanza sobre Ibn Arabí. Hadir o Hidr por su parte constituye una teofanía de la luz suprema, siempre en el nivel del mundo imaginario. La existencia de un maestro en la *tarika* o camino sufi es algo obligado, sin embargo, Ibn Arabí lo lleva hasta sus últimas consecuencias y hasta su más radical originalidad: la figura de un Maestro suprasensible que se manifiesta en lo visible, siendo al tiempo una teofanía.

El contexto de la leyenda y el texto coránico donde aparece la figura de Hadir lo pone en relación con Moisés; habitando el lugar de las “aguas vivas”, Hadir es poseedor de la vida eterna, las fuerzas sobrenaturales y del conocimiento esotérico⁷⁸. Según diversas interpretaciones musulmanas, sobre todo chiíes y de los alevíes de Bulgaria, Hizir (Hadir) refleja la esencia mística de Moisés, se considera la naturaleza mística de Muhammad y se identifica con Alí. El islam lo ha identificado con el Profeta Elías o con la figura de San Jorge⁷⁹. Las dos comunidades (sunníes y chiíes), hacen juramentos

⁷⁷ J. Torres Fontes, *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, vol. 2, Murcia, Ed. Universidad de Murcia y la academia Alfonso X el Sabio, 1987, p. 910.

⁷⁸ Según interpretadores del Corán, es justamente Hadir que se menciona en la sura de “La Caverna” como compañero del profeta Moisés en un viaje corto, le dona misericordia y le introduce en las ciencias. Según una leyenda, cuando Moisés dio muestras de ser el más sabio de los hombres, Dios le reveló que tiene un servidor en la Confluencia de los dos mares que es más sabio y más instruido que él y que es llamado al-Hadir. Entonces Moisés, junto al joven (fatà) que le servía, parte en busca de este hombre y de su ciencia. El joven lleva en su cesta un pez seco que tiene que volver a la vida en la Confluencia de los dos mares. Una vez allí, Moisés y su servidor se quedan dormidos sobre una roca sin saber que han llegado a su meta. El servidor ve que el pez salta al mar, dejando la huella de su paso, pero olvida decírselo. Cuando se dieron cuenta de la ausencia del pez, Moisés comprendió que esto es un signo para el encuentro de Hadir. Regresaron al lugar y allí le hallaron. Entonces Moisés y Hadir tuvieron una larga charla. En el folclore de los pueblos musulmanes, el agua en el lugar donde el pez se arrojó en el mar, se llama “agua de la vida”, revivifica a los muertos y dona inmortalidad a aquellos que la toman, N. Gramatikova, “Hidrellez, празникът на живота” [*Hădrelez, praznikăt na zhivota*] („Hidrellez, la fiesta de la vida”), ponencia presentada en búlgaro y en turco en el *Simposio Internacional “Fiestas y costumbres de Primavera en los Balcanes y en las diferentes regiones de Bulgaria”*, 4-6 de mayo, 2012, “Güneş”, Ruse; www.gunes-ruse.com.

⁷⁹ Entre palestinos y libaneses, como también entre drusos y alauíes, Hadir es identificado con San Jorge, mártir cristiano del siglo IV, cuya leyenda lo presenta matando al dragón. Los alauíes también visitan el convento de San Jorge (dayr Mar Girgis) que fue fundado en el siglo VI y se sitúa al pie del Krak de los Caballeros, en Siria. (Incluso ven en él una de las numerosas reencarnaciones divinas que incluye su doctrina esotérica.) Los musulmanes palestinos van a rezar a la iglesia de Hadir, en el pueblo que lleva el mismo nombre que se ubica cerca de Belén (Los cristianos en realidad llaman a este personaje a veces Hadir, a veces Mar Girgis); además estos participan en la fiesta cristiana que todavía tiene lugar en Lod en honor del santo. La ciudad de Lod (Ramleh, en árabe) es una ciudad en Israel que, según la tradición, alberga la tumba de San Jorge. Por otra parte, muchos musulmanes chiíes poseen un icono de San Jorge,

en su nombre, al igual que en el de Jesús (*wa haqq al-Jadr al-Ajdar* [...]), y les atribuyen el poder de curar los trastornos mentales y nerviosos. Hadir representa un punto importante de convergencia entre el cristianismo y el islam palestino. Su presencia es atestiguada también en Damasco y Alepo, pero mientras que en Irak se le identifica con Elías (Ilyas coránico⁸⁰); los sunníes sirios se limitan a ver en él al interlocutor de Moisés, y reservan a algunos santos contemporáneos el privilegio de su encuentro. Este complejo simbolismo se enfatiza por el hecho de que Hadir está en la montaña *Qaf*, uno de los polos, *qutb*, místicos, en donde termina el mundo sensible y comienza el de lo imaginario y lumínico. Su nombre árabe, Hadir, significa “verde” que es el color distintivo del islam en general⁸¹, y, en concreto, de la chí’a (dentro de este grupo, el duodécimo Imán Oculto, reside en la Isla Verde, en el centro del Mar de la Blancura).

La *walaya* para el sufí es fruto de las acciones humanas, pero sobre todo del amor divino. Se trata de un „estado“ en la progresión hacia Dios, al que el iniciado accede después de aniquilar su ego y tras apartarse de todo lo que no es Dios. Cuando el corazón del sufí se ha aficionado totalmente a Dios, los atributos divinos se reflejan en él como en un espejo. Pues tal como aparece en un hadiz recogido por Bujari, Dios dijo: “a aquel que sea enemigo de uno de Mis amigos (walí), le declararé la guerra. Mi siervo no se Me acerca sino por lo que me es más caro; es decir, las obligaciones que le impuse, y no cesa en acercarse a Mí por medio de acciones supererogatorias hasta que le amo. Amándole, Yo soy la audición por la que él oye, la vista con la que ve, la mano con la que se agarra, el pie con el que anda. Si me pide, ciertamente le daré. Si me pide

cosa impensable en el ambiente sunní. La veneración que le prestan estos pueblos está justificada por la tradición islámica que lo hace vivir en Jerusalén. Subrayamos también el vínculo de «el que ha bebido de la fuente de la vida» con los elementos acuáticos: los marineros de la costa siria le invocan en caso de tempestad.

⁸⁰ L. Massignon, “Pèlerinages populaires à Bagdad”, en: *Revue du monde musulman*, VI-XIII, décembre, (1908), Paris, Ed. Ernest Leroux, publiée par La Mission scientifique du Maroc, p. 645, según E. Geoffroy, *loc. cit.*

⁸¹ El color verde; según una tradición cultural, Muhammad lo elogió y los musulmanes creen que las almas de los mártires del islam entrarán al Paraíso bajo la forma de aves de color verde. En un hadiz se recoge un texto atribuido con cierta fiabilidad a Muhammad, en el que se dice que “el agua, el verdor y una cara hermosa” son tres cosas universalmente buenas. Se halla ya en la ordenación decretada por el califa, abbasí al-Ma’mum, cuando en 817/201 ordenó que se cambiara el color oficial negro de los abbasíes por el verde de los alidas, a los cuales se había aficionado. En algunas partes los jerifes usan el turbante verde como marca de su calidad. El origen de esta costumbre se remonta a un decreto del sultán mameluco al-Asraf, que en 1371/773 ordenó que los asraf, jerifes, añadieran a su turbante un distintivo verde con que fácilmente se los reconociera y honrara.

protección, le protegeré. No dudo en acoger el alma del creyente, que tiene aversión a la muerte, porque rechazo el maltrato”⁸².

Este es un hadiz de suma importancia para los sufíes, porque justifica la intercesión de los santos, es decir el papel que juega un *walí* en el mundo terrestre. Los actos del santo son inspirados por el mismo Dios: “La promesa de Dios consiste en que se cumpla la oración y la protección solicitada por el santo. Ello convierte a este en una fuente de ciencia y de misericordia que, al mismo tiempo, puede tornarse un castigo para aquellos que se le oponen, pues hacerlo es igual que oponerse a Dios”⁸³.

La cuestión de si el santo puede ser consciente de la propia santidad aun no está muy clara, porque mientras algunos⁸⁴ confirman ese postulado, otros lo descartan pues significaría una seguridad en la salvación, lo cual es imposible, puesto que nadie puede saber por adelantado quien estará entre los redimidos en el Día del Juicio⁸⁵. En respuesta viene la insistencia en que milagrosamente Dios puede asegurar al santo la liberación predestinada, manteniéndole en estado de firmeza espiritual y protegiéndole de la desobediencia. Aunque en la interpretación sufi el santo no es perfecto como los profetas, la fortaleza divina de la que goza es garantía de que el elegido no emprenderá el camino incorrecto, pese a que pueda permanecer en desviación temporal. En resumen, se considera que la santidad está en relación dependiente ante todo con la fe, y no con el comportamiento. De modo que, según estas reflexiones, ningún pecado salvo la falta de fe, puede causar su condenación⁸⁶.

Debemos recordar especialmente que el santo es el instrumento de Dios, porque nada en él se opone a la voluntad divina. Cuando el santo ha llegado a una tal proximidad, es Dios quien percibe y obra a través de él; por medio de Dios el santo oye los mensajes del mundo invisible, ve lo desconocido, lo oculto a los demás; por la fuerza de Dios él puede actuar sobre los seres.

De modo que la *walaya* va acompañada de poderes y de dones milagrosos que se otorgan a los santos y justifican la búsqueda de su intercesión. El poder

⁸² Sahih Bukhari, *Al-Riqaq*, 38, VIII, 131, El Cairo, Maktabat al-Mashat al-Husayni, citado en: R. Chih, *Sainteté...*, p. 83.

⁸³ D. Gril, “Doctrine et croyance”, en: Alexandre Popovic y Gilles Veinstein (eds.), *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, col. : Grand documents contemporains, Paris, Fayard, 1996, p. 125, según R. Chih, *Op. cit.*, p. 83.

⁸⁴ Kurajshi (cuyo objetivo fue cerrar la quiebra entre el sufismo y el islam; m. en 1074 d. de Cr.) y Huddjuyri.

⁸⁵ R. A. Nicholson, *Мистицизм на исляма* (tit. original: The Mystics of Islam), (en búlgaro), Sofia, Ed. Shambala, 2000, p. 130.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 131.

sobrenatural del santo proviene de la *baraka*, el influjo divino transmitido a los que están próximos a Dios, sea por iniciación mística (sufí) o por la embriaguez (*majdhub*)⁸⁷. En el islam, los que poseen la santidad son los que tienen la facultad de realizar milagros (*karamat*), tanto en vida como después de muertos, ya que no mueren, únicamente desaparecen del mundo terrenal. Son, por tanto, mediadores entre Dios y las personas, son instrumento de Dios sobre la tierra y, así, capaces de modificar las leyes naturales, de alterar el ciclo normal de las cosas. Son considerados por parte de sus discípulos y de los fieles como una fuente de la gracia, objeto de todas las oraciones y esperanzas, protección en el mundo de aquí y en el del Más allá.

No obstante, el profundo estudio de la divinidad, la realización de buenas obras, el ascetismo y la pureza moral, no hacen santo al musulmán. Él puede poseer todas o ninguna de estas cualidades, pero la única condición inmutable es la presencia de este éxtasis y entusiasmo, que es la señal exterior del “abandono” del “yo” físico. El que cae en el estado descrito es considerado *walí*, y al ser reconocido a través de sus hechos milagrosos, se venera como santo, no sólo después de su muerte, sino también en vida, aunque es frecuente que quede oculto para sí y para el mundo⁸⁸. Gracias a las repercusiones espirituales que tiene la *baraka*, el contacto con un *walí* puede desencadenar la iluminación que buscan los aspirantes. De ahí que en torno a ellos, vivos o muertos, se reúnan discípulos que esperan recibir de él algo más que una instrucción formal, ambicionando en el fondo conquistar su secreto.

La imagen musulmana del santo como hombre poseído por Dios permite un amplio empleo del término. En su uso normal, el significado tiene cobertura desde los más grandes teósofos sufíes, como Jaleddin Rumi e Ibn-Arabí, hasta aquellos que han llegado a la “santidad” tras la pérdida de la razón, por ejemplo. He aquí una descripción del *walí* expresada a través de la emoción poética de Mevlana⁸⁹:

El *walí* está, sin vino, embriagado.

El *walí*, está sin manjares, ya saciado.

El *walí* es atontado y loco.

⁸⁷ *Majdhub*: «loco en Dios», considerado irresponsable en el plan jurídico y religioso. La capacidad legal en el islam se basa en la razón (*aql*) que falta en el *majdhub*.

⁸⁸ R. A. Nickolson, *Мистицизм на исляма ...*, p. 128.

⁸⁹ Mevlana, Jalal al-din Rumi, en grafía turca que se va a utilizar: Jaleddin Mehmet Rumi, nació en 1207 en Balj, en el actual Afganistán, en aquella época pertenecía a la provincia de Jurasán, Persia. A los 37 años conoce a Shams-i Tabrizi, un derviche que le introduce en el camino místico.

El walí no come ni duerme.
El walí es, bajo el sayal, soberano.
El walí es, entre ruinas, tesoro.
El walí no es de aire ni tierra.
El walí no es de agua ni fuego.
El walí es mar sin orillas.
El walí, sin nube, llueve perlas.
El walí tiene cien lunas y cielos.
El walí tiene también cien soles.
El walí es por la realidad sapiente.
El walí no requiere doctrina del libro.
El walí está más allá de fe o su carencia.
El walí más allá está del mal y del bien.
El walí es caballero venido del nada.
El walí sobre glorioso corcel ha llegado.
¡Tú al walí busca y encuentra!⁹⁰

Pero la santidad en el islam no es propiamente una virtud. El *caballero venido de la nada* es, por otro lado, signo de la posesión de un poder real. El santo, al ser portador de la gracia divina y ser reconocido como tal, ha de actuar en medio de su comunidad: hacer prodigios, distribuir la *baraka*, interceder ante Dios por aquellos que lo invocan, pero también ante los poderosos. Debe, pues, arbitrar en los conflictos que le sean presentados.

De este modo convergen en el santo dos aspectos importantes; uno, que pertenece a la esfera de lo religioso y que tiene que ver con la proximidad a Dios (*walaya*), y el otro, que se refiere a la esfera de lo social, pues se refleja en el entorno social de su comunidad (*wilaya*).

Como se ha dicho anteriormente, la estructura doctrinal en la que se enmarca el fenómeno de la santidad islámica no es otro que el del sufismo. El sufismo o *tasawwuf*, corresponde al aspecto esotérico o interior, *batin*, del islam, en oposición clara al aspecto exotérico o exterior, *zahir*. Mientras el primero aspira a la contemplación de las realidades divinas o espirituales, el segundo se basa en la observancia de las leyes, que

⁹⁰ Verso del *Diwan-i Sams-i Tabriz* de Mevlana, según: F. M. Pareja, *La religiosidad...*, p. 405.

reflejan en el orden individual las realidades espirituales⁹¹. En palabras de Sánchez Sandoval: “el sufí interpreta a las criaturas como un espejo en el que se refleja el ser de la divinidad, como una mera apariencia”⁹². Evidentemente, este modo de interpretar el mundo es producto de la influencia de ideas neoplatónicas. El hombre por su parte, mediante el ejercicio del sufismo, “debe despojarse de dicha apariencia, de los velos materiales”, buscando la aniquilación de la personalidad, de la diferencia con lo divino. Buscando el cese del espacio y del tiempo, ha de desligarse de las cosas del mundo. Pues, el alma humana, entendida como el soplo de Dios, al instalarse en el cuerpo del hombre, habría sufrido un proceso por el cual habría perdido sus facultades y conocimientos anteriores. Esa sabiduría es la que el sufismo pretende recuperar.

“La vía o el camino del sufí, comienza con la mencionada ruptura de vínculos con este mundo. Para ello pierde todo interés por la familia, los bienes, la patria, la autoridad o la honra”⁹³. Su ideal es la indiferencia hacia la existencia o inexistencia de las cosas y el aislamiento personal. Así se limita únicamente a cumplir con los preceptos y los deberes religiosos. Este peregrinaje en búsqueda de la divinidad es un camino ascendente de continuo crecimiento interior. En él, el alma atraviesa una serie de estados o moradas. En su afán de purificar el corazón, el sufí se empeña en descorrer el último velo, que es el de la personalidad, intentando desvanecerla⁹⁴.

Fiel a esta idea fundamental, el sufí, para expresar su experiencia mediante el lenguaje que es limitado, recurrirá a modos ya existentes en la literatura árabe, como la poesía erótica, por ejemplo, pero plegados a sus necesidades y utilizados por tanto a lo divino. De esta forma, en palabras de Ibn Arabí [...] *es Dios quien a todo amante se le manifiesta, bajo el velo de su amada, a la cual no adoraría si en ella no se representase la divinidad* [...] ⁹⁵, como también [...] *sólo los místicos entienden que en sus epitalamios y canciones galantes hablan siempre de Dios, única hermosura real digna de ser amada, oculta tras el cendal de las formas corpóreas* ⁹⁶. De este modo, toda la gama del estado amoroso; el mal de amores, la languidez, la melancolía o el arrobamiento y exaltación, será empleada por el sufí en una exégesis metafísica con el fin de describir los aspectos más elevados de la vida contemplativa.

⁹¹ T. Burckhardt, *Esoterismo islámico*, Madrid, Ed. Taurus, 1980, p. 15, según: J. J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, p. 76.

⁹² J. J. Sánchez Sandoval, *loc. cit.*

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ F. M. Pareja, *Op. cit.*, p. 295.

⁹⁵ M. Asín Palacios, *Op. cit.*, p. 245.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 246

Para ponerse en disposición de recibir a Dios, el sufí utiliza el *dhikr*, la repetición del nombre de Dios u otro tipo de jaculatorias, ya que por sus propios medios no puede llegar más lejos. Mediante este método se consigue un estado de arrobamiento iluminativo, en el que puede llegar a recibir las luces de la verdad⁹⁷. El propio término que se utiliza para referirse a la mención de Dios, la propia mención y la técnica empleada designan el modo en que el sufí ora. Oración que se encuentra apoyada en el Corán, donde en numerosas ocasiones se invita a esta mención del nombre de Dios (C. II, 40, “[...] ¡Recordad la gracia que os dispensé [...]!”; XXXIII: 41, “¡Creyentes! ¡Recordad mucho a Dios!”)⁹⁸.

Según Al-Gazzali, la finalidad del rito es precisamente desprenderse del mundo y acercarse a Dios⁹⁹. Mediante el *dhikr*, invocación e invocado se unen para retornar al centro, al origen, que es la pura interioridad, allí donde se produce la unión con Dios. Dicho de otro modo, donde se accede a la santidad.

La doctrina sufí es una doctrina esotérica, que se basa en la transmisión de maestro a discípulo, que los sufíes hacen remontar hasta el Profeta, como hemos observado más arriba. A través de los teóricos, el sufismo pasa a convertirse en ciencia, pero ante todo es una experiencia previa de una prolongada convivencia del neófito con el maestro para el indispensable aprendizaje. El maestro sufí no sólo transmite una serie de conocimientos de orden intelectual, característica fundamental que diferencia al sufí del místico cristiano, sino que es también depositario de una influencia espiritual, la llamada *baraka*. Por ese motivo el sufí no puede recurrir a ser autodidacta o anacoreta, ya que su realización pasa por la vida en sociedad y por la hermandad con compañeros espirituales. La proximidad necesaria al maestro está en el origen de la aparición de las cofradías.

El fenómeno mismo de la santidad musulmana es anterior al discurso religioso sobre ella, que se inicia con la figura de Hakim at-Tirmidi en el siglo IX, cuando el término *walaya* comienza a aparecer en el vocabulario sufí. En los inicios del fenómeno, no se puede hablar de una concepción del santo marcada por características definidas, ni tampoco se puede excluir el hecho de una estrecha relación entre los conceptos de profecía y santidad, sin una clara distinción entre ambos.

⁹⁷ J. J. Sánchez Sandoval, *Ibid.*, p. 78.

⁹⁸ Según la 5ª edición de J. Cortés, *El sagrado Corán*, Barcelona, 1995.

⁹⁹ Véase: J. J. Sánchez Sandoval, *ibídem*.

Fue Ibn Arabí quien realizó una síntesis de este concepto, estableciendo las nociones fundamentales y utilizando un vocabulario al que recurrirán los hagiólogos posteriores. Para el Sheikh *al-akbar* lo fundamental de la condición del *walí* es su facultad de encontrarse próximo a Dios¹⁰⁰. El objetivo del camino del sufi no es otro que el de esa aproximación, cuyo objetivo, a su vez, es la restitución de la semejanza con Dios. Una vez lograda esa proximidad y semejanza, el *walí* se vuelve hacia los hombres para dirigirlos y guiarlos, convirtiéndose de esa manera en un *istmo*, *barzah*, entre éstos y Dios.

La sabiduría pues será el elemento constitutivo de la *walaya*, pero una sabiduría que es de alguna manera ciencia infusa, un conocimiento basado en la revelación, otorgado por la divinidad. Por lo tanto y a diferencia de lo que ocurre con un experto en la ley musulmana, cuya ciencia desaparece a su muerte, pues va unida a su ego, “el santo en cambio no perece puesto que tiene su origen y su fin en Dios”¹⁰¹, “el viviente, y su influencia espiritual, *baraka*, atraviesan los siglos”¹⁰².

Dicha influencia espiritual, la *baraka*, designa una especie de carisma divino que se revela en las fuentes, en los árboles, en las tumbas, en la naturaleza y en las personas. “Es un carisma de márgenes inciertos, que fluye, que puede acumularse o perderse, que se transmite”¹⁰³. Por la presencia de *baraka* es por lo que se reconoce a los hombres santos, que la poseen y tienen a su vez el poder de transmitirla a los creyentes que peregrinan a su tumba o a los discípulos. A través de las visitas que se hacen (*ziyarat*), acompañadas de ofrendas o de promesas es como se realiza el culto al santo, buscando con ello también un acercamiento a la santidad, a la *baraka* que este posee. En la conmemoración de la festividad (*mawlid*) del santo es cuando dicha *baraka* es más abundante.

El peregrinaje es el lugar-momento donde se reafirman las funciones del santo, de hecho los musulmanes piensan que la “baraka” se extiende en el tiempo y el lugar de su “mawlid”. Hay que impregnarse lo más posible de su fluido mágico

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.80.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰² É. Geoffroy, “La mort du saint en Islam”, *Revue de l'Histoire des Religions*, (1998), vol. 215, N° 1: “Les voies de la sainteté dans l’islam et le christianisme”, Paris, Ed. Presses Universitaires de France, p. 21, según: J. J. Sánchez Sandoval, *loc. cit.*

¹⁰³ *Ibidem.*

*para poder prosperar en el resto del año. Esta “baraka” impregna a las personas, a los lugares y también a las cosas, a los animales y a los vegetales*¹⁰⁴.

En fin, no sólo la poseen los awliya, sino que emana de determinados lugares, está en el agua, es abundante en determinados momentos y fechas, se destila de ciertos árboles, se conjura con ciertas palabras, etc. Hay todo un saber popular sobre la *baraka*, legitimado por la referencia a ella en el Corán. Pero, sin duda, los santos son los máximos administradores de esa energía capaz de sanar, proporcionar fecundidad a las mujeres estériles, precipitar la lluvia en medio de la sequía, exorcizar demonios, atraer la fortuna, y un sin fin de bondades que el pueblo llano busca junto a los awlíya, tanto vivos como muertos.

A parte de poder ser transmitida, la *baraka* puede ser poseída por los propios descendientes de los hombres santos. Esto explica la existencia de linajes de santos y además la importancia que los jarifes (descendientes de Muhammad) cobran en distintos lugares y momentos de la historia¹⁰⁵.

En el islam, los caminos o modos por los que un santo termina siendo sacralizado pueden ser muy diversos. El santo es venerado por las masas populares tras haber dado pruebas de religiosidad, pacifismo, generosidad, hospitalidad, prosperidad y la imprescindible facultad de realizar milagros. Por otra parte, aparece la vía iniciática, institucionalizada por las órdenes sufíes, donde la *baraka* pasa de maestro a discípulo. Por último termina imponiéndose la vía genealógica, por la que los descendientes del santo accederán a la mencionada *baraka* gracias a sus lazos familiares.

Si acudimos a la tipología de la santidad establecida por Ibn Arabí, la primera de sus clasificaciones toma como base la imitación del profeta Muhammad, considerado como el hombre perfecto, *al-insan al-kamil*¹⁰⁶. Cada profeta es un Logos de Allah, pero el Logos que encabeza la jerarquía de los profetas es Muhammad. A partir de esa idea, a través de la mediación del Profeta, los santos reciben la herencia de algún profeta anteislámico, determinando el tipo de *walaya*.

Ibn Arabí expone la opinión de que todos los profetas tienen la *walaya*, amistad, con Allah, y que esa *walaya* es la categoría superior a la *nubuwa*, el don de profecía.

¹⁰⁴ C. Mayeur-Jaouen, “Saints coptes et saints musulmans de l’Égypte du XXe siècle”, *Revue de l’Histoire des Religions*, (1998), vol. 215, N° 1: “Les voies de la sainteté dans l’islam et le christianisme”, Paris, Ed. Presses Universitaires de France, p. 147, según R. Chih, *Op. cit.*, p. 84.

¹⁰⁵ F. Rodríguez Mediano, *Religiosidad en al-Andalus...*, p. 158.

¹⁰⁶ El primer Intelecto, principio creador, es la *al-Haqiqat al Muhammadiyya*, la realidad de Muhammad. Este principio halla su plena manifestación en *al-insan al-kamil*, el hombre perfecto. El *insan al-kamil* es miniatura de la realidad, es la causa del universo.

Todos los profetas y *awliya*, amigos de Allah, son manifestaciones de la *haqiqat al-Muhammadiyah*, y el Muhammad histórico es superior a todos los demás profetas por virtud de su dignidad de “sello de los profetas”, *Hatim al-anbiya*. El mismo autor, menciona que hay también un “sello de los *awliya*” (*Hatim al-awliya*), y según Pareja, de varios pasajes de Ibn Arabí se puede deducir que éste se atribuye a sí mismo dicha distinción¹⁰⁷.

El otro aspecto de los “amigos de Dios”, es la dimensión social o, dicho de otra manera, terrenal; la ya mencionada *wilaya*. Para Weinstein y Bell¹⁰⁸ la piedad es una herramienta que los investigadores pueden usar para asomarse a las normas sociales. Para esos autores, la santidad es un concepto dinámico, condicionado por la sociedad sobre la cual actúa y de la cual forma parte. Así, conciben el acercamiento del santo hacia Dios como algo activo.

Las “dos esferas de la santidad”, que estos autores identifican en relación con el cristianismo, en el terreno de la piedad y el misticismo, se expresan por medio de obras doctrinales, por una parte, y, por otra, en la realización de milagros; lo que es propio de los santos, y estas dos mismas vías las hallamos de modo muy semejante entre los santos musulmanes.

En la santidad musulmana, esos conceptos, como se ha dicho, quedan expresados mediante los términos *walaya*, santidad como cercanía metafísica a Dios, y *wilaya*, santidad como ejercicio de poder y autoridad en la tierra.

Existe una relación directa entre la santidad religiosa y la excelencia de un espacio tanto social como geográfico. De tal modo que el santo en el islam ha de hacerse con un lugar en donde sea reconocido legítimamente como tal. Este hecho lo distingue del santo cristiano. Los relatos hagiográficos muestran que la calidad de un territorio está en relación con la importancia de lo sagrado que en ella se manifiesta; *allí donde el nombre de Dios es el más presente se encuentra la mejor de las tierras*¹⁰⁹. Ese arraigo de la presencia divina es una prueba de la existencia de lo sagrado. Por tanto, toda zona poblada necesita un patrón espiritual y no un soberano temporal. La tradición oral recoge la instalación de este „patrón-santo“ en su nuevo entorno como una transacción de éste con los habitantes del lugar, donde el grupo se convierte en testigo

¹⁰⁷ F. M. Pareja, *La religiosidad...*, p. 401.

¹⁰⁸ D. Weinstein y R. M. Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom. 1000-1700*, Chicago/Londres, Ed. University of Chicago Press, 1982, p. 6, según J. J. Sánchez Sandoval, *Op.cit.*, pp. 24-25.

¹⁰⁹ J. J. Sánchez Sandoval, *Op.cit.*, p. 83.

de los dones y virtudes atesoradas por el santo, aportando de esta manera legitimidad al entorno, sea esta buscada o no.

Las peregrinaciones ligadas al culto del santo crean un espacio colectivo, espacio del intercambio social, protegido por la santidad del lugar. En algunos casos, dicha santidad, o la seguridad que inspira, hacen de la sede de la *zawiya* el lugar idóneo para el depósito de bienes y su protección. En ocasiones la *zawiya*, (o *zawiye* en el contexto balcánico) es también un centro de enseñanza, un centro curativo donde habitualmente se practica la medicina popular, basada en remedios naturales, pero que admite una dimensión mágica que obra por medio de amuletos y talismanes.

El cementerio de la *zawiye*, bendecido con la *baraka* del santo, será también utilizado por las poblaciones cercanas. La ausencia de una jurisdicción canónica que sancione la santidad, que autorice las formas de devoción que crea, ha dejado el campo abierto a numerosas opiniones y puntos de vista sobre la ortodoxia de estas prácticas, así como acerca de la naturaleza de los milagros, por lo cual desde muy temprano la figura del santo ha estado sujeta a numerosas críticas¹¹⁰.

Muy frecuente, este tipo de cultos han padecido la acusación de innovación pecaminosa por parte de entendidos como Ibn al-Yawzi (m. 1200). Para este tradicionalista, grandes santos sufíes como al-Misri, al-Hawari, Sahl Tustari, al-Nuri y el famoso al-Hallay, son reprensibles, lo que significa así mismo el rechazo a la ciencia recibida directamente de Dios, sin intermediarios.

Ibn Taymiyya (m. 1328), por su parte, considera la mediación de los santos o de los profetas como una forma de politeísmo, y las visitas a sus tumbas, en su opinión, imitan a las prácticas cristianas. Sin embargo y pese a este rechazo, los santos no dejan de tener sus seguidores y devotos, quienes, por otro lado, constituyen la mencionada *wilaya*. El hombre leal a Allah, con atributos taumatúrgicos de mediador entre Dios y la gente, responde a la necesidad de las mediaciones y llena el abismo intransitable entre el hombre y la divinidad.

Pero el islam ortodoxo no se opone tanto a la imagen del santo-taumaturgo, cuanto a las prácticas que se realizan en relación con la peregrinación a los santuarios,

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 41; veanse al respecto: M. Gaborieau, "Le culte des saints musulmans en tant que rituel: controverses juridiques / The Cult of Moslem Saints as a Ritual: juridical Disputations", en: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, ed. especial : "Oubli et remémoration des rites: histoire d'une répugnance", vol. 85, N° 1, janvier- mars (1994), Paris, Eds. de l'EHESS, CNRS, pp. 85-98; N. H. Olesen, *Culte de saints et Pèlerinages chez Ibn Taymiyya*, Paris, Librairie orientale Paul Geuthner, 1991, serie: Bibliothèque d'études islamique, 16; M. Umar Memon, *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion*, La Haya, Mouton, serie: Religion and society, 1, 1976.

las ofrendas y los sacrificios. El culto se une a ritos indudablemente paganos, de los cuales, actualmente pueden dar testimonio, por ejemplo, las prácticas rituales de los musulmanes heterodoxos de Bulgaria, que siguen observándose en el “Demir Babá tekke”¹¹¹, en el santuario de su *walí*, *peygámber* o amigo de Dios, Demir baba, „el Padre de Hierro”¹¹² (p. ej.: el acostarse sobre la roca del tekke para apropiarse de la “walaya”, el hecho de atarse la ropa a las ramas de los árboles en la zona, la toma del barro del sepulcro, la toma de las aguas curativas en las concavidades de las piedras, consideradas huellas del santo, etc., fig. N° 116). La propia explicación de los devotos señala a la idea de lograr bienestar social, de este modo el antiguo significado queda oculto para el pensamiento conceptual, pero cuidadosamente salvaguardado por el ritual “actuación-deber”¹¹³.

En el periodo de la “implantación” del islam entre la población de regiones “marginales”, las órdenes y sus movimientos estuvieron entre los factores más poderosos que “acabaron” con las creencias y rituales no islámicos, registrándolos como musulmanes. La absorción de ideologías locales de tipo pagano, como la práctica de la visita de santuarios, que han funcionado durante milenios en una región determinada donde se daba culto a dioses distintos, se observa en todo el mundo islámico, de Indonesia y el lejano Oriente hasta África y Europa. Al mismo tiempo, el criterio fundamental de pertenencia al mundo espiritual del islam es la propia conciencia del pueblo. Estos rituales, sin embargo, no son excesivamente reprimidos, en el caso de Bulgaria y de los Balcanes en general, pues contribuyeron positivamente a los fines del imperio otomano. La persecución cruel contra los *kāzālbashíes* (musulmanes heterodoxos que siguen esas prácticas) en Asia Menor y en los Balcanes decae en su

¹¹¹ *Tekke*, del turco, su primer significado es „comedor”, algunos de ellos (como el de Demir baba) funcionaban en el principio como alberges que acogían gratuitamente a los viajeros y les proporcionaban la comida para varios días. Es un complejo de culto musulmán, que incluye un edificio: *turbe* (*türbe* o *tulbe*, de turco, „sepulcro”) en el que se ubica la tumba del santo; en este trabajo el término será empleado para designar los sepulcros objeto de culto para los musulmanes heterodoxos destinado a la veneración de su patrono, cuyo *turbe* se considera su casa.

¹¹² Del turco, “demir”, hierro, “babá”, jerarca, cabeza, líder, patriarca, dirigente, patrón, de una secta de derviches, también, “babá”, del árabe es puerta.

¹¹³ Demir baba es uno de los santos más venerados entre los *kāzālbashíes* en Bulgaria. Su turbe con monasterio está situado en la región de *Deliorman*, el nombre con el que se llamaba a la turca la región noreste de Bulgaria, en traducción “Bosque salvaje”, en búlgaro “*Ludogórie*”. La asociación del significado del nombre del lugar que activa la imagen de extensos bosques, sequía, banditos en los caminos y de compacta población turca, es legado de finales del siglo XIX, cuando la zona realmente estaba peligrosa y fue abandonada por los búlgaros hasta los principios del siglo XX, cuando allí emigran los cristianos de las montañas. Hoy día sigue funcionando como lugar santo de culto mixto, pero también punto turístico por la preciosa naturaleza que le rodea. En la misma región reconocida como una reserva histórica bajo el nombre “Sboryanovo” se halla la tumba tracia (s. IV) de características únicas, proclamada patrimonio histórico bajo la tutela de UNESCO (figs. N° 7, 8).

ímpetu, hasta tal punto que estos han podido llevar una existencia mucho más tranquila que la de sus correligionarios de las fronteras del imperio Safaví, por ejemplo.

2. La santidad en el cristianismo: vocación para todos.

Sólo la idea correcta de la santidad puede salvar a nuestro mundo.
Juan Zizioulas

A diferencia de la consideración musulmana de que la santidad puede ser hereditaria entre maestro y discípulo, según la doctrina cristiana, todos los seres humanos son llamados a la santidad, es decir se trata de una vocación. En este sentido la santidad no es algo únicamente para los elegidos, sino algo alcanzable por todos.

Desde sus orígenes, la Iglesia afirma, siguiendo la tradición judaica, que sólo Dios es santo. Sin embargo, mediante el bautismo y el ingreso en la comunidad que conlleva, los cristianos se unen al Santo y, al tiempo, son llamados a la santidad, que se considera una vocación universal. El apóstol Pablo designaba como santos a los cristianos que vivían en una ciudad determinada¹¹⁴, entendiendo la santidad como el estado de comunión con Dios en la Iglesia¹¹⁵ por medio del bautismo. Pero, poco a poco, la noción de santo se irá ampliando y numerosas personalidades locales de la Iglesia antigua y de las nuevas poblaciones cristianizadas adquirirán reputación de santidad.

En una entrevista en la revista católica *Esprit et Vie*, en relación con la “glorificación”, por el patriarca ecuménico de Estambul, de cinco santos ortodoxos (que habían pasado parte de su vida en Europa Occidental), el Padre Job Getcha¹¹⁶ decía que no es que “la Iglesia ortodoxa fabrique santos”, sino que “la santidad es el fin, la dirección, el sentido de la vida cristiana” en general¹¹⁷. El cristiano “vive en la Iglesia”

¹¹⁴ Pablo, apóstol de Jesucristo por la voluntad de Dios, a los santos y fieles en Cristo Jesús que están en Efeso (Efe1:1).

¹¹⁵ En la Biblia, la palabra siempre se refiere a un grupo de personas, nunca a un edificio; la iglesia universalmente es el cuerpo de todas las personas salvas en todas partes (Mat 16:18; Efe 5:22-25; Hch 2:47).

¹¹⁶ El Archimandrita Job Getcha (n. 1974) es monje ortodoxo canadiense, de origen ucraniano. Es profesor en el Instituto de Estudios Avanzados en teología ortodoxa en el Centro ortodoxo del Patriarcado Ecuménico de Chambésy, Ginebra, el Instituto católico de París, y el Instituto de “San Sergio” de París. Es autor de una tesis doctoral sobre la reforma litúrgica de Cipriano Tsamblak, nacido (acerca del 1330) en Târnovo (Bulgaria): J. Getcha, *La réforme liturgique du métropolitain Cyprien de Kiev. L'introduction du typikon sabaïte dans l'office divin*, Bartolomé de Constantinople (ed.), introducción: R. F. Taft, París, Ed. Cerf, 2010.

¹¹⁷ J. Getcha, “La canonisation des saints dans l'Église orthodoxe”, *Esprit et Vie*, Revue catholique de formation permanente, Ed. Cerf, (2004), http://www.esprit-et-vie.com/breve.php?id_breve=289.

que de por sí es santa, y es ungido con el crisma que supone la recepción de los dones del Espíritu Santo, respondiendo así a la llamada de Dios, repetida múltiples veces ya en el Antiguo Testamento: “seréis santos porque yo soy santo” (Lev 11: 44-45; 19:1; 20:7; 20:26).

Esa misma vocación la repite el apóstol Pedro en su primera epístola: “Más bien así como el que os ha llamado es santo, así también vosotros sed santos en toda vuestra conducta, como dice la Escritura: *Seréis santos, porque santo soy yo* (1P 1:16). De la misma llamada habla san Pablo dirigiéndose en su primera epístola a la iglesia de los corintios: “a los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos con todos los que en cualquier lugar invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo” (1Co 1:2).

Aunque la santidad es una vocación para todos los creyentes, la Iglesia reconoce sin embargo que ciertos hombres y ciertas mujeres han llevado una vida ejemplar, por lo que los considera de manera especial como ejemplos a seguir y los venera.

Ya antes de la venida de Cristo, el pueblo de Israel veneraba a sus santos, a sus justos¹¹⁸. Por otra parte, a finales del siglo IV d. C., las tumbas de Job, de Jefté, la gruta de Elías, el emplazamiento de la casa de Abraham, el pozo de Jacob, y otros lugares santos se convirtieron en objeto de peregrinación.

Para los cristianos, los santos forman la llamada *Iglesia triunfante* e interceden ante Dios por los vivos y por los difuntos. Todos ellos, incluso los que no han sido oficialmente reconocidos como tales, tienen su festividad conjunta en el Día de Todos los Santos - que se celebra el 1 de noviembre entre los católicos, y entre los ortodoxos, el primer domingo después de Pentecostés, según su calendario - lo que representa que, más allá del número de personas canonizadas, hay abundantes cristianos e incluso no cristianos en sentido estricto, como Abraham, Moisés, David, Job, que han alcanzado el ideal de *comunidad con Dios*.

La Iglesia Ortodoxa, por su parte, no conoce el proceso de canonización y santificación que se da en el catolicismo, ni contabiliza y refrenda el número de milagros para que alguien sea proclamado santo. Sin embargo, el término *bienaventurado* es la palabra con la que se designa al santo. La santidad es entendida como una forma de *participación en la vida de Cristo*, y los santos son llamados así en la medida en que son *crístóforos*, es decir, suficientemente obedientes a la figura de Cristo como para representar fielmente su imagen, ser su icono.

¹¹⁸ Lo testimonia el libro de los Macabeos (2 Macab15:24) donde se refiere al “pueblo santo”.

En una lección pública, el metropolitano de Pérgamos (ac. Bergama, en Turquía) Juan Zizioulas, esclarece que la santidad y el Reino de Dios¹¹⁹ se identifican y explican mutuamente¹²⁰. La theosis no es otra cosa que la participación en la gloria y la santidad de Dios y Su Reino. Sin participar en la santidad de Dios, cualquier santificación es inconcebible.

La venida del Reino de Dios está vinculada en el Nuevo Testamento al envío del Espíritu Santo (Hch 2:17), por lo cual no es casual que los Padres de la Iglesia relacionen al Espíritu Santo con la consagración del mundo, precisamente porque el Espíritu Santo trae al mundo el reino divino, es decir santifica el mundo.

Así pues, los santos y la theosis, deben ser vistos en el marco constituido por la relación: Santidad - Reino de Dios - Espíritu Santo - Iglesia - Eucaristía. Fuera de esta relación, según la visión ortodoxa, la santidad no existe.

Si aplicamos este modo de comprensión de la santidad a los "amigos de Allah" en el islam, no podemos denominarlos con el calificativo de santos, pues los conceptos teológicos que subyacen a la idea de santidad son muy diferentes.

San Máximo, el Confesor, considera el Reino de Dios y la theosis de los santos como una eterna "Liturgia" que no cesa, e interpreta que esa liturgia es un icono (representación) del Reino divino en el tiempo y el espacio. Según explica el mismo, La Santa Eucaristía convierte a los dignos participantes en ella en dioses por la gracia divina, debido a la presencia total de Dios en ellos. Por lo tanto, los santos, en la medida en que participan dignamente en la Eucaristía, se convierten en dioses por la gracia divina y representan el Reino de Dios.

En el islam en cambio, los hombres, considerados por sus devotos como santos, no están en la misma relación con su Creador, no se "convierten en dioses" ni "representan al Reino de Dios", puesto que no participan de ese mismo concepto de pertenencia a la Iglesia ni a su liturgia.

Con el fin de esclarecer lo dicho, al hablar de la representación de la Iglesia o del "icono del Reino divino", es necesario añadir que las imágenes de los santos que los

¹¹⁹ El Reino de Dios se refiere a la iglesia que es llamada: "La iglesia de Cristo o de Dios", "La casa o familia de Dios", "El Reino de Cristo" (Col 1:13; Mat 16:18-19; Apoc 1:9; Heb 12:28), "El cuerpo de Cristo".

¹²⁰ Metropolitano de Pérgamo Juan Zizioulas, „Светостта като изображение на Царството Божие“ (La santidad como imagen del Reino de Dios”), en: *Обожението на светите като икона на Царството Божие* („La theosis de los santos como iconos del Reino de Dios”), la lección fue leída en griego el 2 de diciembre del 1988, en el Editorial "Casa Akritas", traducción en búlgaro: B. Avramov, , publicado en 2011, 3/29, Sitio oficial del Santo Sínodo de la Iglesia ortodoxa búlgara y El Patriarcado búlgaro, <http://bg-patriarshia.bg/reflections.php?id=208>.

cristianos ortodoxos pintan sobre los iconos, no son imágenes de su aspecto histórico, por lo tanto no tienen valor documental, sino que representan una visión metafísica. Es decir, aparecen tal como serán en el futuro escatológico; “bañados en la luz no creada y la gloria de Cristo”.

La diferencia entre el icono y el reino de Dios se basa en las palabras del apóstol Pablo: *Pero nosotros llevamos ese tesoro en recipientes de barro, para que se vea bien que este poder extraordinario no procede de nosotros, sino de Dios* (2Cor 4:7), como también en (1Cor 13:12): *Ahora vemos a través de un espejo, oscuramente; mas entonces (en el Reino) veremos cara a cara*. Dicho de otro modo, todo lo que es santo, independientemente de que sea objeto o persona, en el estado presente de la Iglesia es frágil como “recipiente de barro”, a causa de los poderes del mal, que todavía están vigentes en la historia.

Según esta interpretación eclesial, la Santidad es todavía “enigmática”, sujeta a la incompreensión, a la sospecha y a la negación, algo como un espejo oscuro, que vive en la espera de la comprensión total a la luz divina.

Los santos actuales, en las palabras de Ziziulas, *viven en una constante esperanza del Reino de Dios*. No entienden la santidad como la acción moral o la dignidad personal, sino que, excluyéndose a sí mismos, miran a todos los seres humanos como futuros habitantes del Reino de Dios, y, por tanto como a santos. *En el pecador, los santos ven un posible santo, pues, puede que sea como aquel ladrón de la cruz por ejemplo, que obtuvo el Reino de Dios*¹²¹. Cuanto más sean conscientes los santos de que son iconos de “lo que vendrá”, tanto más traspasan su santidad fuera de sí, tal como señala San Basilio, el Grande, “para que pase al prototipo”, desarrollando y experimentando estos una especie de humildad que no es psicológica sino ontológica, que no se basa en sus sentimientos, sino en la verdad de que su santidad es un icono-imagen que participa en la realidad y lleva hacia el prototipo, el Único Santo¹²². Al igual que cuando el obispo entra en la Divina Liturgia como un icono de Cristo, es recibido por el pueblo con reverencia, que canta: *Venid, adoremos y postrémonos ante Cristo*, y luego añade: *¡Oh Hijo de Dios, resucitado de entre los muertos! ¡Salva a los que te cantamos! Aleluya*¹²³, de modo que la adoración se traspasa de la imagen al prototipo.

¹²¹ Metropolitano Juan Ziziulas, *Обожению..., loc. cit.*

¹²² Véase *San Basilio el Grande. El Tesoro Espiritual*, L. Glínka, Buenos Aires, Ed. Lumen, 1993.

¹²³ En los días de semana, “¡Oh Hijo de Dios, admirable en tus santos...!”, véase: *Divina Liturgia de San Juan Crisóstomo*. La celebración de la Eucaristía según el Rito Bizantino, el más ampliamente seguido en

“Este es el gran misterio del icono. Esto es el inicio de nuestra vida. Sin esa cualidad, la santidad en la historia es imposible y siempre es demoníaca”¹²⁴.

Para concluir, la santidad en su sentido teológico ortodoxo, no se identifica con la conducta moral ni con la vida ascética ni con la experiencia sobrenatural. Tampoco se halla fuera de la Iglesia ni fuera de Cristo.

En su naturaleza, la santidad es una cualidad perteneciente sólo a Dios y los santos no disponen de una santidad “suya”, sino que participan en la santidad de Dios, de acuerdo a la medida de sus designios.

Por lo tanto, la santidad se da por Dios como una mera participación en Su vida. En este punto parece que tenemos una concordancia con el concepto de la santidad musulmana, *walaya*, pues según la enseñanza sufi, los *awliya* heredan a los *anbiya*, sólo por la intermediación del Profeta quien por su parte, ha tenido dicha participación.

No obstante, en la doctrina cristiana, esto sucede sólo con Cristo que se santifica a sí mismo por nosotros y transmite su santidad especialmente en la Eucaristía; (2Cor 7:1; 1Jn 3:3,4:17; 1Ts 4:7; 2 Tim 2:21; Is 57:15): “la santidad pertenece a lo que ha sido elegido o apartado por Dios”, pero en otros versículos (1Cor 1:2; Rm 1:7,8:27) vemos que Dios llama santos a todas sus criaturas: “El santuario de Dios es sagrado, y vosotros sois ese santuario” (1 Cor. 3:17), como figura en las versiones más antiguas de la Biblia, porque dice, “llamados santos”; en las nuevas versiones “llamados (a ser) santos”; la introducción de ese “*a ser*”, cambia en buena medida el sentido y la interpretación.

Es decir, Dios considera santos a sus hijos¹²⁵ a través de Su Hijo Jesús. Jesús, según la doctrina cristiana, es el Santo que santifica a todos aquellos que se acercan a Él, porque predicó a todos y a cada uno de sus discípulos, cualquiera que fuese su condición, la santidad de vida, de la que Él es iniciador y consumidor¹²⁶:

[...] *Quedan, pues, invitados y aun obligados todos los cristianos a buscar intensamente la santidad y la perfección dentro de su estado* (Mt 5:48).

las Iglesias del Oriente, presentada por Mons. J. López Martín, obispo de León, 2006, Edición digital Avro Net en línea.

¹²⁴ Metropolitano Juan Zizioulas, *Обожению..., loc. cit.*

¹²⁵ Los miembros individuales de la iglesia son llamados: discípulos (Hch 11:26; 20:7; 8:2; 9:1), hijos de Dios (2 Cor 6:16-18; 1 Jn 3:2), y cristianos (Hch 11:26; 26:28; 1 Ped 4:16).

¹²⁶ Concilio Ecuménico Vaticano II, *Constitución Dogmática LUMEN GENTIUM sobre la Iglesia*, pp. 40, 42, según: „Santidad“, www.corazones.org, <http://www.corazones.org/diccionario/santidad.htm>.

La santidad se distribuye a través del Espíritu Santo, que es el Espíritu de santificación, y esta es la función que la providencia divina le asigna. Por lo tanto, la santidad se expresa como una imagen del Reino; los santos son imágenes de santidad. Cuanto más verdaderos son los santos tanto más remiten hacia el prototipo, rechazando la gloria para sí mismos y otorgándosela solamente a Dios.

Únicamente bajo estas condiciones, concluye el Metropolitano Juan Ziziulas, los santos son divinizados y participan en la Gloria de Dios, que es quien les glorifica:

Esta gloria a menudo brilla y se nos presenta como signos o prodigios. Todos ellos son actos de Dios y suceden cuando Él lo quiere, pero también hay santos que no son de nuestro conocimiento. Tal vez muchos de ellos optaron por no vivir entre nosotros y no destacar por su santidad. Por eso no limitamos la santidad sólo a los santos que Dios nos ha revelado, glorificándolos de modo evidente. Nuestra iglesia, sabiamente, estableció la fiesta de “Todos los santos” conocidos y desconocidos para nosotros.

Según ese discurso, sólo con la venida del Reino de Dios se descubrirá toda la congregación de los santos¹²⁷. Ello significa que no podemos llegar a obtener una definición exacta de quién es santo ni a conocer a todos aquellos que entren en ella. No se necesita, pues, de ningún lugar especial o método para llegar a ser santo.

Este punto resulta de sumo interés para nuestro objeto de investigación, el fenómeno que llamaremos “el santo de todos”.

Pero lo que se requiere, como remata Ziziulas: *es vaciarnos, lo que podamos, de la autosuficiencia, de la autoglorificación- que no es fácil teniendo en cuenta que la raíz de todas las pasiones es el amor propio- y así glorificar a Dios en nuestro cuerpo y en nuestro espíritu, y participar en la Santidad que Dios nos da en el Cuerpo y la Sangre de Su Hijo*¹²⁸.

Recordaremos que el enfoque de este trabajo no se centra en lo que diferencia ambas religiones, sino más bien en aquello que de común tienen entre sí. Así es como encontramos una enorme similitud entre el santo cristiano y el santo islámico que comparten los poderes que se les han otorgado, las virtudes que se les reconocen, las formas en que se les rinde culto, pero sobre todo comparten su carácter de

¹²⁷ Metropolitano Juan Ziziulas, *Обожению...*, loc. cit.

¹²⁸ *Ibidem*.

intermediarios entre Dios y los hombres, como dice Cornell: “If a *wali Allah* looks like a saint, and speaks like a saint, why not call him a saint?”¹²⁹.

3. El culto a los santos en el contexto bizantino y cristiano en general.

*Como confesamos que, debemos hacer homenaje sólo a Dios y que únicamente le servimos a Él (Ley seg. 6:13; Mat. 4:10) nosotros, los cristianos ortodoxos damos culto también a los ángeles, a los santos y les dirigimos plegarias. Esto, no sólo no transgrede el Primer Mandamiento, sino que está en pleno acuerdo. Venerando a los ángeles y los santos, nosotros veneramos la gracia Divina, la que habita y actúa en ellos, y mendigamos por su mediación la ayuda de Dios. La devoción por los ángeles y los santos pudiera estar en desacuerdo con el Primer Mandamiento solamente si hubiéramos venerado a los ángeles santos y a los que alaban a Dios y si los considerásemos seres independientes de Dios que actúan con su propia fuerza. Pero, nosotros les veneramos **sólo como amigos de Dios, como intercesores por nosotros delante de Dios**, y les rogamos no porque ellos con su propia fuerza nos puedan ayudar, sino metafóricamente dicho, están más cerca que nosotros de Dios, y por su pureza moral pueden pedir por nosotros a Él, piedades distintas. El honor que rendimos a los ángeles y los santos, en realidad se refiere a Dios, a Quien alaban con su vida*¹³⁰.

El culto a los santos, en la ortodoxia cristiana actualmente, se considera ligado a la tradición eclesiástica de la que dan testimonio las vidas e iconos de los santos, las oraciones y los sermones. La “comunicación” entre el hombre y la santidad ha fluido durante siglos en los distintos pueblos ortodoxos, en distintas formas peculiares, marcadas por motivos nacionales que en su diversidad construyen la riqueza del mundo ortodoxo. Pese a las variedades, el culto bebe siempre de las mismas fuentes, procedentes de la iglesia antigua, a las que paulatinamente se incorporan teorías teológicas, rituales, hábitos e iconografías sancionadas por la tradición.

La dogmática cristiana oficializa el culto basándose en la idea de la Iglesia, a la que pertenecen los santos gloriosos en los cielos:

¹²⁹ Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998, p. 29, según J. J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, p. 74.

¹³⁰ Т. Коев, *Православен катехизис и Послание на източните патриарси за православната вяра* [Pravosláven katejízis y Poslánie na iztochnite patriársi za pravoslávna viára] („Catequesis ortodoxo y Epístola de los patriarcas orientales de la fe ortodoxa”), Sofía, Ed. del S. Sínodo, 1991, p. 166, (la traducción de búlgaro es mía).

*Sino que os habéis acercado al monte Sión, que es ciudad de Dios vivo, Jerusalén celestial, a miríadas de ángeles, una asamblea festiva e Iglesia de primogénitos inscritos en (los) cielos; a Dios, juez de todos, a espíritus de justos llegados a la perfección (Heb XII: 22-23)*¹³¹.

Por consiguiente, ya no sois extranjeros ni forasteros, sino que sois conciudadanos de los santos y familiares de Dios (Efes II: 19).

Testimonios que se refieren a la veneración de los santos se encuentran ya en el Antiguo Testamento, así como por ejemplo a través de Jeremías, *Yahveh* “hace” alusiones a una tradición, ya existente, acerca del estatuto especial del que gozan ante Él los “elegidos”:

*Aunque se presentaran ante mí Moisés y Samuel no se volvería mi alma hacia este pueblo (Jeremías XV: 1)*¹³².

El Nuevo Testamento, también señala indicaciones claras sobre la intercesión de los santos. El apóstol Pedro manifiesta la seguridad de que después de su muerte podrá recordar a los educados por él todo lo que les había enseñado (2 Pedro I: 15).

La ortodoxia “justifica” e incluso encamina a los creyentes a la búsqueda de la mediación de los santos, teorizando por escrito su explicación en manuales dogmáticos y guías espirituales:

*[...] los que se salvan, no lo hacen solos, como autónomos, sino en la Iglesia, en unidad con todos sus miembros. Nadie puede esperar solamente en su propia plegaria. Cada eclesiástico cuando reza busca la intercesión de la Iglesia, no porque dude del Único Intermediario Jesús, sino porque está seguro de que la Iglesia siempre ruega por sus miembros. En este caso no se trata de una ayuda ajena [...], intercesión externa de los poderosos por los débiles, sino transmisión interna de vida y fuerzas de la comunidad a las partes*¹³³.

Pese a que, el Santísimo Verbo dice que existe sólo un *Mediador único*, que es Jesucristo, entre Dios y los hombres (1Tim II: 5), pero el mismo Apóstol Pablo

¹³¹ F. Cantera y M. Iglesias, *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003.

¹³² *Ibid.*

¹³³ D. Dulgerov-I. Tsonevski, *Православно Догматическо Богословие. Учебник за V и VI клас на духовните семинарии* [Pravoslávno dogmaticheskó Bogoslóvie] („Dogmática de la Teología ortodoxa. Manual de V, VI-to ciclo para seminaristas”), Ed. S. Sínodo de la Iglesia ortodoxa de Bulgaria, Sofía, 1936, p. 240.

enseguida “revela” su metáfora en el sentido de que (Él) *se entregó a sí mismo como rescate por todos* (I Tim II: 6), o sea, como redentor del género humano y como reconciliador con Dios. Jesús es uno y único Mediador.

Los santos por su parte no son redentores y reconciliadores, sino intercesores para *nosotros en el nombre de Cristo*, como dice la enseñanza del Santo Apóstol Jacob, la celosa oración del justo tiene una fuerza inmensa (Jb V: 16). Siguiendo la interpretación cristiana “obviamente, el alma de los justos liberada de las limitaciones del cuerpo, intuye más fuerte aquello que sucede en el alma de los que tienen alguna relación con ellos, aún estando lejos”¹³⁴.

Las referencias a la “misión” de los santos no proceden únicamente del cristianismo popular, que tuvo sus fuertes vinculaciones paganas, sino que pueden ser reconocidas en los documentos bíblicos, lo que las hace indudables para los cristianos y les aporta validez. En concordancia con lo mencionado, según el evangelio de San Lucas, el estado de los justos en los cielos es semejante al de los ángeles, *ni pueden ya morir, porque son como ángeles y son hijos de Dios* (Luc XX: 36)¹³⁵. Los ángeles están en comunicación permanente con los hombres y procuran su bien (Hch XII: 7; Gen XL VIII: 16; Salmos XC: 4), ellos contribuyen a la salvación de los pecadores (Lucas XV: 4), y no son indiferentes cuando sus protegidos son maltratados o despreciados, como dice la famosa parábola de San Lucas “de la oveja perdida”:

[...] *¿Quién de vosotros que tiene cien ovejas y pierde una de ellas no deja las noventa y nueve en el desierto y va tras la que se perdió hasta que la encuentra? Y cuando la encuentra se la pone sobre los hombros, alegre, y cuando llega a casa convoca a los amigos y a los vecinos para decirles: -¡Alegraos conmigo, porque encontré a mi oveja perdida! Os digo que lo mismo habrá (más) alegría en el cielo por un pecador que se arrepiente que por noventa y nueve justos [...] Os (lo) digo, la misma alegría hay entre los ángeles de Dios por un pecador que se arrepiente* (Luc XV: 4-11).

Ya en los siglos II y III los antiguos cristianos emulaban a los santos (San Ignacio, San Policarpo de Esmirna). Juan Damasceno en sus escritos apócrifos alienta a

¹³⁴ *Ibid.*, p. 244.

¹³⁵ J. Ángel Ubieta, *Biblia de Jerusalén*, Edición pastoral con guía de lectura y nuevas introducciones de J. Bagot, Bilbao, Edición española, 1975.

venerar u honrar a los santos “como amigos de Jesús, como hijos y herederos de Dios”, según Juan Crisóstomo:

[...] *a cuantos la aceptaron (la Luz verdadera), a los que creen en su nombre, les dio poder ser hijos de Dios (Jn I: 12);*

O en boca de Jesucristo a los Apóstoles:

[...] *Vosotros seréis Mis amigos si hacéis lo que Yo os mando. Ya no os llamo esclavos, porque el esclavo no sabe que va a hacer su Señor; en cambio, a vosotros os he llamado amigos porque os hice conocer todo lo que oí a Mi Padre. No me elegisteis vosotros a Mí, sino que Yo os elegí a vosotros, y os destiné para que vayáis a dar fruto y que vuestro fruto permanezca de forma que lo que pidáis al Padre en Mí nombre os (lo) dé (Jn XV: 14-16).*

Consagrando la unción especial de que gozan los santos, la iglesia ortodoxa afirma sin lugar a dudas que tienen poder, sin que ello contravenga el mandato principal del monoteísmo (*Debemos honrar a los santos de manera que, la honra vaya siempre dirigida al Dios único* (Sal LXVII: 36); *Al Rey de los siglos, al Dios inmortal, invisible y único, honor y gloria* (I Tim I: 17), por lo que, el dogma a lo que invita es a *alabar a Dios en la unión de los santos* (Sal CL:1).

Según las primeras fuentes que tratan sobre el antiguo cristianismo hasta la mitad del siglo IV y aún el V, la palabra “santo” (ἅγιος, gr.; *sanctus*, lat.) de ningún modo se entendía con el sentido que tuvo posteriormente entre los cristianos del Este, y también, entre los del Oeste¹³⁶. Es decir, ni apóstoles, ni mártires, ni personajes que más tarde adquirieron veneración por parte de la iglesia, eran designados con el término de

¹³⁶ *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Charles Victor Daremberg - Edmond Saglio (eds.), 1ª ed. 1877, 2ª ed. 1919, Paris, Ed. “Hachette Livre”, citado en: « Святѣй, святые » [*Sviatoy, sviatāye*], en: *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*, (Diccionario Enciclopédico Brockhaus y Efron), San Petersburgo, Ed. Imperial de Rusia, 1890-1907, pp. 527-528, autores del artículo *Sviatoy, sviatāye*, Silvestre obispo de Kiev (“Опыт православного догматического богословия: с историческим изложением догматов” „La práctica en la teología dogmática ortodoxa: exposiciones históricas de los dogmas,” vol. 5, en ruso, Kiev, Ed. “Nevskaya zhemchuzhina”, 1891), Macario, Metropolitano de Moscú (*Православное догматическое богословие* „Teología dogmática ortodoxa”, 4ª ed, vol. 2, en ruso, San Petersburgo/ Kiev, Ed. Tipografia R. Golike, 1883).

santos¹³⁷. En el calendario de la iglesia de Cartago en siglos III-V, durante la conmemoración de los difuntos estimados por dicha iglesia, apenas se les aplica el término *sanctus*. Es el calendario de Polemo el primero en el que el vocablo *sanctus* aparece de un modo permanente¹³⁸. En épocas más antiguas se han encontrado en los mosaicos imágenes de los Apóstoles, pero, incluso en el año 451, no iban acompañadas por la inscripción del nombre de San Juan. Nunca antes del año 472, en el que aparece el término junto a la imagen de Santa Agata *in Suburra* en Roma, y también junto a la de los Santos Cosme y Damián, de 531. Los vocablos *sanctus* y *sanctissimus* (lat.) de las estelas funerarias de mármol, indudablemente antiguas, poseían en aquel tiempo el significado de *carissimus* (lat.). La palabra *Sanctus* sin embargo, figuraba en textos paganos por lo que, según los investigadores, era evitado por los cristianos. En lugar de “santo”, junto con el nombre de la persona venerada por la Iglesia, se hallaba la denominación *dominus*, o *domina*, términos que en la Antigüedad significaban “el mártir” y “la mártir”, respectivamente.

El vocablo *sanctus*, *ἅγιος*, en los tiempos paganos, así como en el cristianismo temprano, se aplicaba a personas de alta piedad o a sitios destinados a algún oficio sacro. Los cristianos de la Iglesia antigua *in corpore*, (por ejemplo, en las epístolas del Apóstol Pablo) se llamaban “santificados”. En el Evangelio, las expresiones “santo”, “santificar” representan aspectos muy diversos: *santificado sea Tu nombre* (Mt 6:9); *Padre santo [...] Santificalos en Tu verdad* (Jn17:11,17).

Como ya se ha mencionado, la iglesia ortodoxa canoniza, establece e incluso obliga de manera oficial a rendir homenaje e invocar a los santos en las plegarias. En la *Epístola de los Patriarcas del Este de la fe ortodoxa*, la respuesta a la tercera pregunta afirma lo siguiente:

La iglesia cristiana venera a los justos, no como dioses, sino como siervos fieles, adoradores y amigos de Dios; alaba sus hechos y hazañas [...] así como toda la honra

¹³⁷ La raíz de la palabra “*ἅγιος*” (santos) en la lengua griega es “*ἅγ*”, cuya profunda significación expresa el verbo “*ἄξεσαι*” [*axesai*] que significa „temblor” ante una fuerza desconocida y temible y, homenaje hacia su portador. Los antiguos griegos relacionaban la santidad con el poder y con el *mysterium tremendum et fascinans*, es decir, con el que inspira miedo, pero también atrae.

¹³⁸ *Acta Sanctorum* („Las actas de los santos”), Joannes Bollandus (ed.), Paris, Victor Palmé, vol. 1, según: *Diccionario Enciclopédico Brockhaus y Efron*, p. 527.

*que se rinde al Santo está dirigida a la grandeza de Dios; los celebra anualmente con festejos y homenajes nacionales; edifica en su nombre templos*¹³⁹.

Las solemnes celebraciones del culto comenzaron a principios del siglo IV, tras ser autorizadas por dos concilios locales de ese mismo siglo. En ellos también se desarrolló y definió la doctrina respecto a la veneración de los santos (Efraín el Siríaco, Basilio el Grande, Gregorio de Nicea, Gregorio el Teólogo de Nazianza, Juan Crisóstomo).

Surgida en el siglo IV, la *Liturgia de San Basilio el Grande*, y más adelante la de *Juan Crisóstomo*, claramente demuestran que la invocación de los santos era un fenómeno frecuente y común ya en aquellos tiempos. Además, en el Séptimo Concilio Universal de los Padres, donde se discutió sobre la veneración y la invocación de los santos, al mismo tiempo se instituyó que: *él que no rinde culto a todos los santos [...] dignos a los ojos de Dios [...] y no suplica por sus oraciones, sea anatema*¹⁴⁰.

La doctrina del respeto a los santos se conservó, permaneciendo viva hasta hoy incluso en las comunidades cristianas que se habían separado en la antigüedad de la iglesia universal, como: nestorianos, abisinios, coptos y armenios. Como contrarios al dogma se manifestaron los cismáticos de los siglos medievales (albigenses, paulicianos, bogomilos¹⁴¹, valdenses), en los tiempos modernos, los protestantes en general.

Las *vidas de santos*, como parte de la hagiografía (de ἅγιος „santo” y γράφω „escribir”) pueden servir como fuente de los planteamientos teológicos de la época. Iluminan acerca de nociones como santidad, salvación, adoración, θέωσις, etc. Característicos de la literatura hagiográfica son numerosos motivos como, por ejemplo, el nacimiento del santo de padres píos, su indiferencia hacia los juegos de niños, etc. De igual modo que en los hechos de los mártires, empezando desde los ejemplares más antiguos del género, normalmente se cita la oración ante la muerte del beatificado y se cuenta la aparición de Cristo o el Reino de los Cielos, que se revelaron al mártir durante sus sufrimientos.

Los motivos de este tipo se ven condicionados, no sólo porque las obras sirven como ejemplo unas a otras, sino que también influye el Cristo-centrismo, pues el mártir

¹³⁹ Православен катехизис и Послание..., pp. 86-89.

¹⁴⁰ Diccionario Enciclopédico Brockhaus y Efron, p. 528.

¹⁴¹ La palabra “bogomilo” significa „querido o amado de Dios” y proviene de la combinación de palabras de origen eslavo: бог [bog], que es „dios”, y мил, мило [mil, milo], que es „querido”, o bien, deriva de su principal patriarca de nombre Bogomil.

repite la victoria de Cristo sobre la muerte; testifica por Él y, convirtiéndose en “amigo de Dios”, entra en el Reino de Cristo.

El género *vida del santo*, en principio, no presta atención a la vida del personaje, sino más bien su camino hacia la santidad, así como a las características específicas de la misma. Por eso, el conjunto de los motivos comunes refleja la dinámica de la salvación seguida por el santo en su ascensión al Reino Celestial. El esquema de la salvación se vuelve más concreto, mientras que es más común el relato de la vida.

Existen ciertas diferencias narrativas entre las tradiciones de la iglesia occidental y oriental. Mientras que en aquella el autor contempla desde la vida terrestre cómo se desarrolla la vida de santidad del biografiado, en la tradición oriental suele ser el propio santo quien, una vez en los cielos, recuerda su experiencia de santidad. Las particularidades de las dos tradiciones hagiográficas se reflejan en la iconografía. A la iconografía subjetiva de occidente, que revela el camino de los santos hacia Dios, se contrapone la bizantina, más estática, que representa al santo sobre todo en su estado celestial.

El culto a los apóstoles marca en general el comienzo de la veneración a los santos. Su santidad está atestiguada por el mismo Cristo, quien durante la última Cena pide a Dios Padre: *cuídalos en Tu nombre* (Jn17:11), y de este modo los señala como ejemplo de la salvación del género humano por su fe. Desde los siglos V-VI, en la iglesia oriental se introduce la celebración del Concilio de los doce apóstoles, mientras que la de Jerusalén conoce el oficio que conmemora al apóstol Santiago, hermano del Señor, y al apóstol Juan, el teólogo, por lo menos ya desde el siglo IV.

Según el Evangelio, los Apóstoles son los doce discípulos de Cristo, llamados por Él. Ellos le acompañan, aceptan el evangelio, expulsan demonios (Mr 3:14-15), y hablan en su nombre (Mr 6:7-13). Jesús les transfiere su poder: *El que Os acepta, me acepta a Mí; y él que Me acepta, acepta a Aquel, que Me ha enviado* (Mt10:40); y, en virtud de dicho poder, después de la Resurrección de Cristo y la venida del Espíritu Santo sobre ellos, son los que encabezan la iglesia cristiana. Como base principal, ellos nombran a los otros servidores de la iglesia y los envían a distintos lugares, delegando en ellos su autoridad. De modo que los apóstoles no sólo poseen la potestad recibida por Cristo, sino que tienen además el poder de transmitirla a sucesores elegidos. Dicha transmisión se mantiene desde el tiempo de los Apóstoles hasta hoy, a través de la ordenación de los obispos. Puesto que ellos eran las piedras angulares de la iglesia, la veneración de los santos está en relación directa con la tradición apostólica.

Con el edicto de Milán (313), se pone fin a las persecuciones y los mártires ya no darán testimonio de Cristo con su vida, pues la sociedad empezará a tolerar a los cristianos e incluso se volverá mayoritariamente cristiana. Buscando dar testimonio de otro modo, ciertos hombres y mujeres van a abandonar la sociedad para vivir el Evangelio en el desierto. Sin embargo, la santidad no se adquiere solamente en el desierto. Numerosos hombres y mujeres en cualquier circunstancia, han encontrado la salvación en condiciones muy variadas. Por consiguiente, la Iglesia reconoce diversas categorías de santos, considerándolos como modelos de vida cristiana por su testimonio de fe y el seguimiento de Cristo.

Pero los santos no son solo modelos, también son intercesores que oran constantemente por nosotros y que responden a nuestras oraciones llevando a cabo con frecuencia milagros. Esta unión de la Iglesia terrestre con la Iglesia celeste en la oración, como se ha mencionado anteriormente, es justamente la “comunidad de los santos”, entre los que la Iglesia distingue diversas categorías:

Anargiros (Ἀνάργυρος gr.): Reciben este nombre numerosos santos que eran médicos, muchos de ellos mártires, como San Panteleymón¹⁴², San Ciro y San Jan, los hermanos Cosme y Damián, destacados sobre todo por su desinterés y el rechazo de las riquezas por la fe.

Ensebes (Ὑπεβής gr., lat. *pius*): Reciben este título monarcas, famosos por su piedad, misericordia y cuidado por la fortificación de la fe cristiana.

Macarios (Μακάριος gr., lat. *beatus*): epíteto que se aplica a aquellos santos venerados por la Iglesia desde antes de la separación de las iglesias occidental y oriental, como por ejemplo, Agustín, Jerónimo Estridor, Teodoro de Kira.

Megalomartir (Μεγαλόμαρτυρ gr., lat. *magnum martyr*) : se trata de mártires que reciben una veneración especial por haber sufrido durante largo tiempo torturas horribles de parte de sus perseguidores, como Artemio de Antioquia, San Jorge, Demetrio de Tesalónica.

¹⁴² En España es conocido como Pantaleón, pues nació como pagano llevando el nombre Pantaleón, que significa: “león en todo”. Cuando se vuelve cristiano toma el nombre Panteleymón, que en griego (Παντελεήμων) significa “El que se compadece de todos”.

Homologetis (Ὁμολογητής gr., lat. „confesor“): Reciben este calificativo aquellos santos, muy antiguos, que a pesar de haber manifestado abiertamente su fe, escaparon a las persecuciones, como por ejemplo San Teófanos el Confesor, San Máximo el Confesor.

Propater, patriarches (Προπάτηρ, πατριάρχης gr., „padre antiguo“, „patriarca“): categoría de santos y patriarcas del Antiguo Testamento, que aparecen como prefiguraciones de Jesús o como pertenecientes a su genealogía humana y constituyen pilares de la historia de la salvación. La iglesia honra de manera especial a diez patriarcas de tiempos del Diluvio, que según la Biblia, fueron ejemplos de piedad y se mostraron como guardianes de la revelación, antes de que la Ley fuese dada a Israel. En dicha decena se inscriben: Adán, Set, Enós, Quenán, Mahalaled, Iéred, Henoc, Matusalén, Lamek y Noé (Gen 5:1-32). Durante la época entre el Diluvio y la recepción del legado por Moisés, entre los patriarcas están: Abraham, Isaac, Jacob y José. A los *bis patriarchas*, pertenecen también los justos Joaquín y Ana, los padres de la Virgen y José, su esposo.

Osios (Ὁσιος gr., lat. *sanctus*, „reverendo“, esl. [*prepodóben*]): se aplica este nombre a los santos destacados por su vida ascética. Como tipo de santidad, la ascesis de los monjes supone un rechazo total a las tentaciones, las inquietudes y las aspiraciones de raíz mundana, pues toman el ejemplo de Cristo; el ayuno y la oración, como cimientos de la vida (véase Mt 19:29). La ascesis, como vía que lleva al conocimiento de Dios, se establece ya en la época precristiana (entre los estoicos, y en el judaísmo, los esenios¹⁴³), que más tarde fue heredada por la comunidad cristiana. Los anacoretas (ermitaños) surgen en Egipto donde, en el tránsito entre los siglos III-IV, moraba San Antonio el Grande, quien durante 20 años permaneció en ascesis total. En las antiguas traducciones eslavas, el mencionado tipo de santidad puede que corresponda a la palabra griega ‘οσιότης; comprendida en el sentido de realización suprema de la imagen de Dios y su semejanza, dados al hombre en el acto de la

¹⁴³ Los esenios eran un movimiento judío establecido desde mediados del siglo II a.C., tras la revuelta macabea cuando se retiraron al desierto para “preparar el camino del Señor” bajo el mando de un nuevo líder. En la comunidad se imponía la observancia de un estricto código de disciplina, cuya base era la corrección fraterna mutua.

Creación. “El monje, el que en su ordenación (metafóricamente) recibe el nuevo nacimiento, una renovación para la vida resucitada en Cristo, con su vida revela en sí, la semejanza de Dios, de manera que se hace semejante a Él”¹⁴⁴.

Entre la diversidad de categorías de santos ortodoxos también se encuentran: los mártires monjes, gr. *όσιομάρτυς*; los profetas, gr. *προφήτης*, lat. *propheta*, precursores de la voluntad de Dios, que anunciaron la venida de Cristo. Así mismo, la Iglesia otorga el título de “iguales a los apóstoles”, (lat. *aequales apostolis*) que son aquellos que se han destacado por la propagación del Evangelio, propiciando la conversión de los pueblos. Es el caso de los santos Cirilo y Metodio que evangelizaron a los eslavos y de san Vladimir que cristianizó la Rusia de Kiev.

Igualmente, con el rango de santos se reverencia a obispos, como cabezas de comunidades particulares y son llamados *santos jerarcas*. Son aquellos que además de la santidad de su vida, han destacado por sus sermones, escritos y enseñanzas (como san Juan Crisóstomo y san Gregorio el Teólogo) o por su celo pastoral (san Nicolás, san Juan de los Amoinos). Más recientemente numerosos sacerdotes casados como san Juan de Kronstadt (1829-1908) de la iglesia rusa¹⁴⁵ o san Nicolás Planas (1851-1932) de la griega¹⁴⁶, brillaron por su devoción pastoral, enseñanzas y piedad. A estos la iglesia les otorga el título de *justos*. Este título incluye igualmente a los patriarcas y a algunos personajes citados en el Antiguo Testamento (Job), a santos laicos (Joaquín y Ana, Zacarías e Isabel). Hay que mencionar también a los mártires que eran presbíteros, gr. *ἀγιομάρτυς*, lat. *sanctus martyr* y a los taumaturgos, gr. *Θαυματουργός*, epíteto que se aplica a diversos santos que obraban milagros y mediaban en las demandas de curación¹⁴⁷.

Aunque el gran periodo de la persecución terminó en el año 313, más tarde la Iglesia ha conocido otras épocas de persecuciones, por ello se puede seguir hablando de

¹⁴⁴ V. M. Zhivov, *Светостта. Кратък речник на агиографските термини* („La santidad. Breve diccionario de los términos hagiográficos”), (en búlgaro), traducción de ruso: E. Dimitrov, Sofía, Ed. “Slavika-Emil Dimitrov”, 2002, p.74-77.

¹⁴⁵ El matrimonio del padre Juan (1829-1908), que es el estado usualmente exigido por el Iglesia ortodoxa respecto a los sacerdotes que sirven en el mundo, fue simulado; hasta el fin de sus días permanecieron puros y vírgenes. San Juan de Kronstadt curó con el poder de sus oraciones no solamente a los ortodoxos rusos, sino también a musulmanes, judíos y otros extranjeros que se dirigieron a él.

¹⁴⁶ San Nicolás (Planas) de Atenas fue canonizado por la Iglesia ortodoxa en 1992.

¹⁴⁷ Entre los taumaturgos, los más venerados tanto por la iglesia rusa como por la iglesia búlgara, conviene mencionar los santos: Nicolás Mirlikiyski [san Nicolás de Myra; (fue obispo de la ciudad de Myra en la provincia de Licia, actual Turquía), como se denomina en el oriente y, san Nicolás de Bari, como se denomina en el occidente], y Serafím Sarovski. Para Bulgaria, el santo más honrado entre los santos considerados “milagrosos” es San Juan de Ríla (en búlgaro, sveti Yoan /Iván Rílski).

mártires. Generalmente el término, los *nuevos mártires* designa a los de época del dominio turco¹⁴⁸ y del yugo comunista.

Del mismo modo, la Iglesia venera los *santos monjes* (san Sergio), y *santas mujeres*. Entre ellas algunas han encarnado la *locura por Cristo* (eslavón, *юродство Христу паду*). Se trata de la categoría de santos *yurodov* (ruso, *юродивы*; gr. *σαλός*), fenómeno muy interesante que define a las personas enajenadas y videntes, consideradas como sagradas en la Antigua Rusia. Estas personas habrían elegido la peculiar vía de la locura para significar su „rechazo del mundo“, su apartamiento de las vanidades y normas mundanas, sirviendo a Cristo, dando así testimonio de que el camino escogido por Él se aparta de la sabiduría y la grandeza del mundo. Dicha vía hacia la santidad pretende, siguiendo a la escritura, contraponer la sabiduría del mundo con la de la fe:

“Que nadie se engañe a sí mismo. Si entre vosotros alguno cree ser sabio en este mundo, hágase loco para llegar a ser sabio, porque la sabiduría de este mundo es locura ante Dios, pues está escrito: [Dios es] *quien atrapa a los sabios en su misma astucia*; “(1Cor 3:18-19).

Como ascesis peculiar, el *yurodstvo*, (alienación, locura) aparece en los círculos de los monjes de Oriente en torno al siglo V. Paladio, habla de la ermitaña de un monasterio egipcio llamada Sale (*Σαλή*), que vivía aislada, que se ocupaba en todo tipo de tareas desagradables y parecía obsesionada con los demonios, pareciendo loca. Esta actitud suya fue luego identificada como santidad.

El comportamiento de los ascetas de este tipo se enfrentaba a toda clase de tentaciones a las que resistían mostrando una total indiferencia y falta de pasión (gr., *ἀπάθεια*). Este comportamiento extremo permitía la amonestación y eliminaba de raíz la soberbia.

Según la *vida* escrita por Leoncio Napolitano (mitad del siglo VII), del mismo entorno procede Simeón *yurodov* de Emesa de Siria, quien fingiendo locura y falta de razón, desenmascara a los pecadores y realiza milagros.

Este modelo de actitudes marginales muestra de manera radical el apartamiento de las costumbres del mundo y sus normas. Ya en los siglos V-VI, los hidrófobos que vivían al lado de las reliquias de los santos, introducen actitudes de dicho tipo. En el

¹⁴⁸ Término que designa la ocupación del Oriente cristiano por los turcos (empleado en los Balcanes, como el “yugo turco”); se considera generalmente que comienza con la toma de Constantinopla por los otomanos en 1453.

periodo indicado, alrededor de los templos, iglesias construidas sobre los sepulcros de santos (mártires), se fundan comunidades de poseídos, que periódicamente se someten al exorcismo, mientras que el tiempo restante viven en la parroquia, ayudando en la propiedad eclesiástica. Los poseídos tomaban parte en las procesiones de la iglesia y señalaban mediante gritos y gestos los pecados y la impiedad de los poderosos. Sus acusaciones eran entendidas como palabras proféticas que eran pronunciadas por los demonios que los tenían poseídos. Esta idea de que los demonios que moran en los poseídos pueden revelar verdades ocultas se basa en los ejemplos evangélicos de los espíritus inmundos que reconocen al Hijo de Dios (véase Mt 8:29; Mr 5:7).

A pesar de las diversas denominaciones de los santos, no se debe entender que existen grados. No se puede decir que unos son más santos que otros. Los diferentes grupos de santos expresan a la vez la universalidad de la santidad - el hecho de que todo hombre y toda mujer son llamados a ser santos, y la diversidad de la misma- y también la idea de que existen múltiples vías hacia la santidad.

Simultáneamente al culto a los mártires, en la tradición cristiana, aparecen las imágenes de santos sobre sus sepulcros, frescos, relicarios, iconos y también su veneración peculiar. La idea principal de las imágenes sepulcrales consiste en la demostración metafórica de la victoria sobre la muerte, la salvación (Daniel en el foso con los leones, Noe en la Arca, etc.), y la entrada en el Reino Celestial. En muchas de esas imágenes aparecen también las figuras de los mártires, mirando hacia Jesús y recibiendo de Él la corona de laurel. Asimismo, surgen efigies de mártires acompañando al difunto en el más allá, que son las imágenes que ilustran la importancia de los santos como patrones y protectores. Está totalmente ausente en la iconografía cristiana funeraria el motivo del recuerdo a la muerte. Lo contrario, el triunfo de la vida eterna, se refleja en las imágenes de los santos.

A partir del siglo V en adelante, se extiende popularmente el hábito de llevar iconos pequeños en los viajes de peregrinación, en particular efigies de aquellos santos cuyos lugares de martirio eran visitados por los peregrinos, fenómeno muy característico del culto a los estilitas¹⁴⁹ y, sobre todo, a San Simeón Estilita, cuyos iconos ya en vida se divulgaban de la manera indicada. Las imágenes de este tipo se consideraban milagrosas y a nivel ritual funcionaban como “bendición”, la que el peregrino recibe del santo y lleva consigo como santidad. Las cualidades taumatúrgicas

¹⁴⁹ Los que viven en una columna entregados a oraciones y ayuno.

de las imágenes se explicaban sobre la base del pensamiento analógico, que transmite aptitudes de la persona a su efigie; a través del contacto físico con la imagen o con las reliquias del santo, se recibe santidad. El culto a semejantes nociones, está en relación directa con la veneración de otros objetos, semejantes a las reliquias, como por ejemplo los tejidos que vestían el cuerpo del santo, velas, etc. Dicho hábito fundamenta en general el culto y la honra que se rinde a los iconos. La importancia de las representaciones (iconos) en la iglesia oriental reduce la importancia de las reliquias; ya que en los iconos se busca amparo, intercesión, se construyen templos dedicados a iconos milagrosos, etc., mientras que en la iglesia occidental las reliquias siguen conservando el valor primordial de los restos de los santos.

3.1. El culto a las reliquias.

Por su parte, el culto a las reliquias, gr. *λείψανα*, lat. *reliquiae*¹⁵⁰, tiene su inicio en los primeros tiempos del cristianismo y crece por el cuidado prestado a los cuerpos de los mártires. Aun en momento tan temprano como el del martirio de San Policarpo de Esmirna, muerto en el 155, se dice que los huesos del mártir, que quedaron tras su cremación, eran un “tesoro más valioso que las piedras preciosas y más puros que el puro oro”; la comunidad aspiraba a poseerlos, para que “esté en unidad con su carne sagrada” (*κοινωνήσαι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ σαρκίῳ*)¹⁵¹.

En el siglo tercero, la conservación de los restos del mártir se interpretaba como la presencia del santo en la comunidad eclesiástica que continuaba en el tiempo, como manifestación del triunfo sobre la muerte, realizada por Cristo, quien entregó al santo la bienaventuranza de la salvación y su repetición en la hazaña del martirio¹⁵². Precisamente esta idea determinaba la celebración de la memoria del santo, la realización del *ágape* (mesa del amor) y Eucaristía en su sepulcro.

La custodia y la veneración de las reliquias, obviamente, van ligadas en buena medida a la creencia en la resurrección del cuerpo. Los ataques de los agnósticos contra la doctrina, tal y como parece, aún funcionaron como catalizador en el culto a las reliquias. En la narración de Eusebio (*Historia de la Iglesia*, VII, 6) de las

¹⁵⁰ Las reliquias del santo que se veneran por la iglesia y son consideradas como restos llenos de bienaventuranza, que poseen el don de la taumaturgia.

¹⁵¹ V. M. Zhivov, *Cœmocmma*..., p. 45.

¹⁵² Testimonios que demuestran la existencia del culto en el siglo III se encuentran en Cipriano de Cartago y Dionisio de Alejandría.

persecuciones en Nicodimia¹⁵³ se anuncia que los perseguidores decidieron *excavar y tirar al mar los restos de los santos, por el temor de que pudieran ser encontrados por alguien y convertirse en objeto de culto, reverencia y, finalmente, ser igualadas con los dioses*.

El culto a las reliquias no sólo fue contestado por los paganos, sino también por parte del clero cristiano, en razón de algunos excesos, como por ejemplo se puede observar en la *vida de San Antonio*, donde Anastasio menciona con desaprobación el hábito desarrollado en Egipto de no enterrar los cuerpos de santos y de conservar sus cuerpos en las casas para rendirles honores.

La tradición de enterrar a los familiares del mártir junto a su sepulcro también había provocado objeciones, pues según la interpretación vigente en aquellos tiempos, la bienaventuranza que emanaba del santo se extendía también sobre aquel que fuera enterrado a su lado, de manera que contribuía a su salvación.

Debates de este tipo condujeron a la necesidad de una regulación del culto a las reliquias y la interpretación teológica correspondiente¹⁵⁴. Al poner el culto “en orden”, esto ya suponía que se depositasen las reliquias en edificios, construidos en honor del santo, que se celebrasen eucaristías anuales conmemorando al santo en el día de su nacimiento (lat. *dies natalis*) o bien colocando parte de las reliquias en pequeños ataúdes que los fieles podían llevar consigo, de ahí proceden los relicarios y, en especial, aquellos que tienen forma de sarcófago y se pueden guardar en el templo.

El desarrollo de la práctica del traslado de reliquias resulta muy importante para su veneración. Los primeros casos registrados se producen hacia mediados del siglo IV; en 356-357, el emperador Constancio, hijo de Constantino el grande, lleva al templo de “Los Doce apóstoles” (que fue tumba de los emperadores) las reliquias de los apóstoles Andrés, Lucas y Timoteo. San Basilio (muerto en 379), en su testimonio sobre la mártir Yolita, habla de la integridad de su cuerpo, señal obvia de que fue sacado de la tierra.

Sin embargo, la exhumación y traslado de restos humanos provocó reacciones de distinto signo; por ejemplo, se puede recordar el decreto del emperador Teodosio el Grande, de 386, con el que se impone la prohibición de todas esas acciones. En prohibiciones de este tipo, de manera indirecta, se refleja todavía la mentalidad de la

¹⁵³ Nikodimia: ciudad en Asia Menor; durante el reinado de emperador Diocleciano (284-305) fue el centro administrativo de la diócesis.

¹⁵⁴ Véase el tratado de San Jerónimo “Contra Vigilantium”, *Obras completas de San Jerónimo*, vol. 8: *Tratados apologeticos*, texto latino, ed. bilingüe: M. Marcos Celestino y M.-A. Marcos Casquero, Madrid, B. A. C., 2009.

antigua sociedad pagana, para la cual el contacto con los cuerpos de los muertos es considerado algo demasiado “sucio”, lleno de presagios diabólicos¹⁵⁵.

No obstante, el traslado de reliquias se establece como práctica universal. Según el decreto del emperador León Magno (457-474), la reubicación de las reliquias en iglesias y templos sagrados se realiza sólo con el permiso del obispo. Conseguir los restos de algún santo, por parte de una comunidad religiosa, fue considerado como recepción especial de un mediador enviado por Dios, precisamente para proteger a esta comunidad. Al trasladar las reliquias del santo a su templo (o ciudad), la comunidad obtenía un patrón y protector propio. Es sintomático que el ceremonial para el traslado de los restos se realizara siguiendo el protocolo de la entrada (*adventus*) del emperador a la ciudad, es decir, del mismo modo en que se recibía al máximo dignatario civil.

La construcción de los templos sobre reliquias de santos (depositados bajo el altar, o en la entrada del templo), parece tener su origen en la tradición que había surgido durante las persecuciones de levantar capillas sobre los sepulcros de los mártires. Constituida en norma después del Quinto Concilio de Cartago (regla 10), la antigua práctica obtiene el estatuto de ley durante el Séptimo Concilio Universal, cuando se prohíbe levantar iglesias sin el depósito previo de restos sagrados¹⁵⁶. Reliquias para sacralizar el templo se depositaban hasta en las iglesias móviles. Tal era el rigor de la orden aprobada, que la práctica eclesiástica establece la regla de no permitir la celebración de la eucaristía en el caso de que faltaran reliquias de santos¹⁵⁷. De ahí que en las prácticas de las iglesias: rusa (y más tarde en la griega y la búlgara), las reliquias obligatoriamente se cosan en el *antimesa* (en latín *antimensia*, de gr. “αvτι” y lat. “mensa”, „en vez de mesa consagrada”) que es una especie de mantel de seda consagrado¹⁵⁸, que se usa cuando no existe la posibilidad de utilizar un altar o se coloca sobre este cuando no encierra reliquias. De modo que el sacerdote puede oficiar sin que esté presente la mesa consagrada, basta con la existencia del *antimesa*¹⁵⁹.

Para el periodo entre los siglos IV-V, en la región de la Península Balcánica se observa que reliquias y relicarios también se colocaban en lugares que estaban a la vista

¹⁵⁵ En los tratados de Julián Apóstata (332-363), la condena del culto a las reliquias.

¹⁵⁶ V. M. Zhivov, “Почитание святых” („Veneración de los santos”), en: *Святость. Краткий словарь агиографических терминов* („Santidad. Breve diccionario de términos hagiográficos”), (en ruso), recurso electrónico: http://azbyka.ru/tserkov/svyaty/zhivov_agiografia_1g8_all.shtml#001.

¹⁵⁷ Las reliquias se veneran “piadosamente, pero no como es propio de Dios”, es decir en el mismo sentido en el que se veneran los iconos.

¹⁵⁸ Actualmente, con la imagen que representa el depósito de Cristo en la tumba.

¹⁵⁹ En el principio el *antimesa* no se elaboraba de tela, sino representaba losa de piedra, tabla de madera, placa de plomo, barro cocido y raramente placa de marfil.

de los creyentes, cerca de la mesa del altar pero fuera del espacio del altar¹⁶⁰, también cerca del cuerpo de un cristiano enterrado en el templo¹⁶¹, o dentro de las columnas del templo. Esta práctica se basa en la noción cristiana según la que los santos y sus reliquias son *pars pro toto*, como las columnas del cristianismo y su Iglesia¹⁶². De todos modos las reliquias se consideran como condición necesaria para la realización del oficio.

El culto a las reliquias está en relación estrecha con las capacidades milagrosas que se les otorgan. Se considera que los restos del santo conservan los dones transmitidos al santo. Se trata sobre todo del poder sobre distintas enfermedades y su curación, así como también la capacidad de expulsión de demonios:

[...] *se expulsan los demonios, las enfermedades se curan, los débiles se levantan, los ciegos recobran la vista, los leprosos se purifican, las tentaciones y las penas desaparecen* (San Juan Damasceno, *Exposición exacta de la Fe Ortodoxa*, libro IV, p.15).

Ejemplo interesante de la importancia que se le otorga al vínculo entre las santas reliquias y el lugar donde estas reposan, así como del beneficio que puede obtener la gente que habita dicho lugar, lo encontramos en un antiguo devocionario búlgaro, donde, dentro del apartado *Молитви в скърби, грижи и несгоди* [*Molítvi v skārbi, grízhi y nesgñdi*] „Oraciones en angustias, preocupaciones e infortunios”¹⁶³, se

¹⁶⁰ *Ancient Churches Revealed*, Yoram Tsafrir (ed.), Jerusalem, Ed. Israel Exploration Society, 1993, p. 291, según: Ts. Stepanov, „Святост, мощи, реликварии по българските земи през късната античност”/Sainthood, Relics, and Reliquaries in Bulgarian lands, 4th-6th century”, en: *ACADEMIA BALKANICA*, 3: “Завръщане” на религиозността („El regreso de la religiosidad”), M. Karamihova (ed.), Sofia, Ed. Instituto etnográfico, BAN, 2007, pp. 244-246.

¹⁶¹ Ejemplos en: B. Filov, “Софийската църква *Света София*” („La iglesia “Santa Sofia” en la ciudad de Sofia”), libro IV de: *Materiáli za istóriata na Sǒfia* („Materiales sobre la historia de Sofia”), Sofia, Ed. *Sofiyско arheologicheskó družestvo*, 1913, pp. 70-71, según: Ts. Stepanov, “Sainthood, Relics...”, *loc. cit.*

¹⁶² Uno de los mitos relacionados con la toma de Constantinopla cuenta que cuando durante la toma de la ciudad el sultán de los turcos y su ejército entraron a caballo dentro del templo de “Santa Sofia”, los orantes que se encontraban ahí en ese momento, desaparecieron. Los turcos decían que “las gentes habían entrado dentro de las paredes” (o en las columnas). Dicen los cristianos, que estos saldrán de las columnas cuando llegue el fin del mundo para continuar la misa, que los turcos con su invasión habían interrumpido.

¹⁶³ Boris (Metropolita de Ojrida), *Молитвено съкровище. Български православен молитвеник* [*Molítveno Sǎkrǒvishte. Bǎlgarski pravoslǎven molítvenik*] („Tesoro de oraciones. Devocionario búlgaro ortodoxo”), Dupnitsa, Ed. del Monasterio de Ríla “Hermanos Pílevi”, 1937, p. 287.

halla una oración al “dueño de las enfermedades”, el santo y *hagiomartir* Jaralambos¹⁶⁴, titulada como oración *para la salvación de cada mal*¹⁶⁵. En ella, después de la súplica al santo por su mediación ante Cristo para la salvación y el perdón de los pecados de su siervo y de todos los cristianos, se suplica la protección de este para cada país cristiano contra todas desgracias posibles, dando como ejemplo, la propia oración del mismo santo hacía Dios, cuando vivía:

*Señor, si Te es grato, Te ruego des gloria a Tu nombre de modo que donde sean colocadas mis reliquias y se honre mi memoria, que no haya en este lugar hambre, plaga, aire contagioso que destruye la fruta, pero que haya sobre todo paz, salud física, salvación espiritual y todo bien [...]*¹⁶⁶.

En la misma oración, se le ruega al santo protección contra “ataques extranjeros”¹⁶⁷.

Sobre la base de la costumbre mencionada, los monasterios y los templos donde se custodian reliquias de santos, cuyo culto se considera de importancia y honra especiales, se convierten en lugares de peregrinación.

De la misma creencia y esperanza popular brotan también los *turbes* de los santos *kǎzǎlbash*, y en general los sepulcros de los santones en la chía del islam, donde obviamente la doctrina había encontrado su “explicación” adecuada para reconciliar el rito con lo oficial.

Al parecer, ambas religiones monoteístas, el cristianismo y el islam, no fueron excesivamente estrictas al rechazar prácticas de origen pagano, que se adoptaron a pesar de su heterodoxia y su origen popular.

Sobre las reliquias y su culto en el cristianismo se puede hablar largamente, dependiendo de sus variedades: cuerpos enteros, fragmentos, restos mortales, restos

¹⁶⁴ San Jaralambos (murió como mártir en 198 en Magnesia, (Tesalia)); en Bulgaria, sobre todo en la parte oriental del país, el santo tiene una función especial, se considera “dueño” de todas las enfermedades y en especial, de la peste; se suele representar iconográficamente como triunfador de la peste (o del diablo) que mantiene encadenada(o) en nueve cadenas o encerrada(o) en una botella. La Iglesia búlgara celebra su memoria en el día 10 de febrero. La religiosidad popular conoce ese día como *chúminden*, es decir, “el día de la peste”.

¹⁶⁵ “За избавление от всяко зло. Молитва към св. Свещеномъченик Харалампий” [Za izbavlénie ot vsiáko zlo. Molítva kam svetí sveshtennomacheník Jaralámpiy] („Para el salvar de cada mal.Oración al santo y mártir Jaralambos”), Boris, *loc. cit.*

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 288.

¹⁶⁷ *Rodea a todos los países y ciudades cristianos con sus santas oraciones, de los disturbios en el mundo, de un terremoto, de un ataque de extranjeros y de luchas intestinas, de hambre, inundaciones, fuego y espada, de cualquier muerte súbita*, Boris, Metropolit de Ojrida, *Op. cit.*, p. 288.

incorruptos, etc. La costumbre de fragmentar los restos y repartirlos en diversos lugares parece ser también muy antigua. Ya Teodoro de Creta (393-466) escribe en cuanto a los santos:

*Las valientes almas de los victoriosos flotan en el cielo. Por lo que se refiere a los cuerpos, estos no descansan cada uno en su tumba, sino son llamados salvadores y curadores del alma y del cuerpo, por las ciudades y los pueblos que comparten sus [cuerpos], que los honran como protectores y defensores*¹⁶⁸.

La conservación de las reliquias, en un principio, no fue considerada prueba necesaria para defender la santidad, como ocurriría más adelante. Es decir la mayoría de las reliquias eran puros huesos. En la narración del descubrimiento de las reliquias del primer mártir, Esteban, se cuenta que su cuerpo se había convertido en polvo. Hablando de las reliquias del apóstol Pedro y Pablo, el beato Jerónimo les llama “ossa veneranda”, es decir „huesos venerados“. Las reliquias de los apóstoles Andrés, Lucas, y Timoteo, trasladados a Constantinopla por el emperador Constancio, se ubicaban en pequeños cofres, es decir, consistían en huesos. Mucho más tarde los monjes de Atos puntualizaban que las reliquias de los santos de Atos eran huesos y que para mantener la fe no eran necesarias manifestaciones sobrenaturales.

Sin embargo, desde el principio, las reliquias aparecen también en forma de cuerpos incorruptos. Ya San Basilio el Grande por ejemplo habla del cuerpo intacto de la mártir Yulita. La perpetuidad de las reliquias, es decir su carácter de cuerpos incorruptos, empieza a ser tomada como testimonio de santidad mucho más tardíamente. Se considera como un acto de la gracia que afecta al cuerpo del santo, como manifestación sobrenatural y que se corresponde con el don propio de las reliquias de realizar milagros. Así por ejemplo en la alabanza del patriarca Arsenio (m. 1273, oponente de la política latinofona de los paleólogos), escrita a finales del siglo XIV¹⁶⁹, se habla de su cuerpo no afectado por la corrupción y que además obra curaciones; las reliquias incorruptas del patriarca se contraponen al hinchado y deformado cadáver de su perseguidor Miguel VIII Paleólogo. En el texto referido, las reliquias del patriarca son consideradas como prueba de su santidad, y el cuerpo del

¹⁶⁸ J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, vol. 82, Paris, 1865-1891, p. 1449.

¹⁶⁹ Según: V. M. Zhivov, *Почитание святых...*, p. 28.

emperador que se estaba descomponiendo, como resultado de la excomunión, que Arsenio dictó en cuanto a Miguel VIII.

Esta característica de la incorruptibilidad adquiere una importancia muy grande sobre todo en la iglesia rusa. Por otro lado, dicha noción como testimonio de santidad, entró en contraposición y confusión con la idea popular que compartían griegos y eslavos, según la cual un cuerpo incorrupto delata una muerte injusta (p. e. los que murieron habiendo sido objeto de una maldición, los muertos adinerados, etc.). En posteriores escritos griegos, se pone de relieve la diferencia entre las reliquias conservadas en forma de cuerpos enteros y aquellas de los cuerpos intactos que habían sido objeto de una maldición: los primeros, hermosos, fragantes y secos, los segundos, desfigurados, malolientes e hinchados como tambores¹⁷⁰. En este caso, la idea de la santidad y sus síntomas en la comprensión cristiana pretendían, tal vez, rechazar las creencias tradicionales.

Junto a las reliquias, la veneración se extiende a numerosos objetos que pudieron estar en contacto con el santo, sobre todo el lienzo con el que se envolvían las reliquias (llamado *brandeum*), la cera de las velas que habían estado en el sepulcro del santo etc.

Honrando a las reliquias, los creyentes, según la interpretación cristiana, no creen en el poder (o la fuerza) de los mismos restos de los santos, viéndolos como objetos mágicos, sino en el poder de la oración en la que están presentes, a través de sus reliquias, los santos¹⁷¹. Pues, tal como el cuerpo y el alma eran templos del Espíritu Santo en vida, así también lo son, aunque se hayan separado. Tras la muerte, las reliquias siguen siendo un rico depósito de la gracia celestial que, por medio de ellas, alcanza a los fieles creyentes¹⁷². La interpretación teológica de la veneración de las reliquias se basa en que la criatura humana es un acto de Dios encaminado al bien, ya que desde sus orígenes contiene la buena voluntad del Creador, el plan de Dios para la salvación del mundo y su transformación en el Reino Celestial. Así pues, las reliquias de los santos son partículas de esa materia transformada, llena de la gracia divina. El Reino Celestial está visiblemente presente en ellas ya en el mundo. Es decir, la veneración a las reliquias se considera como un gesto para honrar a aquellos que han

¹⁷⁰ Citado en: V. M. Zhivov (*Op. cit.*, p. 29), a base de la descripción del cuerpo de Miguel VIII en la “Alabanza del patriarca Arsenio”.

¹⁷¹ Es decir, adoramos y recibimos la gracia no de los huesos muertos, sino de la fuerza de Dios, la que lleva éste u otro siervo de Dios.

¹⁷² En los textos griegos, junto a *λείψανα ο σῶμα*, para indicar a los restos corporales de santos, encontramos también las palabras *σκηῖνον, σκήνωμα*, del verbo *σκηνάω*, que significa, “reposar, morar, hallarse, ubicarse”.

realizado la idea del Creador para con el mundo¹⁷³. La reflexión de Jerónimo el Bienaventurado en cuanto a las reliquias se corresponde totalmente con la famosa tesis de san Basilio el Grande respecto a la veneración de los iconos (“la honra rendida a la imagen pasa al prototipo”¹⁷⁴).

La cuestión dogmática en cuanto a las reliquias en el culto cristiano es elaborada claramente por Juan Damasceno, quien en su tratado *Palabras en defensa de los iconos santos*, hablando sobre las reliquias, dice que “los santos ya en vida estaban llenos del Espíritu Santo, y que cuando fallecieron, como hemos dicho, la bienaventuranza aún permanece en las almas, en los cuerpos, en los santuarios, en las figuras y en las efigies de sus iconos, no en sentido esencial, sino de bienaventuranza y actuación (energía)” (οὐ κατ’ οὐσίαν, ἀλλὰ κάριτι καὶ ἐνεργείᾳ¹⁷⁵). Las reliquias, por consiguiente, son fenómenos de la creación que está “llena de divinidad” “*theosis*” (de gr., *θέωσις*), a través de cual se realiza la salvación de la humanidad.

La idea de *theosis* está en la base de la concepción teológica de la santidad, según la cual el hombre puede ser penetrado por las energías divinas y se puede unir a Dios. En esta unión precisamente consiste la esencia de la santidad. En la teología bizantina, ya en la polémica con los arrianos¹⁷⁶, se aclara el sentido de la encarnación divina y su validez para el hombre y su salvación. Esta noción revela la unión inseparable en presencia Única de la naturaleza divina y la humana, y descubre ante el hombre el camino hacia Dios, la unión con Él.

Para la reflexión central de este trabajo, se trata de una cuestión interesante, pues la santidad entendida como una mediación pretendida es un fenómeno que se halla entre los cristianos, pero también entre los musulmanes heterodoxos (kāzālbashíes, aliáni, o aleví¹⁷⁷) y los búlgaros musulmanes¹⁷⁸ de los Ródopes¹⁷⁹. Por ello mismo, resulta

¹⁷³ Véase *Reflexión del Jerónimo el Bienaventurado sobre las reliquias*; “Nosotros no adoramos las reliquias de los mártires, pero sí honramos a aquellos que fueron mártires de Cristo para poder adorarlo a Él. Honramos a los siervos para que el respeto que les tributamos se refleje en su Señor”. “Si es cierto que cuando los apóstoles y los mártires vivían aún sobre la tierra, podían pedir por otros hombres, y con cuánta mayor eficacia podrán rogar por ellos después de sus victorias! ¿Tienen acaso menos poder ahora que están con Jesucristo?”, J. P. Migne, “Epístola ad Riparium”, *Padres Latinos*, XXII, Paris, p. 907.

¹⁷⁴ J. P. Migne, *PG*, p. 32, 149C.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 1249 CD.

¹⁷⁶ En el periodo entre el Primero y el Segundo Concilio Universal en los tratados de San Atanasio El Grande y los Padres de Capadocia (San Basilio el Magno, San Gregorio el Teólogo y San Gregorio de Nicea).

¹⁷⁷ “Kāzālbash, alián, aleví”, denominaciones indistintas, “aleví” es denominación reciente de influencia turca raramente empleada en la literatura científica en Bulgaria.

¹⁷⁸ Los “búlgaros musulmanes” se les llama en Bulgaria a los pomacos, musulmanes ortodoxos de habla búlgara.

relevante establecer la comparación entre los cristianos y los musulmanes de Bulgaria, en su comprensión de la santidad.

En la doctrina que confiesan y actualmente practican los musulmanes heterodoxos del país, el ser humano es considerado como divinidad, representación, que merece oraciones. *Él que no se inclina ante el Hombre, no tiene ni gota de fe*¹⁸⁰, dice una canción popular aleví en la región del *Deliorman*¹⁸¹. El ser humano según los *kāzālbashíes* lleva en sí el principio divino, y en él es donde Dios se ha encarnado. Cada hombre es partícula de Dios y, según las tesis del famoso jeque Bedreddin (1358-1416), cualquier cosa que uno necesita en su búsqueda, en el hombre justamente puede ser encontrada. Sin embargo, el mismo místico y filósofo, el erudito Bedreddin de Simavna revela en su obra *Varidat* (de turco, ‘Inspiraciones divinas’)¹⁸² un panteísmo peculiar, diciendo que, *en el primer plano el pueblo destaca y atribuye una abundancia de cualidades específicas de profetas y santos*. Su tratado dirigido hacia las masas, explica que *esos son cosas que no han existido en la Antigüedad, no existen ahora, y no existirán más adelante [...], que las gentes se inclinen uno al otro, al dinero, al oro, a la comida, a la gloria, al rango [...] y porque no saben, piensan que se inclinan hacia Dios*¹⁸³.

Por otra parte, la tesis de Rumi y sus ideas, que cobraron un gran éxito y extensión en el imperio otomano, defienden el mismo argumento mencionado por Bedreddin, de que todo hombre, con independencia de su confesión, es obra de Dios, por lo cual, cada uno lleva en sí una partícula de la emanación divina. Es la expresión

¹⁷⁹ Los montes Ródope o montañas Ródope, son un macizo montañoso de la antigua Tracia y de las actuales Bulgaria y Grecia, la presencia de los turcos dejó como legado la religión musulmana y una historia plagada de sublevaciones y de éxodos.

¹⁸⁰ Véase: N. Gavrilova, “Животът на представителите на мюсюлманските секти през призмата на тяхната религиозна доктрина”/ The Life of Members of the Muslim Sects from the Point View of Their Religious Doctrines, en: *Bălgarski folklor* (1993), Nº 3, (en búlgaro con índice y resumen en inglés), Sofia, Ed. BAN, Institute of Ethnology and Folkloristics, pp. 69-79.

¹⁸¹ Se mencionó arriba, una de sus ciudades más importantes es Razgrad.

¹⁸² Obra que fue atacada por la agresión de los “héroes” del clero otomano.

¹⁸³ N. Gavrilova, “ШЕЙХ БЕДРЕДДИН: Животът на шейх Бедреддин” („Sheykh Bedreddin: La vida de Sheykh Berreddin”), en la colección: *Българският петнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век, София, 19-21.10.1992* /Bulgarian Fifteenth Century: Papers of Bulgarian history and culture in the Fifteenth century, eds.: A. Mincheva, B. Raykov, y Kl. Ivanova, Bălgarska arheografska komisija, Sofia, Ed. de la Biblioteca Nacional “Sv. Sv. Kiril y Metodiy”, 1993, p. 9. En el terreno histórico, estas ideas de los *kāzālbashíes*, que se refieren a la relación entre el Hombre y Dios, estuvieron las causas de las largas persecuciones contra los *chi’íes* y sus grupos cercanos. Sobre las ideas de Bedreddin, véase: V. Spasova Ilieva, “Los conceptos de Bedreddin Simavi, sincretismo de ideas, doctrinas y filosofías en la cultura aleví”, en: *Los kāzālbashes y el culto a los santos en Bulgaria: Entre el Cristianismo y el Islam de los Balcanes*, trabajo de investigación de tercer ciclo, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, directores: M. Abumalham y P. Bádenas de la Peña, Madrid, julio, 2007, pp. 217-225.

más generalizada del sincretismo de la orden, formado en la ciudad de Konya (siglo XI), donde ha habido una presencia amplia de los seguidores del islam, el cristianismo, el judaísmo, el budismo y otras creencias.

El concepto del gran poeta y místico persa en cuanto a la emanación divina en el hombre, curiosamente encuentra sus correspondencias en la doctrina cristiano-bizantina que, según la explicación popular, gracias al hecho de que Jesús se hizo hombre, el hombre puede hacerse dios por la gracia divina, es decir, hacerse partícipe de lo divino. Dicha participación se realiza a través de las energías divinas, *que descienden a nosotros, mientras que la médula divina queda inaccesible* (San Basilio el Grande)¹⁸⁴. Según el tratado de Gregorio de Nicea, *El invisible (dios) por naturaleza, se hace visible, gracias a las energías*¹⁸⁵, afirmación que suscita el problema de la posibilidad de la recepción de esas energías, que en la teología bizantina encuentran su desarrollo en las narraciones de San Máximo el Confesor. Hablando sobre la predestinación original de la naturaleza del hombre hacia la *theosis*, este último reafirma la vocación de todo hombre que está en su logro principal:

*Que nos hagamos dioses a través del Señor, porque precisamente por eso se le ha dado al hombre la existencia- para que sea Dios y Señor de la naturaleza*¹⁸⁶

A causa del pecado original, el hombre esta en contradicción con su principio, lo que resulta superado en la encarnación. En el reconocimiento de la doble naturaleza (divina y humana) en Cristo y de la interpenetración (gr., *περιχώρησις*) de ambas, el hombre, a imagen de Cristo, se hace partícipe de lo divino, según la doctrina bizantina (ortodoxa). El punto final de este camino, es la *theosis*, según la cual “los seres humanos en su total integridad comparten todo con Dios”. Los cristianos logran su meta espiritual en la vida histórica de la Iglesia mediante la Eucaristía.

Es en la base del pensamiento sobre la santidad donde yace el dogma de *theosis*, glosada por Juan Damasceno. Cuando habla de la necesidad de venerar a los santos, Damasceno no destaca su naturaleza divina como criterio principal, sino el hecho de que

¹⁸⁴ J. P. Migne, *Op. cit.*, p. 32, 869AB.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 44, 1269A.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 90, 953B.

han conseguido dominar las tentaciones, las superaron, de manera que, en forma inmutable guardaron la imagen y la semejanza divina por la que han sido creados¹⁸⁷.

En conclusión, los santos se presentan como seres unidos a Dios, que Le recibieron, de modo que se hicieron partícipes con Él de su gracia, y semejantes a Él que es divino por naturaleza¹⁸⁸. Esta doctrina teológica está en la base del culto a los santos.

La santidad (gr. *ἀγιότης*, lat. *sanctitas*), por consiguiente, consiste en la transformación del hombre bajo la influencia de la gracia divina y en su participación en la vida eterna. El santo representa la manifestación de la salvación, de la misericordia y de la gracia divina enviada por Dios y destinada a los seres humanos. Cada santo, a través de su *vida* peculiar, pone de manifiesto su camino hacia la santidad y se muestra como un modelo. En su calidad de revelador de la vía hacia Dios, el santo se manifiesta como protector del hombre ante Dios, como mediador peculiar entre los seres humanos y la divinidad.

El desarrollo del culto a los santos en el contexto cristiano se superpone a nociones religiosas y socioculturales de la sociedad antigua y, al mismo tiempo, se nutre de dichas nociones y de imágenes semejantes de otros pueblos. El santo, en su función de defensor e intercesor, cumple la misma misión que el pensamiento antiguo atribuye a los demonios (u otros seres mitológicos); la de custodiar al hombre y operar como mediadores entre él y las fuerzas superiores.

Aunque, confirmando su interpretación de la santidad, el cristianismo desde el principio destaca determinados aspectos que son ajenos a los cultos paganos. La santidad del hombre está en correlación con la naturaleza humana de Cristo, es decir, que la proximidad de Dios se asegura en su combinación con lo humano, lo cual permite a los santos la posibilidad de una mediación. Mientras que, en las creencias paganas por el contrario, existe una frontera infranqueable que separa las fuerzas superiores de todo aquello que se refiere a lo humano.

En la idea cristiana, los santos, como “amigos de Dios” e intercesores de la gente ante Él, junto a los ángeles, que son equiparados a fuerzas incorpóreas, se supera en cierto modo la oposición entre lo material y lo espiritual.

¹⁸⁷ J. Damasceno, *Exacta exposición de la Fe Ortodoxa* (Ikhdosis akribes tes orthodoxou pisteos), vol. IV, cap.15, 1ªed. Verona, 1531, Gian Matteo Giberti (ed.), obispo de Verona, (ed. latina reimpresión de la ed. de Michel Lequien en J. P. Migne, *P G*, XCIV-XCVI, París, 1864).

¹⁸⁸ *Ibidem*.

La santidad, según los tratados de los eruditos de la Iglesia cristiana (siglos VII-VIII), es el resultado de la penetración de las energías divinas en la naturaleza humana. Puesto que en la santidad se vence, como se ha dicho, el antagonismo entre lo espiritual y lo material, los santos se salvan “corporalmente” (σωματικῶς), es decir, las energías divinas traspasan su carne, del mismo modo que a sus efigies (iconos). Esta concepción defiende generalmente la veneración de los santos en todas sus formas, como el culto a las reliquias y a los iconos.

La diversidad de formas en el culto se establece históricamente absorbiendo imágenes y prácticas religiosas de distintas procedencias. El culto al santo y la esperanza de protección que en él se contiene heredan las estructuras que surgieron en la vida religiosa de los pueblos durante siglos. La continuidad de la forma, la estructura del rito, desde luego, lleva a una reinterpretación radical de su significado y de su lugar en el culto. Frecuentemente, semejante continuidad juega el papel de adaptador con fines “misioneros”, como por ejemplo en los casos del establecimiento de festejos y ceremoniales de santos que, superponiéndose a determinado fondo pagano, lo asimilan, transforman y finalmente envuelven. De manera parecida funciona la edificación de templos cristianos sobre antiguos santuarios paganos, donde los santos cristianos se consideran protectores de acciones anteriormente relacionadas con la divinidad del culto pagano.

La devota inclinación ante los santos en la Iglesia antigua no exigía una corroboración y afirmación institucional, semejante al tipo establecido más tarde en el acto de la canonización occidental. Bastaba con el reconocimiento que se realizaba mediante la introducción del nombre del santo en los *dípticos* (gr. διπτύχον, listas de los nombres pronunciados durante la Eucaristía¹⁸⁹) y de los martirologios. Para los primeros cristianos y los de la temprana Edad Media, la santidad era una evidencia, revelada milagrosamente a la Iglesia. El problema de la prueba, cuestión de gran importancia para la conciencia cristiana de los tiempos modernos, carecía de relevancia en los periodos más antiguos. A diferencia de la iglesia occidental, donde con gran claridad y puntualidad se formulan condiciones para la canonización, en la del oriente el

¹⁸⁹ Díptico, palabra utilizada por los griegos y los romanos en la Antigüedad para las losetas de notas (agendas), que consistían en dos unidos entre sí partes de madera o metal. En el sentido eclesiástico es referido a los letreros las que cada iglesia poseía. En estos letreros se inscribían los nombres pronunciados desde el ambón durante la Eucaristía.

elemento de la taumaturgia conservó su sentido de señal primordial como marcador de la santidad.

A diferencia de la tradición bizantina, el concepto de santidad en la religión de Israel consistía en un atributo esencial de Yahveh: su alejamiento, inaccesibilidad y trascendencia que inspiraba un temor religioso¹⁹⁰. Esta santidad se comunicaba a todo aquello que se aproximaba a Dios o le había sido consagrado: lugares, templos, objetos, y sobre todo los sacerdotes. Vinculada al culto, la santidad en este caso se concibe como pureza ritual (Lev 19,1: *Sed santos, porque yo, el Señor y Dios vuestro, soy santo*), y más tarde, en la época posterior al exilio, la idea de la santidad llegó a comprender el aspecto moral y espiritual (Is 4:3). En lo que se refiere a las personas, en el judaísmo, la santidad es más un atributo de las entidades colectivas (los sacerdotes, el “resto”, el pueblo de Israel), que de los individuos, y se relaciona con el cumplimiento de la Ley. Únicamente unas pocas figuras (Moisés, David, Samuel, Elías, Eliseo), son definidas como santos, lo que es consecuencia de la elección divina que los designó como mensajeros de la voluntad de Yahveh, otorgándoles poderes taumatúrgicos como signos inequívocos de la investidura divina.

Los dos elementos (la pureza y la Ley), que el judaísmo considera inherentes a la santidad, llegan a sufrir una renovación profunda en el plano conceptual con la predicación de Jesús, que en la tradición profética judía es definido como *el Santo de Dios* (Mr 1:24), ya que la santidad, más que observancia de prescripciones y normas rituales, se relaciona con una actitud interior (Mt 15:11-18: *lo que convierte al hombre en impuro son las malas intenciones que proceden del corazón*). La santificación ya no se corresponde con el vínculo exclusivo que es el pueblo de Israel, sino que es una convocatoria universal. Según Pablo, que llama “santos” a todos los miembros bautizados de la comunidad, como ya hemos señalado, la santidad es posible a través de la reconciliación del mundo con Dios, efectuada desde la cruz y de la justificación de la fe (Rom 5). Además, se caracteriza por los dones de efectuar curaciones, milagros, profecía, diversidad de lenguas (I Cor 12), que constituyen un anticipo de la comunión escatológica con Dios.

En los dos siglos siguientes, la santidad se enriquece con nuevos elementos, muchos de ellos a causa de la expansión del cristianismo en el mundo helenístico. El encuentro con el mundo griego llevó al contacto con una serie de prácticas, costumbres

¹⁹⁰ G. Filoramo- V. Barbero (eds.), *Diccionario Akal de las Religiones*, trad. T. Robert, col. Akal Diccionarios, vol. 28, Madrid, Eds. Akal, 2001, p. 511.

y devociones religiosas que giraban en torno al problema fundamental de la mediación. Es decir, la búsqueda de la manera en que el hombre podía comunicarse con un mundo divino que cada vez parecía más trascendente y más lejano.

El cristianismo había heredado del judaísmo al menos dos categorías de mediadores, manifestados sobre todo en los apócrifos (Libros del Antiguo Testamento: Enoc, Jubileos, Macabeos), que son, por un lado, los ángeles, que protegen a los hombres de los ataques de los poderes infernales, ayudándoles en su viaje celestial, y, por otro, los mártires, que el *Apocalipsis* canónico, llama “santos” y sitúa en una posición muy llamativa: *se encuentran ante el trono de Dios* (Ap 5:8;8:1-5) y elevan sus plegarias en favor de los hombres.

En la peculiar disputa entre mediadores y protectores, resulta curioso que prevalecieran los hombres, en principio los mártires, pero posteriormente, con el fin de las persecuciones, los ascetas, cuya vida distinguida por una ascesis rigurosísima, se consideraba el martirio verdadero. El hecho de que los ángeles fuesen marginados no es tan extraño, puesto que el mismo motivo encuentra sus lazos en el Nuevo Testamento (Enoc intercede ante Dios a favor de los ángeles; Juan en el *Apocalipsis* recibe la misión divina de llevar un mensaje a los ángeles de las siete iglesias). Además, lo que dejaba un hombre era su cuerpo y la memoria de su vida terrena extraordinaria, que siempre resulta más próximo a lo conocido y, por consiguiente, produce más seguridad en la intervención esperada que el ser intangible (el ángel), que se hace presente en su incorporeidad.

Como ya hemos observado a partir del siglo IV, el nuevo culto a las reliquias tuvo una difusión extraordinaria debido a un interés práctico en la religiosidad, como, por ejemplo, el consuelo derivado de la esperanza de poder obtener una protección sobrenatural en la enfermedad, la pobreza y la fragilidad social, la seguridad de conseguir la vida eterna por el hecho de tener la propia tumba cerca de la de un santo poderoso, etc.

En suma, de la inmensa producción hagiográfica surge un tipo de santidad que refleja los cambios históricos y conceptuales, aunque, en un plano más profundo, también es evidente la continuidad de un modelo antropológico que en sus líneas generales no ha sufrido ninguna variación (desde el s. IV). La noción del santo en general abarca a aquel que lucha victoriosamente contra las fuerzas del mal (las pasiones propias y el mundo), con frecuencia objetivadas en los demonios, a través del ayuno y la abstinencia sexual, y que revierte su premio y el poder de esta lucha en

aquellos que recurren a él. Se trata finalmente de un modelo anterior al cristianismo, pero que también se encontrará en otras tradiciones religiosas monoteístas como el islam.

CAPÍTULO II:

PANORAMA HISTORICO-RELIGIOSO DE LOS BALCANES

II. PANORAMA HISTORICO-RELIGIOSO DE LOS BALCANES.

Cuando se habla de islam, de cristianismo y de un fenómeno como el de “santidad compartida” que supone una relación de intimidad entre ambas religiones, el hecho puede ser difícilmente comprendido por un occidental, teniendo en cuenta la imagen actual que se tiene de a los Balcanes.

El nombre de los “Balcanes” viene asociado, aún hoy, al ruido de las armas. La Península es a menudo calificada como “polvorín”, pues se trata incontestablemente de una región de Europa que ofrece particularidades notables. Es costumbre decir que los Balcanes son imprevisibles. Un paseo por las calles de las ciudades balcánicas por ejemplo, pese a que los medios de comunicación propagan la idea de que un enfrentamiento puede estallar en cualquier momento, ofrece una imagen de paz y tranquilidad que difícilmente se encuentra en otro lugar y, eso, estando a pocos kilómetros, por ejemplo, de Kosovo.

Es conveniente esclarecer qué es lo que se esconde bajo la denominación „balcánico“ o „historia de los Balcanes, por las muchas confusiones que se producen. Tradicionalmente, nosotros, los búlgaros, incluimos en la historia balcánica, la historia de Rumania, de Eslovenia, Croacia, etc. Pero hoy, Eslovenia por ejemplo, rechaza categóricamente ser un país balcánico, pues se considera un estado alpino y centroeuropeo. Croacia, por su parte, tampoco quiere ser un pueblo balcánico, se define a sí misma como un país adriático y centroeuropeo (más todavía con su reciente entrada en la comunidad Europea). Los rumanos, dependiendo de la situación, se declaran balcánicos o bien centroeuropeos. A Grecia, por su parte, no le gusta mucho entrar bajo la capa de la denominación „balcánica“, puesto que “es un estado mediterráneo”. De este modo, aquellos que no niegan su pertenencia al espacio balcánico son Bulgaria, Serbia, Macedonia, Bosnia - Herzegovina y Albania, criterio que tampoco excluye del todo la pertenencia de los demás países mencionados¹⁹¹, lo que hace la definición de los Balcanes muy relativa. En cuanto a Turquía por ejemplo, la cuestión es muy interesante, ese país prefiere ser visto como un país de los Balcanes, ya que “un país balcánico” significa un país europeo.

¹⁹¹ Por ejemplo cuando se habla de la herencia otomana en los Balcanes, Grecia en este caso sin duda entra en el complejo balcánico.

Por otro lado, con el transcurso de los siglos la noción de los “Balcanes” ha ido cambiando. Si difícilmente podemos definir los “Balcanes” como un término geográfico, más complejo es aún definirlo con exactitud histórica. Pues, cuando hablamos de los Balcanes, en realidad estamos hablando de algo tan complejo como un espacio histórico-cultural.

Si nos fijamos, por ejemplo, en la bibliografía más reciente acerca de la Historia de Europa, veremos que hasta el siglo XVIII, Hungría aparece entre los países de los Balcanes, porque realmente desde el siglo XII hasta el siglo XVIII los esfuerzos políticos de Hungría se dirigieron hacia el suroeste y no hacia Europa central. Así que la adscripción a este espacio depende del punto de vista, en buena medida.

Otro es el caso de Moldavia que no parece ser un país balcánico, pero al formar parte de Rumania, que siempre ha sido un país balcánico, difícilmente puede desligarse de esa realidad. El caso de Chipre es todavía más complicado y no contribuye a la comprensión unívoca del término balcánico.

Si nos referimos a la Historia reciente de los Balcanes, tampoco la cronología resulta demasiado precisa ni estable. Se puede decir que comienza a principios del siglo XIX, con las rebeliones de los serbios, los levantamientos griegos y los intentos de establecer nuevos estados-nación independientes.

Hasta esa época, las diversas revueltas tenían como objetivo reponer los estados medievales de Serbia, Bulgaria o Bizancio, sin embargo, las rebeliones del siglo XIX tienen como finalidad la creación de estados de corte occidental y, por ello, se puede considerar esta época como el inicio de la nueva historia balcánica, ya que en toda la Península Balcánica se dan procesos semejantes.

1. La entrada del cristianismo en los Balcanes, vías y consecuencias.

A comienzos del siglo VII, todo el dominio bizantino en la Península Balcánica pasa a manos de los eslavos: Macedonia, Tracia, Dalmacia, las costas del mar Egeo son víctimas de las incursiones eslavas, que comenzaron a formar verdaderos asentamientos y a ocupar todo el territorio. Caen las ciudades romanas de Salona, Sigidunum (Belgrado), Sérδικа (Sofía), y llegan hasta las puertas de Tesalónica y Constantinopla. Un fenómeno se produce entonces, y es que la población autóctona huye de este dominio eslavo hacia las costas y las islas, en las que, poco a poco, se establece un

modo de vida “griego-bizantino”¹⁹², recuperando parte de lo perdido, pero el resto de la Península Balcánica, hasta el sur de Grecia, sufre un cambio radical, que costaría tres siglos al imperio bizantino poder recuperarlo.

Los eslavos, que hacía años estaban bajo el yugo avaro, pudieron sustraerse después de la derrota de avaros y persas ante Constantinopla, a donde los avaros habían conducido a un gran número de eslavos y protobúlgaros como parte de sus ejércitos. En esta época, viniendo desde los Cárpatos, croatas y serbios se establecen al Noreste y al Sureste de la Península, expulsando a los restos de las fuerzas del kan avaro. De manera que el resto de los eslavos una vez libres del yugo de los avaros reforzaron su influencia en los Balcanes.

Según algunos historiadores, concluido el temible poder de los avaros, tanto serbios como croatas aceptaron como nuevos amos a los bizantinos en sus territorios. Esta interpretación, aunque dudosa, no deja de tener algunos visos de realidad, aunque lo cierto es que los eslavos llevaron a cabo su desarrollo al margen del imperio bizantino, ya que durante el siglo VII en los Balcanes muchos de los grupos humanos como croatas, serbios, búlgaros y otras tribus, además de los eslavos, escapaban al dominio de los bizantinos.

A fines del siglo IV y en la primera mitad del V, los protobúlgaros habían entrado a formar parte del conglomerado de pueblos llamado “alianza tribal de los hunos” y participaban en las incursiones a Europa Central y Occidental, sembrando el terror. Después de la desintegración de esta alianza, una parte de los protobúlgaros se instala en Italia y otra regresa a los lugares próximos a sus antiguas localidades: el litoral septentrional del Mar Negro. Incorporados por varias décadas a la poderosa alianza de los ávaros, numerosos destacamentos protobúlgaros vuelven a llegar a Panonia y a raíz de las luchas internas producidas en la alianza, hacia la mitad del siglo VII una parte se instala en Italia, y otra, bastante más numerosa y guiada por Kuber, penetra en la Península Balcánica y se radica en el llano de Bitola, Macedonia.

Los protobúlgaros que permanecen en sus antiguos lugares de residencia, caen por un breve tiempo bajo la dominación de los turcos llegados del este, pero tras una intensa y encarnizada lucha, logran liberarse y sobre el año 630 crean una poderosa alianza tribal conocida por el nombre de Gran Bulgaria. Dice la leyenda que antes de

¹⁹² Este modo se refiere no tanto al propio Bizancio, como Imperio, sino más bien a su modelo que reúne a diversas nacionalidades y conserva los rasgos culturales heredados de Grecia y Roma, que transmite esta herencia cultural con sus propias peculiaridades y que acoge en su seno a otros pueblos de diverso origen, como es el caso de los búlgaros.

morir, el Khan Kubrat, soberano de la Gran Bulgaria, reunió a sus cinco hijos y les mandó romper a cada uno un haz de varas flexibles. Cuando ninguno de ellos pudo cumplir el mandato de su padre, Kubrat lo desató y sin esfuerzo alguno rompió las varas una por una. Con este ejemplo práctico les quiso transmitir su voluntad de que nunca se separasen ni se hostigasen los unos a los otros, pues así serían indoblegables como el manojo de varillas.

Pero, los hijos no supieron hacer honor al legado de su sabio padre. A su muerte, como en el caso de otras agrupaciones de tribus de la época, la Gran Bulgaria se desintegró. A ello contribuyeron también los ataques de los jázaros que avanzaban desde el este. Una parte de los búlgaros se dirigió al norte, y allí donde el río Kama desemboca en el Volga, quedó fundada la llamada Bulgaria del Volga. Otra parte, guiada por Asparuh, hijo de Kubrat, se dirigió al delta del Danubio y desde allí comenzó a lanzar ataques contra los dominios bizantinos al sur del río.

En esta relación cabe señalar que la procedencia de los búlgaros todavía se discute y no existe una opinión unánime entre los historiadores. En las “Vidas de los Padres”, Alban Butler¹⁹³ escribe, “que los búlgaros probablemente pertenecían a una raza turania de Asia central, emparentada con la de los avaros y los hunos”. *Dicha raza estableció un reino independiente (janato), en el curso del siglo VII, en la Bulgaria actual, donde subyugó a los pueblos ya establecidos, pero se mezcló con ellos y adoptó la lengua eslava*¹⁹⁴.

El origen de los protobúlgaros no ha sido aún establecido con certeza, pero se sabe que a comienzos de la era cristiana se instalan en las faldas septentrionales del Cáucaso, donde viven desde tiempos remotos los sabiros¹⁹⁵ y alanos¹⁹⁶. Parece probable que precisamente los alanos hayan sido los “padrinos” de los protobúlgaros, porque en su lengua “bulgaron” significa gente que vive en las faldas de una montaña¹⁹⁷.

Por otra parte, la investigación sobre genómica más importante llevada a cabo en el año 2011¹⁹⁸, entre los búlgaros actuales, con el fin de establecer su procedencia

¹⁹³ A. Butler, *Vidas de los Padres, Mártires y otros Principales Santos deducidas de monumentos originales, y de otras memorias autenticas*, trad. M^a Luisa Ortega, 3^a reimpresión, Madrid, Ed. Libsa, S. A. 1998.

¹⁹⁴ *Ibíd.*

¹⁹⁵ Los sabiros, de Siberia, un pueblo túrquico con un eventual origen huno.

¹⁹⁶ Los alanos, grupo étnico de origen iranio.

¹⁹⁷ Vasil A. Vasilev, *Breve Historia de Bulgaria*, 1981, Caracas, pub. Academia Nacional de la Historia, serie: El Libro Menor, Ed. Italgráfica, S. R. L.

¹⁹⁸ T. Simeonova, *Otkritie za genetichnia proizhod na bălgarite* („Descubrimiento sobre la procedencia genética de los búlgaros”), Televisión Búlgara Nacional, fuente electrónica: http://bnt.bg/bg/news/view/59873/otkritie_za_genetichnija_proizhod_na_bylgarite.

genética, comparando sus caracteres con los de 57 pueblos europeos, asiáticos y africanos, llega a una conclusión que rechaza la procedencia turcomana que hasta ahora se imponía. Por el contrario, afirma la raíz indoeuropea, determinando a los búlgaros como “eslavos de tipo peculiar”, que comparten rasgos de tipo intermedio entre eslavos y mediterráneos¹⁹⁹.

De raíz turca, mediterránea o eslava, el pueblo que llevaba el nombre de “búlgaro” es conocido por su negativa a cambiar de religión y esta obstinación vale tanto para la época en que se les impone la religión del imperio Bizantino, como también más tarde, con el imperio otomano. En cuanto a lo último es interesante el informe de Frederick Moore del año 1913 entre los archivos de “National Geographic”:

Hace siglos los turcos salieron desde el Asia Menor con la idea de conquistar el mundo para su profeta Muhammad. Al Este, estos llevaron su fe a Persia, la India, China, y al Oeste, a Europa. En Europa lograron hacerse camino hasta las puertas de Viena, subordinando los pueblos en las partes del sureste del continente. Pero, pese a que conquistaban y se imponían con el poder de la espada, los turcos se dieron cuenta de que los pueblos que confesaban el cristianismo en la Europa de sureste, están entre los más pertinaces y no aceptan cambiar de fe [...] por eso hoy encontramos que los búlgaros, los griegos, los serbios y los albaneses en la Turquía europea, son tercios pese a los siglos de opresión. Estos no sólo conservaron su fe, sino que se visten del mismo modo que en la Edad Media, cuando estaban dominados²⁰⁰.

Uno de los pilares del Estado Bizantino, la Iglesia ortodoxa, se ocupó de los eslavos para integrarlos poco a poco al imperio, o al menos, para prepararlos para su integración definitiva. La política del imperio de convertir a sus vecinos al cristianismo fue muy eficaz con el reino de Bulgaria y los eslavos de la Península Balcánica, de

¹⁹⁹ Según la Academia Científica de Bulgaria, dichas investigaciones demuestran que “nos acercamos más a los italianos y los griegos de las partes del norte, y tenemos afinidades con rusos, eslovacos y checos”; es decir, tenemos influencia, tanto mediterránea, lo que posiblemente tenga su origen en los tracios de la antigüedad, como del Este, que nos pone en relación con eslavos y protobúlgaros. La conclusión de Draga Toncheva es que “los cinco siglos del yugo turco no se han reflejado en las características genéticas de los búlgaros”. Así mismo, el académico Angel Gălabov considera que: “estamos lejos de los turcos” y “más lejos aún de los turcomanos”. Estas interpretaciones resultan significativas para los procesos actuales de reconstrucción de la identidad búlgara.

²⁰⁰ Fr. Moore, “The Changing Map in the Balkans”, en: *The National Geographic Magazine*, (1913), February, Washington, Published by National Geographic Society, D. C. 02-1913, 1913.

manera que, finalmente, estos cambiaron sus antiguas creencias por la ortodoxia, lo que desde luego tomó su tiempo.

La Iglesia de Bizancio era tan activamente misionera como la latina, por lo cual, la mayoría de los países eslavos recibieron de Constantinopla el Evangelio y junto con ello, la liturgia, el derecho canónico y la piedad bizantinas. El método que los bizantinos emplearon en la evangelización consistía esencialmente en traducir el rito bizantino a la lengua del país y así crear comunidades que imitaran en todo a la “Gran Iglesia” de Constantinopla. Este método era esencialmente diferente del usado en Occidente, que imponía en todas partes el latín como lengua litúrgica, de este modo la lengua litúrgica suponía un elemento que servía para mantener la unidad.

Bizancio por su parte, mantenía celosamente la unidad de culto entre los pueblos recién convertidos, su uniformidad pronto se convierte en total en Oriente, y aunque la iglesia bizantina mostraba cierta tolerancia hacia la multiplicidad de los ritos, el prestigio cultural y político de Constantinopla durante la Edad Media era tan grande, que muchas veces la uniformidad litúrgica se imponía por sí misma.

Así, en el decurso del Medioevo, varios pueblos eslavos se pasaron al cristianismo bajo su forma bizantina. Los búlgaros (863) y los rusos (988)²⁰¹ fueron, unos tras otros, bautizados en masa bajo el impulso de sus príncipes, Boris y Vladimiro. A diferencia de los croatas que estaban en la órbita de Roma, los serbios fueron evangelizados de manera progresiva a partir del siglo IX, así como los valacos, colonias latinas que poblaban la región del bajo Danubio y que más tarde formarían la parte sur de Rumania.

Entre los pueblos eslavos, los primeros en convertirse al cristianismo fueron los búlgaros, hecho cuya aceptación por Constantinopla tenía sus prioridades políticas. Papel muy importante para Bulgaria jugó el príncipe Boris I²⁰², quien en el año 864 introdujo el cristianismo como religión oficial del país, un Estado donde vivían muchos cristianos, pero gran parte de la población era pagana²⁰³. Los paganos que formaban

²⁰¹ En sus comienzos, el cristianismo en Rusia se expresaba en búlgaro antiguo, pues los eclesiásticos que propagaban el cristianismo allí eran búlgaros.

²⁰² Fue la hermana del príncipe búlgaro Boris la que primero recibió el bautismo en Constantinopla con el nombre de Teodora. Alrededor del año 860, regresó a Bulgaria y comenzó a persuadir a su hermano para que abrazara el cristianismo. Boris se bautizó, tomando el nombre de Miguel, pues era el de su padrino, el emperador bizantino, pero su decisión no carecía de motivos políticos y culturales.

²⁰³ Cabe decir que, la presencia de cierta actividad cristiana, puede remontarse a los primeros siglos dentro del territorio de la actual Bulgaria, dado a que ya un concilio de obispos se reunió en Sérδικа (actual Sofía) en el año 343. Esta región fue subsecuentemente ocupada por tribus búlgaras, las cuales a pesar de ser paganas, habían mantenido cierto contacto con los misioneros cristianos.

parte de los tres componentes étnicos del país: los búlgaros, los eslavos y los tracios, fueron obligados por el príncipe a adoptar el cristianismo como religión única, y las leyes cristianas fueran válidas para toda la población²⁰⁴. Este hecho reavivó la antigua querrela entre Roma y Constantinopla acerca de la jurisdicción patriarcal en Iliria y los Balcanes. Boris atizó aún más el fuego al fundar una Iglesia nacional, independiente de Roma y de Constantinopla. Después de largos años de lucha entre romanos y bizantinos por el poder administrativo de la recién creada Iglesia búlgara, se impone el clero bizantino, por la promesa de autocefalia que Bizancio concedió al futuro arzobispo búlgaro. Cincuenta y siete años más tarde, el arzobispo búlgaro se proclamó completamente independiente, con rango de patriarca.

El siguiente paso de Boris (887), fundamental para el arraigo del cristianismo en Bulgaria, es la introducción del alfabeto eslavo o búlgaro antiguo, creado por los santos hermanos Cirilo y Metodio²⁰⁵, como escritura oficial del Estado (fig. Nº 1).

Constantino (el nombre secular de Cirilo) y Miguel (el nombre secular de Metodio) fueron los hermanos que predicaron la fe ortodoxa a los eslavos de Europa central en el siglo IX. En la preparación para su misión entre los eslavos, idearon el alfabeto glagolítico (fig. Nº 2) para traducir las santas escrituras y otras escrituras al idioma hoy conocido como *eslavo eclesiástico antiguo* (fig. Nº 3) El “glagolítico” más adelante se convirtió en el “cirílico” que ahora se utiliza en un buen número de idiomas eslavos. Por su trabajo misionero, a estos santos hermanos se les ha reconocido como

²⁰⁴ El cristianismo desde Bulgaria se propagó a Serbia, Monte Negro y Macedonia, que en aquel momento estaban bajo dominio búlgaro. Así mismo se introdujo en Rumania, donde vivían muchos búlgaros, por ello no es de extrañar que, todavía se pueden ver inscripciones en eslavo en monasterios rumanos construidos en los siglos XII y XIV.

²⁰⁵ Los monjes bizantinos, eruditos y misioneros cristianos, santos Constantino- Cirilo el Filósofo (827-869) y Metodio (815-855), ponen los cimientos de la civilización eslava ortodoxa. Los hermanos nacidos en Salónica, eran hijos de León (oficial superior) y María, representante de la nobleza búlgaro-eslava local. El hermano mayor Metodio fue militar y hasta diez años gestionaba un principado de Bizancio, probablemente a lo largo del río Struma. Por razones políticas, Metodio tuvo que abandonar la carrera militar y convertirse en monje, más tarde se hace ecúmeno del famoso monasterio “Polichrono”, cerca del monte Olimpo. Por su parte, Constantino ya de niño mostró cualidades sobresalientes y fue enviado a la famosa Escuela de Magnaura en Constantinopla, donde fue uno de los discípulos más cercanos del gran intelectual, el futuro patriarca Focio. Más tarde ocupó el cargo de hartofilaks (“guardián de los libros sagrados”) en la catedral patriarcal “Santa Sofía”, y también como profesor de filosofía en la Escuela de Magnaura. El joven científico ganó la disputa con el ex patriarca Juan el Gramático que era seguidor de los iconoclastas. Bizancio usa el brillante teólogo, filósofo y filólogo Constantino, en varias misiones diplomáticas como esa a los árabes (la así llamada misión sarracena), y a los jázaros. En la segunda estuvo acompañado por Metodio. En este viaje, cerca de la ciudad bizantina Jersón (actual Sebastopol, Ucrania), los hermanos descubrieron las reliquias de san Clemente de Roma. Después del 851, Constantino se retira en un monasterio donde junto a su hermano se dedica a la creación del alfabeto eslavo y el idioma literario del antiguo búlgaro. Según la vida de san Cirilo, esa tarea le fue ordenada por el mismo emperador Miguel III, y que Bizancio aspiraba a integrar a “sus” eslavos, como también tener el poder espiritual en el gran mundo eslavo, sobre todo entre los vecinos búlgaros y serbios.

equiapostólicos (iguales a los apóstoles). Su memoria sirve como eslabón de unión entre todos los pueblos eslavos, pero hay algo más grande en esta misión para que el papa Juan Pablo II les nombrara santos patronos de Europa²⁰⁶. En realidad, Cirilo y Metodio junto al patriarca Focio con su importante papel en la realización de esta empresa, son los responsables de la introducción del cristianismo en más de media Europa actual. En este sentido, son significativos los solemnísimos funerales romanos de Cirilo que relata su *vida*: “Ordenó el Apostólico- esto es, el Papa- que todos los griegos que se hallaran presentes en Roma y los romanos, llevando cirios en las manos, congregados en torno a su cuerpo, entonasen cánticos y que sus exequias se celebraran con igual solemnidad que si fueran por el mismo papa; y así se hizo”²⁰⁷.

En 855, en el monasterio, alejado de la vida mundana, San Cirilo, de madre búlgara y padre destacado guía militar en Salónica, con la ayuda de su hermano Metodio, crea el primer sistema gráfico, el llamado glagolítico, un alfabeto nuevo que refleja con exactitud el sistema fonético del idioma eslavo, y para cuya base sirvió el dialecto del antiguo búlgaro de Salónica. Según la eslavística, este idioma es de indudable carácter búlgaro. Constantino recibió una instrucción excelente junto al entonces adolescente emperador Miguel III en la corte imperial, donde los educaba el famoso Focio, que posteriormente fue patriarca de Constantinopla. Cirilo se gradúa en la Escuela de Magnaura en Constantinopla, donde debido a sus habilidades extraordinarias es llamado el Filósofo, luego es nombrado bibliotecario del Patriarcado, sede de la jefatura de la iglesia cristiana de Constantinopla.

Después de que fueran instruidas en la fe Bulgaria y Serbia, aparecieron en Constantinopla los embajadores del príncipe moravo Rostislavo (862) con la petición al emperador bizantino Miguel III de que les enviara educadores, profesores y obispos que les pudieran adoctrinar en la verdadera fe en su idioma natal y que les trajeran la buena ley. En realidad Rostislavo deseaba obtener plena independencia con respecto al imperio franco, -lo que luego sería Alemania- por lo que se decidió a solicitar la presencia de sacerdotes cultos que afianzasen el cristianismo en la Gran Moravia y estableciesen una organización eclesiástica independiente de Baviera.

²⁰⁶ Eso sucede en 30 de diciembre, 1980, véase: Carta Encíclica de S. S. Juan Pablo II sobre *Los Apóstoles de los Eslavos, Slavorum Apostoli*, http://www.ewtn.com/new_library/Spanish/Enc%C3%ADclicas/Slavorum_apostoli.htm.

²⁰⁷ “Vida eslávica de Constantino”, según: J. Orlandis, *La conversión de Europa al Cristianismo*, 1988, Madrid, Ed. RIALP, p. 164.

El emperador y el patriarca convocaron a los hermanos Cirilo y Metodio y decidieron enviarlos a Moravia para enseñar el oficio de la misa en lengua eslava. Para alcanzar el éxito pretendido con su predicación, San Cirilo consideró necesario traducir al idioma eslavo las Santas Escrituras y los libros referentes a las ceremonias religiosas ya que, según las palabras del mismo santo, predicar sólo oralmente es lo mismo que escribir sobre el agua. Previo a la traducción, había que crear un alfabeto eslavo con caracteres eslavos, que según la *vida* de Cirilo, le fue revelado tras las profundas oraciones del santo²⁰⁸. Desde luego, la traducción de las Santas Escrituras no era tarea fácil ya que se trataba de adaptar a esas lenguas conceptos que no existían en ellas. Los misioneros fueron capaces de llevar esta tarea adelante en Moravia gracias, sin duda, al apoyo y los auspicios de la Iglesia y a la formación recibida en Estudios Eslavos, probablemente en la escuela de los Santos Apóstoles. Tras todo este esfuerzo hay que ver la influencia y el interés del Patriarca Focio.

La realización de los oficios y la lectura del Evangelio en idioma eslavo “pronto atrajeron a los corazones de los moravos y les dieron supremacía sobre los predicadores germanos”. Su misión allí provocó el rechazo del clero latino, que transmitía al pueblo la idea de que la palabra de Dios sólo se puede leer en los tres idiomas en los cuales estaba la inscripción en la Cruz del Señor. En consecuencia a Cirilo y Metodio los consideraban herejes, ya que estos santos hermanos predicaban en idioma eslavo. Después de permanecer cuarenta meses en Moravia, Constantino partió para hacer consagrar a sus discípulos. Durante su viaje fue también recibido con entusiasmo por el príncipe de Panonia, Kocel. Sin embargo, encontrándose Constantino en Venecia, contra él se juntaron obispos, sacerdotes y monjes, “como cuervos contra un halcón” y sacaron a relucir la herejía de las tres lenguas. A las acusaciones de haber violado el dogma trilingüe, según el cual la misa no se podía officiar más que en hebreo, griego y latín, san Cirilo el Filósofo, logra probar que todos los pueblos, los eslavos incluidos, tienen el derecho de glorificar a Dios y de crear su cultura en el idioma nativo²⁰⁹.

²⁰⁸ Según su *Vida*, para esta gran obra, San Cirilo, siguiendo el ejemplo de los apóstoles, se preparó orando y ayunando cuarenta días. En el momento en que el alfabeto estuvo dispuesto, San Cirilo tradujo al idioma eslavo selecciones del Evangelio y de los Hechos de los Apóstoles. Algunos cronistas comentan que las primeras palabras escritas en el idioma eslavo fueron del Apóstol Evangelista San Juan: “En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios” (Jn 1:1).

²⁰⁹ « Escucha: ¿dinos por qué has compuesto ahora un alfabeto para los eslavos y se lo enseñas, cosa que nadie antes había pensado, ni los Apóstoles, ni el papa de Roma, ni Gregorio Magno, ni Jerónimo, ni Agustín? Nosotros no conocemos más que tres lenguas en las cuales es lícito alabar a Dios: la hebrea, la griega y la latina. El filósofo respondió: “¿Dios no hace caer igualmente sobre todos la lluvia? ¿y el sol no resplandece tal vez sobre todos igualmente? (Mt 5:45). ¿Acaso todos nosotros no respiramos el mismo aire? ¡Vosotros, en cambio, no os avergonzáis de fijar únicamente tres lenguas, decidiendo que todos los

Informado sobre él, el papa de Roma, Nicolás I, le mandó llamar, ambos hermanos se dirigen a Roma con la esperanza de encontrar ayuda en él para el santo propósito. Llevaban consigo parte de las reliquias del equiapostólico San Clemente, papa de Roma, y las sagradas escrituras traducidas por ellos. Pero mientras estaban en camino, el papa Nicolás I fallece antes de verlos, su sucesor Adriano II, deseoso de pacificar la Iglesia, recibió con gran estima a los santos hermanos, pese a las fuertes tensiones que habían registrado las relaciones romano-bizantinas durante el primer patriarcado de Focio, que acababa de ser depuesto de su sede. Adriano II fue a su encuentro en las afueras de la ciudad, acompañado por el clero y por muchas personas, recibió de ellos las santas reliquias y con respeto las colocó en la Iglesia de San Clemente, y los libros traducidos al idioma eslavo los colocó sobre el trono de la antiquísima Basílica de “Santa María Mayor”, gesto muy significativo. El papa da su bendición a los libros traducidos por los santos próceres y en algunas iglesias romanas, como esa de “San Pedro”, es oficiada una misa en lengua eslavónica, como testimonio de reconocimiento ante el mundo cristiano.

Para que fuese posible una misión tan audaz como esta²¹⁰, debemos reconocer el papel importante que desempeña el patriarca Focio, quien no sólo participa en la

demás pueblos y estirpes permanezcan ciegos y sordos! Decidme: ¿lo sostenéis porque consideráis a Dios tan débil como para no estar en condiciones de concederlo, o tan envidioso como para no quererlo? Nosotros en cambio conocemos muchas gentes que poseen una cultura escrita y dan a Dios su alabanza cada una en su propia lengua. Resulta que estos pueblos son: los armenios, los persas, los abasgos, los georgianos, los sudgos, los godos, los avares, los tirsos, los jázaros, los árabes, los coptos, los sirios y muchos otros. Si no queréis entenderlo por estos, reconoced al menos que la Escritura puede invocarse como juez. David exclamó: “Toda la tierra cante al Señor, cantad al Señor un cántico nuevo” (Sal. 96:1). Y además: “Toda la tierra se regocije en el Señor, cantad, exultad y sonad” (Sal 98:4). Y en otro lugar: “Que toda tierra te adore, eleve cantos a ti, aclame, Altísimo, tu nombre” (Sal 66:4). Y además: “Alabad al Señor todas las gentes, y alabadlo pueblos todos” (Sal 117:1) y “Todo espíritu alabe al Señor” (Sal 150:5). En el Evangelio está escrito: “A todos los que lo acogieron, les dio la facultad de convertirse en hijos de Dios” (Jn 1:12). Y también lo mismo: “No ruego solamente por ellos, sino también por aquellos, que por su palabra creen en mí, que sean una sola cosa, como tú, Padre en mí y yo en ti” (Jn 17:20-21). Mateo después dijo: “Me ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra, id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a custodiar todas las cosas que os he enseñado, y yo estaré con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos” (Mt 28,18-20). Y Marcos, a su vez: “Id por el mundo entero y predicad el Evangelio a toda criatura; quien crea y se bautice se salvará; en cambio, quien no crea se condenará. Estos son los signos que acompañarán a aquellos que hayan creído: en mi nombre expulsarán demonios y hablarán en nuevas lenguas” (Mc 16,15-17). También os habla a vosotros, doctores redivivos de la Ley: “Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que cerráis el reino de los cielos a los hombres; de hecho, vosotros no entráis e impedís que lo hagan aquellos que quieren entrar” (Mt 23:13). Y además: “Ay de vosotros, escribas, que habéis arrebatado la llave del conocimiento profundo, no solo no habéis entrado vosotros, sino que además se lo habéis prohibido a cuantos querían hacerlo”», “La evangelización de los pueblos eslavos: Vita Cirili-Vita Methodii”, *Documentos para el estudio de la Historia de la Iglesia Medieval*, F. Gil- R. Corleto (eds.), Pontifica Universidad Católica Argentina, 1999, http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglMed/Cirilo_Metodio.html#N_1_.

²¹⁰ Recordaremos que en el siglo XVI los alemanes intentan lo mismo, pero ese intento provoca el cisma y la aparición del protestantismo.

organización de la misión en Moravia y otros países eslavos, pues realmente Focio asegura lo necesario desde el punto de vista teológico y religioso. Miguel III, por su parte, provee de la tutela política y material, pues la misión tiene tanto fines religiosos como culturales²¹¹.

Al poco tiempo de su llegada a Roma, la salud de Constantino, minada por los esfuerzos realizados, declina rápidamente. Cayó gravemente enfermo y encomendó la continuación de la gran obra a su hermano, se retiró a un monasterio romano, hizo profesión religiosa, mudando su nombre por el de Cirilo y falleció en paz el 14 de febrero del año 869. San Metodio cumplió con el legado de su hermano: después de su vuelta a Moravia siendo ya arzobispo trabajó allí 15 años. Todavía en vida de San Metodio, desde Moravia el cristianismo se propagó a Bohemia²¹². Posteriormente los pueblos eslavos de Moravia, Bohemia y Polonia, debido a los esfuerzos de los predicadores latinos y los emperadores germanos, fueron apartados de la Iglesia griega y puestos bajo la autoridad del papa de Roma, a excepción de los búlgaros y de los serbios. Lo mismo sucede también con Panonia, donde, como ya se dijo, su príncipe Kocel pidió que se extendiera a su territorio la liturgia eslavona y la acción de las misiones de Metodio, nombrado por el papa Adriano II arzobispo de Sirmium (antigua sede, restaurada a este propósito, y legado pontificio).

*Panonia dependía eclesiásticamente del arzobispado alemán de Salzburgo, y como era de temer, la reacción del clero germánico no se hizo esperar: Metodio fue aprisionado y se le confinó en un monasterio alemán de la Selva Negra*²¹³. Frente a ese atentado cometido contra Metodio intervino el papa Juan VIII, quien, pese a que los búlgaros habían roto la dependencia de Roma, retornando al Patriarcado de Constantinopla, exigió y obtuvo la liberación de Metodio y mandó que se le permitiera proseguir con sus misioneros la labor evangelizadora entre los pueblos eslavos del centro de Europa y el uso de la liturgia eslavónica²¹⁴. Sólo la muerte de Metodio en 885 puso fin a su obra, los imperativos políticos impusieron que esas regiones quedasen en la órbita eclesiástica alemana. Los discípulos de Metodio hubieron de abandonar el espacio centroeuropeo y se trasladaron a Bulgaria; la liturgia eslavónica dejó de

²¹¹ Véase: Panayiotis Christou, "Who Sent Cyril And Methodius Into Central Europe, The Emperor Or The Patriarch?" en: *Cyril and Methodius-educators of the Slavs*, 1992, disponible en: http://www.myriobiblos.gr/texts/english/christou_kyrmeth.html.

²¹² El príncipe Boreas de Bohemia, recibió de él su bautismo. Su esposa Luzmila, que posteriormente fue mártir, y muchos otros tomaron su ejemplo. A mediados del siglo X, Mechislav, príncipe polaco, se casó con la princesa Dombrovka de Bohemia, después de lo cual sus súbditos tomaron la fe cristiana.

²¹³ J. Orlandis, *La conversión de Europa...*, p. 160.

²¹⁴ *Ibidem*.

observarse en aquellos territorios y los eslavos occidentales quedaron definitivamente integrados en la cristiandad latina.

Estando ya en Bulgaria, los más abnegados y formados de los discípulos de Cirilo y Metodio: Gorazdo, Clemente, Sáva, Naum y Angeláριο, continúan la magna obra histórica de sus maestros. Libros litúrgicos son traducidos al idioma vivo del pueblo, el búlgaro antiguo. Con esta escritura se traduce la Biblia y se escriben obras eclesiásticas y laicas. Sobre la base de la literatura eslava más antigua, nacen más tarde las literaturas rusas, serbias y otras. Hasta el día de hoy, el 11 de mayo, en los templos cristianos de Bulgaria se oficia una misa especial con cánticos tradicionales que loan a los santos hermanos y sus discípulos. Tomando el cristianismo de Bizancio y no de Roma como lo hizo Europa Occidental, Bulgaria desde aquel entonces se alejó de la Europa Occidental.

Al convertirse al cristianismo los pueblos eslavos entraban en la categoría de pueblos “civilizados”, adoptaban las costumbres bizantinas y soportaban de mala gana la tutela de los griegos. Estos últimos les enseñaban la teoría bizantina con el centralismo de un sólo emperador cristiano, el de Constantinopla, lo que llevó sucesivamente a búlgaros y serbios a intentar conquistar la corona imperial para sus propios reyes. Pero, unos y otros, se estrellaron contra las murallas de Constantinopla. Se consolaron fundando iglesias nacionales en sus propios países. Al lado de los cuatro patriarcados orientales tradicionales, Constantinopla, Alejandría, Antioquia, Jerusalén, de los que sólo el primero tenía una autoridad real, se crearon a lo largo de la Edad Media, desde siglo IX hasta el siglo XV, una serie de *autocefalias* eslavas, cuyos jefes, a veces, ostentaban también el título de *patriarcas*.

La iglesia de Constantinopla, que antes del siglo IV no poseía su propia tradición litúrgica, creó progresivamente un rito en el que predominaba la influencia antioquena. Este rito, a partir del siglo IX celebrado hoy en numerosas lenguas constituye un fuerte eslabón de unión entre los ortodoxos de diversas nacionalidades, que encuentran en él la expresión de su fe común.

La doctrina de la Iglesia ortodoxa insiste mucho en la realidad del cambio sacramental (*metabolé*) del pan y el vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. No obstante, ni la liturgia, ni los Padres, ni ningún texto ortodoxo autorizado anterior al siglo XVI acude al término de *transustanciación* (en griego, *metausiosis*) para expresar este misterio. Además de la Eucaristía, la iglesia tiene otros seis sacramentos, pero no concede al número siete el mismo carácter absoluto que tiene en la teología occidental.

El número de siete era desconocido en Oriente hasta el siglo XIII cuando lo usó por primera vez el emperador *latinófrono* Miguel VIII, el Paleólogo. Varios autores bizantinos ortodoxos, por ejemplo Simeón de Tesalónica (siglo XV) hablan formalmente de *siete* sacramentos, pero otros del siglo XV y el XVI, incluyen en el número de sacramentos otros actos sagrados, como la toma de hábito monástico y la bendición de las aguas el día de la Epifanía. Es decir, el misterio cristiano, es un misterio único, cuyos diversos actos sacramentales expresan diferentes elementos.

La vida litúrgica en el contexto cristiano, tanto oriental como occidental, es sobre todo un culto comunitario y por medio de él se expresa el misterio de la presencia divina en la Iglesia, por medio de ella se regula en gran parte el comportamiento moral de los fieles.

El edificio que sirve de marco a la asamblea ha adquirido una importancia particular, que se convirtió en un arte en la expresión pictórica de los dogmas cristianos y en la respuesta que daba a los problemas del sentimiento religioso. Esta importancia fue tan grande, que en los siglos VIII y IX provocó la gran crisis iconoclasta. En el transcurso de esta crisis, la Iglesia definió el carácter dogmático de la veneración de las imágenes, en el séptimo Concilio de Nicea, del año 787 donde los Padres proclamaron, *que las santas imágenes- de pintura, de mosaico o de cualquier otro material- han de ser expuestas en las santas iglesias de Dios, en los vasos y en los ornamentos litúrgicos, en las paredes y en los muebles, en las casas y en las carreteras: La imagen de nuestro Señor Dios y Salvador Jesucristo, la de nuestra Soberana, la Inmaculada y Santa Madre de Dios; la de los venerables ángeles y las de todos los santos varones. En efecto cada vez que son contempladas, estas representaciones conducen, a los que las contemplan a amar a sus prototipos. Asimismo definimos que estas imágenes sean abrazadas y que sean el objeto de veneración y de honor ("timetike proskynesis"), pero no de un verdadero culto (latreya), el cual corresponde al Objeto de nuestra fe y no conviene más que a la sola Naturaleza divina [...]. El honor rendido a la imagen se dirige, en efecto, al prototipo; el que venera la imagen, venera en ella la realidad allí representada.*

La distinción establecida en este Concilio entre el culto y adoración (*latreya*) de Dios y la veneración (*proskynesis*) de las santas imágenes tuvo el fin de desmentir las acusaciones de idolatría que los iconoclastas lanzaron contra los ortodoxos. El séptimo Concilio ecuménico atribuye un valor dogmático positivo a la veneración de los iconos basado en la realidad de la Encarnación del Verbo. Los defensores de las imágenes

afirman que El Hijo de Dios se hizo visible, cognoscible y por tanto puede ser descrito en la carne que fue suya. Esta carne, sin embargo, está deificada y se ha convertido en una fuente de gracia. Las imágenes que la representan reflejan este carácter divino. De esta manera, las imágenes santas constituyen un elemento esencial de la piedad ortodoxa, punto que más adelante se convertirá en el vínculo de acercamiento entre los cristianos y musulmanes heterodoxos en los Balcanes.

Algunas de estas imágenes han sido reconocidas por la Iglesia como milagrosas, por lo que se han instituido fiestas litúrgicas especiales.

Estos diversos aspectos de la piedad y espiritualidad que todavía caracterizan el cristianismo observado encontraron sus mejores defensores entre los monjes y además es el monacato bizantino el que impidió que la Iglesia se convirtiera en una Iglesia del Imperio.

Gracias a la liturgia y a los escritos patrísticos conservados en las bibliotecas monásticas, la Iglesia ortodoxa preservó lo esencial de su mensaje durante el dominio otomano. La oración comunitaria en las iglesias y la riqueza de los textos litúrgicos permitieron que los pueblos de los Balcanes y del Medio Oriente permaneciesen fieles a su fe, agrupándose más estrechamente que nunca en torno a la iglesia que estaba, sin embargo, privada de escuelas y de un clero instruido.

No obstante se plantea la pregunta acerca de cómo ese pueblo, instruido por los santos Cirilo y Metodio, que se atrevieron a colocar en pie de igualdad su propia lengua con las „lenguas santas“ originarias, poniéndolas al servicio de los servicios religiosos y de la evangelización de los eslavos, devino un pueblo que carecía de un clero ilustrado y se veía privado de escuelas teológicas en su lengua materna, al entrar bajo la protección de quien pretendía ser como un „padre cariñoso para sus súbditos“, al referirse a los miembros de su imperio. Para llegar al núcleo de este problema, habremos de examinar los sucesos históricos que afectaron a la iglesia de Bulgaria.

Las negociaciones entre el zar Pedro I (en búlgaro *Pétăr I*²¹⁵) y el emperador Romano I Lecapeno en 927 conducen al reconocimiento del título del gobernador búlgaro y a la cabeza de la iglesia búlgara como patriarca. Más tarde en repetidas ocasiones, los griegos negaron las concesiones precedentes, aunque en los archivos del

²¹⁵ Pedro I, segundo hijo de Simeón I, zar de Bulgaria desde 927 hasta 970, era profundamente religioso y un activo constructor de iglesias, fue canonizado poco después de su muerte por la Iglesia ortodoxa búlgara. Hizo importantes avances contra los bizantinos, recibiendo de ellos el título de “emperador”, obtuvo el reconocimiento de la independencia de la Iglesia búlgara, y se casó con la nieta del emperador bizantino Romano I Lecapeno.

Vaticano se conserve copia de la decisión del senado imperial para el reconocimiento del Patriarcado de Bulgaria. El primer patriarca búlgaro es Damian Dorostolski (Drăstarski) y su sede estuvo en la capital Veliki Preslav. Posteriormente, el trono patriarcal se trasladó a Drăstar (en bul. Дръстър, actual Silistra, antiguo Durostorum). Hay quienes sugieren que el Patriarcado búlgaro haya existido ya en tiempo de Simeón I, pero esta cuestión está estrechamente relacionada con el reconocimiento del título real de Simeón por parte del Patriarca de Constantinopla, que sigue siendo un problema sin resolver en los estudios medievales.

En la segunda mitad del siglo X, una parte del territorio de Bulgaria fue conquistada por el príncipe de Kiev, Svetoslav, y luego por el emperador bizantino Juan I Tzimisce (Juan I Curcuas, (925-976)). Se supone que después de la caída de Drăstar donde se encontraba el patriarca búlgaro Damian, éste se refugia en Sérдика (actual Sofía), y más tarde establece la sede del patriarcado búlgaro en la nueva capital de Bulgaria, Ojrida.

Después de 1018 y la pérdida de la independencia del estado del Primer imperio búlgaro (1018), el rango del Patriarcado de Bulgaria se redujo por Basilio II²¹⁶, con tres decretos reales- bulas doradas (“Crisobulas”, en lat. *Bulla Aurea*, en gr. *Χρυσοβυλλὸς*, *crysobullòs*)- en Arquidiócesis con sede en Ojrida. De acuerdo con las bulas, la cabeza del arzobispado de Ojrida lleva el título del “arzobispo de Bulgaria”, y su diócesis abarca a todos los obispados del país desde los días de los reyes Petăr y Samuïl (Samuel), también está subordinado al patriarca de Constantinopla. Después de la caída de Constantinopla y los países ortodoxos bajo el dominio turco, sigue en vigor el derecho bizantino eclesiástico, el civil y el consuetudinario, pero desde entonces el Patriarca Ecuménico se convierte en la cabeza espiritual de todos los ortodoxos, dando lugar a una nueva unidad de la Iglesia Universal. El *berat* („acta del sultán“) de 1454 fortaleció la integridad de la Iglesia Oriental garantizando inmunidad al Patriarca de Constantinopla, exención fiscal de impuestos, libertad de la distribución y garantía de la enseñanza ortodoxa. El Santo Sínodo sigue siendo responsable de todas las cuestiones relacionadas con el dogma, los tribunales de los patriarcados reciben el derecho a juzgar en asuntos eclesiásticos y seculares que afectan a los cristianos.

²¹⁶ Basilio II que sería conocido como “Bulgaróctono”, el „matador de búlgaros“ (en griego *Βασίλειος Β' Βουλγαροκτόνος* *Basileios II Boulgaroktonos*) por su sangrienta conquista de Bulgaria, (958-1015) fue emperador bizantino desde 976, sucesor del Juan I Tzimisce.

En la medida en la que todavía existen, los patriarcados y los cristianos ortodoxos conservan su liturgia, pero se encuentran bajo la jurisdicción de Constantinopla, lo que no siempre fue así en la época bizantina. Alrededor de 1416, el Patriarcado de Tárnovo ya estaba subordinado al Patriarcado de Constantinopla. En 1766 fue abolida la autonomía del Patriarcado de Pech, y en 1767 sucedió lo mismo con el arzobispado de Ojrida. El cisma de la Iglesia ortodoxa búlgara del 16 de septiembre de 1872, sancionado por la excomunión por parte del Patriarcado de Constantinopla, se extenderá hasta el 22 de febrero 1945, cuando se rectificó la situación y se reconoció al Exarcado búlgaro como autocéfalo.

En el siglo XIX, los pueblos oprimidos luchan por su autocefalía, pero la lucha venía provocada más por la dominación religiosa griega que por la dominación política otomana. La creación del Exarcado búlgaro se realiza apenas en 1870 en un concilio de la Iglesia, convocado por el sultán Abdul Azíz y reconocido con decreto en el que se especifica que el Exarca es el representante oficial de la nación búlgara en el imperio otomano y semi-independiente del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla. Inmediatamente después de eso, Constantinopla se manifiesta en contra²¹⁷. En mayo de 1872, el Exarcado búlgaro se declaró autocéfalo y no autónomo, como concedía el firman del sultán. Esta violación de los cánones es utilizada por el patriarcado de Constantinopla como pretexto para declarar el 16 de septiembre de 1872 a la Iglesia ortodoxa búlgara como cismática. Entre los patriarcas orientales allí presentes sólo el de Jerusalén, el patriarca Cirilo, no estuvo de acuerdo con la escisión y abandonó el concilio y fue depuesto de su rango. El cisma había causado un duro golpe al estado nacional y al prestigio internacional de la Iglesia Ortodoxa de Bulgaria, al quedar aislada del mundo ortodoxo. Un mes después de la elección del nuevo exarca de Bulgaria, Stefan, el 22 de febrero de 1945, el Patriarcado de Constantinopla levanta el cisma y reconoce la autocefalía de la Iglesia ortodoxa búlgara. Así queda autorizado que en 1953 la Iglesia búlgara pueda restaurar el estado patriarcal, con el primer patriarca moderno, Cirilo. Restaurado el Patriarcado de Bulgaria, fue reconocido inmediatamente (1953) por las iglesias ortodoxas de Antioquia, Georgia, Rusia, Rumanía, Chequia y Polonia, pero no lo fue hasta 1961 por el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla.

²¹⁷ En reunión del 12 de febrero 1872 la Junta Provisional del exarcado elige como primer exarca búlgaro al metropolitano de Lovech Hilarión. Esta elección, sin embargo, no fue aprobada por la Sublime Puerta y en su lugar, el 16 de febrero del mismo año, fue elegido el metropolitano de Vidin Antim I.

Si volvemos a la cuestión relativa al declive del clero eclesiástico y su desarrollo en la lengua materna con la llegada de los turcos, llegamos a la conclusión de que, por una parte, ello se debió a la actuación incoherente del nuevo imperio, pero, por otra y más importante, a la falta de armonía y concordia entre los cristianos de Oriente. Ebrias de megalomanía y llevadas por ideas nacionalistas, las etnias balcánicas nunca llegaron a un acuerdo entre sí, por eso mismo no fueron capaces de unir tampoco sus fuerzas contra el poder otomano²¹⁸. Como bien lo sintetiza Frederick Moore en el año 1913,

*no hay razón para que los aliados balcánicos no fueran capaces de echar a los turcos de Europa hace diez o veinte años, bastaba con que se hubieran puesto de acuerdo entre sí en cuanto el reparto de los territorios y que tuviesen el coraje de oponerse contra los dictadores europeos[...]. Pero porque unos son griegos, otros búlgaros y otros serbios, dispersos en toda la Turquía europea, cada pequeño país de estos, con grandes ambiciones, perdió años con la esperanza de que algún cambio político entre las Grandes potencias europeas terminara actuando a favor de los intereses de cada cual [...]*²¹⁹.

Dos años más tarde, después de la derrota de Bulgaria en la Segunda Guerra Balcánica, Hester Jenkins²²⁰ describe las consecuencias ya mencionadas²²¹:

Puesto que todas las comunidades musulmanas básicamente se rigen por leyes religiosas y no resultaba posible aplicarlas a los cristianos, se permitió a los griegos que conservasen sus propias leyes y prácticamente todos sus actos quedaron bajo la administración de la Iglesia griega ortodoxa, encabezada por el Patriarca de Constantinopla. Ya que los búlgaros también fueron conquistados por los turcos y pertenecían a la misma iglesia ortodoxa, de repente, se vieron bajo el dominio de los griegos. Cuando los griegos, que

²¹⁸ Lo dicho no debe extrañar, pues es consideración común en los Balcanes. Es interesante que el término que más tarde nace de esa característica balcánica, el de “balcanización”, dejó su huella en la lengua moderna, actualmente se usa también como término técnico para describir otras formas de desintegración, (como por ejemplo en Internet, la ruptura de acuerdos de cooperación debido al surgimiento de entidades competidoras enfrascadas en luchas del tipo “beggar my neighbor” (fastidiar al vecino)); uso que curiosamente pudo traspasar su sentido contextual e integrarse en el habla técnica de la modernidad, guardando su significado principal.

²¹⁹ Fr. Moore, *The Changing Map...*, loc. cit.

²²⁰ Profesora en el “American College for Girls” en Estambul.

²²¹ H. Donaldson Jenkins, “Bulgaria and its Women”, Bulgaria in the NGM Archive, Wayside Scenes in Europe: Ireland to the Balkans, en: *The National Geographic Magazine*, (1915), vol. 27, N°4, Published by The National Geographic Society, Washington, D. C., 1916.

*estaban acostumbrados a gobernar, se encontraron sometidos a los turcos, tomaron todo el poder que aún se les concedía. Búlgaros y serbios se quejaban de que los griegos los oprimían igual que los turcos. Al sentirse maltratados, los eslavos se indignaron y ello provocó el odio entre griegos y eslavos [...] aún hoy, sabemos de algún sacerdote, en la Macedonia griega, que se ha negado a officiar el matrimonio o las exequias de algún ciudadano búlgaro [...]*²²².

Por tanto, lo que provocó este tipo de reacciones en la religiosidad búlgara fue el hecho de que el sultán diera autoridad al Patriarca de Constantinopla, procedimiento bien intencionado pero que fue mal aplicado:

[...] El jefe de la comunidad era el Patriarca, ayudado por un sínodo. Tenía el rango de visir y disponía de una guardia de jenízaros [tur. yeni çeri, „joven ejército“]. Todos los casos civiles y de tribunal correccional de los rayas²²³ griegos del distrito de Constantinopla, se presentaban ante su tribunal, compuesto por los principales dignatarios del clero. Este tribunal podía dictar toda clase de penas, incluso la de muerte, y las autoridades militares estaban obligadas a hacer cumplir sus sentencias [...] Cada obispo en su diñcesis disponía de los mismos privilegios que el Patriarca de Constantinopla²²⁴.

Los súbditos de los sultanes estaban divididos en comunidades denominadas *millets*, creadas en función de su filiación religiosa. Estas comunidades eran relativamente autónomas, pues poseían sus propias leyes e instituciones para administrar los asuntos domésticos que afectasen a los miembros de su propia comunidad, así como su propio régimen fiscal. Cada *millet* estaba dirigido por su propio jefe religioso que se erigía en intermediario entre la administración otomana y los

²²² *Ibidem*.

²²³ La división básica de la sociedad otomana era la existente entre el reducido grupo de gobernantes, los llamados *asker* (literalmente „soldados“), y la amplia masa de súbditos, los llamados *re'aya* o *rayas* (literalmente „muchedumbre“). Los rayas, estaba constituido por una gran variedad de comunidades étnicas, lingüísticas, culturales y religiosas. El término *re'aya* o *rayas* se aplicaba a todos los súbditos, fueran éstos cristianos o musulmanes, sólo con el indicio de la decadencia imperial, a partir del siglo XVII, se restringió el uso del término a los súbditos cristianos del sultán.

²²⁴ A. Vicomte de la Jonquière, *Histoire de l'Empire Ottoman, depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, (1ª ed. 1881), Hachette, 1914, p. 163, según: C. Bojan, *Les Bulgares et le Patriarche Œcuménique ou Comment le Patriarche traite les Bulgares*, Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence, Leipzig: Breitkopf y Härtel, Neuchâtel: Attinger Freres, 1905, p. vi de la Introducción (Por el acceso a dichos informes, expreso mis agradecimientos al padre Emilian de Paris).

miembros de su *millet*, además de ser el responsable de recaudar el *dzhizye*²²⁵ y de mantener el orden público. Como tal organización, este sistema parece permitir una perfecta integración de los diferentes grupos en la vida política y económica del imperio²²⁶. Sin embargo, este modelo llegó a convertirse en una fuente de discordias y confrontaciones de graves consecuencias dentro de la misma comunidad cristiana, como por ejemplo entre griegos y búlgaros, griegos y serbios, etc.²²⁷, de donde procede el famoso dicho búlgaro en cuanto los griegos: “de turcos malo, pero peor de griegos”:

Convertido en “etnarca” de todos los cristianos del Imperio turco, el Patriarca de Constantinopla tuvo así ocasión de extender su autoridad a todos los demás centros de la Ortodoxia [...]. Desgraciadamente, esta centralización se llevaba a cabo con medidas enojosas para los pueblos eslavos: nombramientos de obispos griegos en sus diócesis y supresión del eslavo como lengua litúrgica. Toda oposición a estas medidas por parte del clero nativo era imposible, ya que el patriarca del Fanar ejercía sobre

²²⁵ *Dzhizya o dzhizye* (turco *cizye*), impuesto especial que debían abonar las minorías no musulmanas como contraprestación por poder practicar su fe en su condición de “comunidades protegidas” (*dhimmi*) y “exentos del servicio militar”. La *dzhizye* forma parte de las prescripciones de la Sharia. La razón para el pago del impuesto especial de parte de los no creyentes (la gente de la Escritura”, es decir los cristianos y los judíos) es el propio Corán. En la Sura 9:29 se dice: *¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura, no creen en Alá ni en el último Día, ni prohíben lo que Alá y Su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo directamente!*

²²⁶ Según la descripción en el artículo *Política y Sociedad en el Imperio Otomano*, publicado en la revista española *Alif Nûn*, los no musulmanes en el imperio otomano son presentados en una situación de semi igualdad con los musulmanes, así como: “Los judíos tuvieron una gran influencia en las finanzas del siglo XVI; a partir de finales del siglo XVII los griegos se convirtieron en los principales intérpretes en las oficinas del gran visir y en gobernadores de Valaquia y Moldavia, las dos provincias rumanas del Imperio; y los armenios comenzaron a despuntar en el comercio de seda iraní a partir del siglo XVI, “Política y sociedad en el Imperio Otomano”, *Alif Nûn*, (2006), Nº 34-Enero, Madrid, Ed. Kálamo Libros, S. L., <http://www.libreria-mundoarabe.com/Boletines/n%BA34%20Ene.06/ImperioOtomano.html>.

²²⁷ “En 1767, a través de poderosos ante la Sublime Puerta griegos y turcos, el Patriarca de Constantinopla Samuel logra a obtener un documento del sultán (*irade*) con el que se elimina el Arzobispado de Ojrida, sus diócesis se unen al Patriarcado Ecuménico y la ciudad de Ojrida se rige por el arzobispo de Durrës. Como escribe Jirechek: *el dinero reinaba por encima de todo en la iglesia de Constantinopla. Los estudios, la experiencia y la dignidad moral no eran necesarios para una carrera espiritual, tenía que pagarse y se pagaba mucho* (Simeón II (1472-1475) fue el primer patriarca ecuménico el que mediante el soborno de 1.000 ducados en modo de regalo al sultán, ocupó el trono de Constantinopla). Después de que el arzobispo de Ojrida, el búlgaro Arsenio se vio obligado renunciar la autocefalia, fue enviado al Monte Athos, en el Monasterio de Zografou”, *КРАТКА ХРОНИКА на събитията от живота на българите по време на Османското владичество на Балканите- периодът на управлението на султаните до времето на Абдул Хамид I* (Breve crónica de los acontecimientos de la vida de los búlgaros en los tiempos del dominio otomano en los Balcanes- el periodo del reinado de los sultanes hasta el tiempo de Abdul Hamid I”), A. Zlatarski (ed.), en memoria de Vera Mutafchieva, Sofía, Ed. New Bulgarian University, 2009, <http://veramutafchieva.net/pdf/222.pdf>, p. 27.

ellos, en nombre del Sultán, una jurisdicción civil y religiosa²²⁸. Así bajo el régimen turco, prosperó el nacionalismo, “esa plaga de la ortodoxia moderna”²²⁹.

El término del “doble yugo” referido al papel del clero griego sobre los búlgaros desde finales del siglo XVI, se introduce por el medievalista Vasil Zlatarsi²³⁰ que este define como “extremamente negativo”: *estos pastores en los pueblos no eran una plaga menor para los habitantes que la venida de los oficiales del sultán*²³¹.

Esta estructura, no sólo afectaba a la vida de las comunidades, sino que también afectó al propio clero búlgaro, a su desarrollo y a sus funciones en medio del pueblo²³². Persecuciones dirigidas contra los patriarcas búlgaros, encarcelamientos, anatemas y sacrilegios, son solo una pequeña parte de la “respuesta” que el clero fanariota²³³ dio, utilizando las sabias concesiones y la benevolencia del conquistador otomano:

Ejerciendo de intermediarios entre el gobierno y las rayás, los primados se hicieron con el poder en sus provincias y abusaron muy frecuentemente de él, para desgracia de los habitantes [...] Afeminados por los halagos de sus seguidores y por someterse a la voluntad de sus dueños, se dedicaban a tiranizar a los que estaban bajo su dominio, quienes vivían en medio del terror.

²²⁸ J. Meyendorff, *La Iglesia Ortodoxa ayer y hoy*..., p. 84.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ Vasil Zlatarski (1866-1935), notable historiador búlgaro, arqueólogo y epígrafe, escritor de la “Historia del Estado búlgaro durante la Edad media” en tres volúmenes (1918-1940).

²³¹ *KPATKA XPOHHKA*..., p. 29.

²³² Lo mismo vale también para los serbios, los que todavía más impacientes y mas indignados, en su rechazo total en cuanto los servicios de los patriarcas griegos, a través de su fiesta de hogar, la “Slava” serbia, pudieron seguir celebrando uno de los misterios divinos en su lengua materna y no en griego, en sus propias casas. Slava (en cirílico: Слава, „glorificación“, „alabanza“) es la costumbre cristiana ortodoxa de celebrar un santo patrón de una familia, en cuyo día fue bautizado el fundador de esa familia. Según la Iglesia serbia, la celebración tiene el estatuto de misterio divino y es asociada sobre todo con los serbios, característica específica de su cultura. La Slava es el resultado de la cristianización de las tierras serbias, de la transformación de las costumbres indoeuropeas en cristianas. En Serbia, cada familia ortodoxa obligatoriamente tiene su Slava familiar. El heredero de la casa y tierra, que puede ser un hijo, o miembro de familia o, una persona elegida por el dueño, hereda también la “Slava” del dueño. Durante los tiempos de disturbios, los dueños de cada familia (o los herederos de la Slava) entraban en el papel de sacerdotes y así celebraban su Slava repartiendo el pan y el vino como cuerpo y sangre de Cristo, al igual que en la eucaristía, pero dentro de su propio hogar. Canónicamente la Slava fue introducida por el arzobispo de la Iglesia Ortodoxa Serbia, san Sava, gracias a quien la Iglesia Serbia llega a conseguir su independencia de Constantinopla.

²³³ Reciben este nombre las familias griegas que habitaban el barrio de Fanar en Constantinopla y que no sólo nombraban al patriarca sino que lograron tener a varios de los suyos en el cargo y además ocupar diversos cargos en la propia administración otomana.

*Estos intermediarios, cargados de una estéril vanidad, eran un perfecto instrumento de opresión*²³⁴.

[...] Los metropolitanos griegos permanecían muy atentos y vigilantes a las manifestaciones de la conciencia nacional de los patriarcas búlgaros, propiciando toda clase de medios para ponerles coto y desbaratarlas en origen. A las aldeas de los alrededores de Derkos, cerca de Constantinopla, exclusivamente habitadas por búlgaros, no se les permitió introducir en sus escuelas la enseñanza primaria en búlgaro. Sólo se les permitía enseñar lengua búlgara dos horas por semana [...] Su Grandeza hizo un informe al gobierno presentándolos como gente sospechosa y deteniendo a los profesores de la escuela [...] Durante 55 días, los notables estuvieron retenidos en la cárcel de Bab-i-Zaptie en Constantinopla [...] A veces, los metropolitanos griegos recurrían a anatemas [...] En el mes de diciembre del año 1902, desde lo alto del ambón de su iglesia, el metropolitano griego de Seres pronunció un insultante sermón contra los búlgaros, anatematizando a todos los fieles de su rebaño, que se atrevían a alojar discípulos o profesores búlgaros de Seres [...] En todas las iglesias que cayeron en posesión del metropolitano griego de Seres, se procedió a purificar los vasos sagrados y a quemar los objetos y las vestiduras rituales [...] Joaquín, metropolitano de Melnik, tras visitar por primera vez el pueblo de Spatovo, prescribe las siguientes medidas: los búlgaros que deseen adherirse al seno de la Iglesia patriarcal, deberán ayunar antes 15 días [...] El 19 de agosto de 1903 el icono de los Santos hermanos Cirilo y Metodio fue retirado de la capilla de Kastoria y, en presencia del metropolitano griego, fue destruido según sus órdenes. Igualmente, el metropolitano de Melnik hizo que se quitasen los iconos de los Santos hermanos eslavos de las iglesias y escuelas de los pueblos de Spatovo, Savek y Hadzhi-beylik, en los alrededores de Demir-Hissar. Estos pueblos se vieron sometidos a toda clase de violencias por parte del metropolitano griego, hasta que sus habitantes reconocieron al Patriarca [...] Gregorio, metropolitano de Seres, retiró de las escuelas las copias del firman imperial constituyendo el Exarcado, lo mismo sucedió con el retrato de Su Beatitud el Exarca, en el distrito de Seres [...]. En este distrito de Seres, bajo la orden del arzobispo del lugar, todos los libros eslavos necesarios para el servicio divino,

²³⁴ C. Bojan, *Les Bulgares et le Patriarche...*, p. vii de la Introducción.

*fueron recogidos de las iglesias y llevados al metropolitano para ser destruidos. Lo mismo ocurrió en los pueblos de Lakos, Douthia, Banitsa, Gorno Frasshtani, Orehovets, Jristos, Koiula y Chuchuligovo*²³⁵.

Desgraciadamente la malicia del clero fanariota no era capaz de concebir que si seguía existiendo una cultura greco-eslava era gracias a la labor de los santos hermanos de Salónica que pusieron los cimientos y la consolidaron facilitando su desarrollo.

Sin embargo, los intentos de Bizancio por absorber política y culturalmente a Bulgaria en el Imperio, fracasaron por completo. Pese a “la arbitrariedad de la administración bizantina local, la intransigencia eclesiástica, los abusos fiscales y la miseria que todo esto provocó en un país eminentemente rural”²³⁶, “la relativa facilidad con que los hermanos Pedro y Asen obligaron a Isaac Ángel a reconocer la existencia de un Reino búlgaro independiente entre los montes del Balcán y el bajo Danubio (1186-7), demostró la debilidad de Bizancio para someter a los eslavos balcánicos, aunque en el plano cultural, después de casi ciento setenta años de dominio bizantino, las clases más privilegiadas aceptaron plenamente el modelo de civilización que venía de Constantinopla”²³⁷.

La estructura actual de la Iglesia ortodoxa es una estructura descentralizada, fundamentada a la vez en las tradiciones seculares de los antiguos patriarcados de Oriente y en algunas realidades del mundo moderno²³⁸. Son un conjunto de iglesias locales, todas ellas designadas como autocéfalas, es decir, que tienen derecho a elegir por sí mismas sus jefes, los obispos. Algunas se encuentran delimitadas por las fronteras de un Estado y son, de hecho, Iglesias nacionales. Siendo independientes de hecho y de derecho, las Iglesias autocéfalas viven muy a menudo demasiado aisladas unas de otras, no disponen de medios para emprender acciones comunes y carecen de un sistema común para la formación del clero.

El nacionalismo, con su reflejo en el terreno eclesiástico, como hemos visto en los documentos arriba citados, no ha sido superado. Muchas veces la iglesia es

²³⁵ C. Bojan, *Les Bulgares et le Patriarche...*, pp. 66-69.

²³⁶ P. Bádenas de la Peña, “La resistencia búlgara y la penetración del bogomilismo en Bizancio”, *ERYTHEIA: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, 23, (2002), Madrid, Ed. Asociación Cultural Hispano-Helénica, p. 156.

²³⁷ *Ibid.*, p. 157.

²³⁸ J. Meyendorff, *Meyendorf, Op. cit.*, p. 130.

considerada como un mero atributo de la nación, como un simple instrumento cuya función principal consiste en conservar la lengua y las tradiciones populares.

El hecho de que los misioneros bizantinos de otros tiempos emplearan las lenguas indígenas en la celebración de la liturgia y que transplantaran a los países eslavos no solamente la religión de Bizancio, sino también el concepto bizantino del Estado cristiano, proporcionan al nacionalismo moderno, en el fondo secularizado, un terreno propicio.

En Europa Oriental, la Iglesia ortodoxa siguió siendo esencialmente una Iglesia popular y este fue el elemento que le permitió sobrevivir bajo el yugo turco y mongol.

La iglesia búlgara, por ejemplo, hasta el advenimiento del comunismo, era considerada un elemento inseparable del sentido nacional búlgaro. El bautismo antes del año 1944, que era un rito imprescindible de establecimiento de la identidad individual, conservó este papel vital mucho después, hasta tal punto que los comunistas se vieron obligados a introducir un ritual de imposición del nombre, llamado “bautismo civil”, para disminuir su sentido religioso. Al haber sido la religión del antiguo reino de Bulgaria, la ortodoxia tuvo que hacer frente al cambio de régimen efectuado en 1944. En asuntos religiosos, el nuevo Gobierno tomó las mismas medidas que en la mayoría de las otras “democracias” populares: supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas (enero 1946), detención de muchos eclesiásticos y por fin la separación entre la Iglesia y el Estado (Constitución de 1947). En el año 1949 el Gobierno publicó unilateralmente una ley que establecía un severo control sobre todos los elementos de la estructura eclesiástica²³⁹. El monasterio de Ríla, por ejemplo, el más grande de Bulgaria, en 1961 se convirtió en un museo nacional. En consecuencia, todas las necesidades religiosas y espirituales de pueblo quedaron en estado latente por más de cincuenta años. Estando permanentemente bajo la vigilancia del Estado socialista, que estigmatizaba a quienes pretendieran despertar el espíritu religioso del pueblo y oponerse a dichas medidas. Con la caída del muro de Berlín y los procesos democráticos que siguieron y que también tuvieron su repercusión en la política de Bulgaria (1994), se abrió el paso hacia una masiva búsqueda de una “espiritualidad olvidada” y la recuperación de lo religioso, reconstruyendo lugares de culto y

²³⁹ R. Tobias, *Communist- Christian encounter in Eastern Europe*, Greenfield, Ed. Indianapolis: School of Religion Press, 1956, pp. 371-376, según: J. Meyendorff, *La Iglesia Ortodoxa ayer y hoy*, colección “QUE SEAN UNO”, version española Donald Williams, Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1969, p. 152.

reforzando creencias populares que, por supuesto, se habían conservado bajo formas folclóricas.

2. El islam, ortodoxia y heterodoxia.

Pocos sucesos de la historia de la humanidad han transformado la fisonomía de una gran parte del mundo tan rápida y decisivamente como el islam, que en menos de medio siglo cambió la faz política del Próximo Oriente bizantino e iraní.

El islam además de impulsar un movimiento espiritual y conformar una religión que en la actualidad agrupa a millones de creyentes en todo el mundo, situándose en el mismo nivel de importancia que el budismo o el cristianismo, fue el origen de diversos imperios y estados que han dominado en diferentes periodos una gran parte del viejo mundo.

El islam religión monoteísta predicada por Muhammad²⁴⁰, dio forma desde sus comienzos, hace ya catorce siglos, a una organización social y política muy determinada, la cual posee potentes rasgos de unidad, pero también de diversidad. Puesto que la civilización islámica se extiende en el espacio y en el tiempo, esa amplitud condiciona algunas circunstancias de sus manifestaciones, aunque tiene el fundamente integrador de una fe religiosa que marca profundamente todas las esferas de la vida. La civilización que nace del islam comporta el sello religioso como elemento esencial. De tal manera que todos los aspectos de la vida, tanto los materiales como los espirituales, así como la política o las expresiones literarias, llevan la huella de esta religión, están alumbrados por sus colores y se desarrollan bajo su influencia. Con su carácter “totalitario” el islam, más que cualquiera otra religión, abarca no sólo la conciencia religiosa, sino toda la vida de la persona²⁴¹.

Al mismo tiempo, bajo la cobertura de “la sumisión”, primer significado de la palabra “islam”, perviven diversas prácticas que, en muchas ocasiones, se remontan a la época preislámica. El paso del paganismo al monoteísmo en Arabia al final de la Antigüedad se aceleró a causa de la existencia de otras creencias en su entorno. Los

²⁴⁰ Véase: M. Abumalham, *El Islam: De religión de los árabes a religión universal*, Madrid, Ed. Trotta, 2007, 269pp.

²⁴¹ F. Gabrieli, “*Osnŭnŭnye tendentsii razvítia v literaturaj islâma*” („Tendencias principales en el desarrollo del islam”), en: *Арабская средневековая культура и литература* („La cultura árabe medieval y la literatura”), recolección, (en ruso), I. M. Filshinskiy (ed.), trad.: N. Yu. Chalisova, Moscú, Ed. “Nauka”, 1978, p. 14, según: R. Gradeva y S. Ivanova, *Введение* („Introducción”), en: *Miusiulmánskata kultúra po bălgarskite zemí: Izslédvania* („La cultura musulmana en las tierras búlgaras: Investigaciones”), R. Gradeva y Sv. Ivanova (eds.), colección: *Sădbáta na miusiulmánskite űbshnosti na Balkánite*, 2, Sofia, Ed. IMIR, 1998, p. 12.

judíos que emigraron del imperio romano y que se acomodaron en los oasis árabes, trajeron el judaísmo. Los árabes, a su vez entran también en contacto con el zoroastrismo a través de los comerciantes persas. Lo mismo sucede con el naciente cristianismo, en origen una variante heterodoxa del judaísmo. Gran parte de todos esos elementos confluyen en las creencias islámicas directa e indirectamente, especialmente los del cristianismo y del judaísmo. El cristianismo entra en Arabia sobre todo mediante monofisitas y nestorianos. Junto con ellos, aparecen los *hanifes*, monoteístas árabes y ascetas que veneran a un dios único llamado *Illah*, pero no son propiamente ni judíos ni cristianos.

En el planteamiento del profeta Muhammad, el dogma de la unidad de Dios se suma a tradiciones árabes, así como a la tradición judía y cristiana. La doctrina que se proclama se presenta como la misma y eterna, ya revelada a Abraham, Moisés, David, Jesús y otros profetas. Muhammad, pues, viene a restablecer una fe única primordial. Muhammad muestra un vivo interés por las cuestiones religiosas, gusta de los ejemplos bíblicos, pero al mismo tiempo, no acepta el culto pagano que todavía dominaba a su alrededor. Poco a poco, comienza a identificar al ser que se manifiesta en sus revelaciones con el dios único de judíos y cristianos, llamado por los árabes de Yemen, *Rahman*²⁴², pero vinculado también con *Illah*, la principal divinidad venerada por los tribus árabes. La estancia en Medina²⁴³, ciudad mosaico de creencias, relaciones y rivalidades, lleva a Muhammad a la conclusión de que es necesaria la transformación profunda de las dos religiones monoteístas. Pero, las tribus judías, no aceptaron a Muhammad como profeta ni a su revelación. Sin embargo el conflicto con judíos y cristianos no influyó en el significado de la prédica de Muhammad. Jamás pretendió presentar una nueva fe. Al contrario, afirmaba que su misión era seguir las otras revelaciones del mismo Dios, sólo que ahora renovada a través de la nueva revelación transmitida en el Libro, el Corán, constituyendo la última de las profecías y revelaciones. Pese al convencimiento personal del Profeta, las diferencias con el judaísmo y el cristianismo, marcan el perfil de una religión nueva, llamada “*islam*”.

A partir de esta realidad, los seguidores de las otras dos religiones monoteístas, se consideran “gente de la escritura”, pues eran seguidores de Jesús y Moisés, profetas

²⁴² Rahman (ár. „misericordioso, clemente, todo piadoso”).

²⁴³ Medina, *Madiyna al-naby* (ár. „ciudad del Profeta”).

de igual dignidad que Muhammad. Por razones pragmáticas a esa categoría se añadieron también los persas zoroástras²⁴⁴.

Con el paso del tiempo, el comportamiento del poder islámico respecto a los “otros” fue muy diverso. También evoluciona en el seno del texto coránico; el estatuto de los demás pueblos del Libro no sigue una línea continua. Dependiendo del ambiente internacional, de las condiciones políticas y económicas, la tolerancia relativa hacia cristianos, zoroástras y judíos se mudaba en fanatismo y persecuciones. En el imperio otomano, ese aspecto toma a veces grandes dimensiones, como por ejemplo, la “gente de la escritura” *ahl kitap* se “convierten” en *kitaplari giaur*, „politeístas con escritura” con todas sus consecuencias²⁴⁵.

A diferencia de los judíos, muy numerosos en Arabia, los cristianos, en la Meca y Medina, eran muy minoritarios, lo que hace pensar que los dos puntos importantes donde se desarrolla la nueva religión quedaron relativamente aislados de una influencia directa del cristianismo. El contacto de Muhammad con el cristianismo estuvo más en relación con pequeños grupos de árabes cristianos heréticos alejados, precisamente por su heterodoxia, del imperio bizantino. Así, ya en la Meca, Muhammad no tuvo la posibilidad de tener un trato directo con eclesiásticos y monjes, es decir apenas o nada de ortodoxia cristiana pudo ser conocida por Muhammad. A falta de una fuente directa de ortodoxia cristiana, en Arabia, Siria y Yemen, los diferentes núcleos de distintas sectas cristianas se basaban principalmente en los Evangelios Apócrifos. En corroboración de esta tesis se puede acudir a las semejanzas de pasajes del Corán con los Evangelios Apócrifos, lo que al final reafirmará la idea de que las religiones monoteístas forman parte de un cuerpo común en el que muchas tradiciones se intercambian. Es decir, hay una cierta fluidez entre ellas al pertenecer a un tronco común.

El origen y desarrollo del islam tienen la apariencia de un prodigio. Un pueblo hasta entonces casi desconocido se había unificado bajo el impulso de una nueva religión. El islam, como religión monoteísta y revelada se conoce a través de sus textos,

²⁴⁴ Según el Corán, “gente de la escritura” incluye sólo cristianos, hebreos y sabeos, y los demás son paganos, “ateos” denominados con el término procedente del árabe *kafir*, pl. *kafiruna*, o *kuffar*, literalmente „malagradecido al Allah por su revelación”.

²⁴⁵ “Giaour”, “Gawur” o “Ghiaour” escrito en turco moderno “gavur” es un insulto étnico ofensivo utilizado por los musulmanes en Turquía y los Balcanes para describir a todos los que no son musulmanes, con especial referencia a los cristianos griegos, armenios, serbios y asirios. El término es considerado altamente ofensivo por los cristianos en los Balcanes. De raíz persa, GDWR, o GBR, “gebr”, significa zoroastra, pero los turcos en el imperio otomano lo empleaban con el sentido de “ateo”, “pagano”, “vil”, “mezquino”.

donde se encuentra precisamente esa revelación o palabra de Dios, inspirada al Enviado que la transmite a los hombres.

El Corán, el Libro Santo complementado por el ejemplo del Profeta en narraciones y testimonios recogidos en el *Hadiz*, pone las bases para la religiosidad islámica, que se presenta como un mensaje unitario e inamovible.

La tradición islámica insiste en el carácter *ummi* (iletrado) del Profeta, que tenía que ser virgen de todo saber profano para dejar que en él ocurriera el proceso de la revelación sin mancharlo con la menor alteración humana.

En la perspectiva musulmana no cabe la duda que el Profeta permaneció totalmente pasivo ante la revelación que recibía de Dios. Es decir que no le añadió nada que procediera de su propia iniciativa. No escribió un libro, sino que transmitió el Libro sagrado a la humanidad. Así el árabe adquiere el estatus de lengua sagrada, por lo cual, el Corán será, por una parte la fuente de la ley religiosa exterior (*sharia*) y, por otra, un soporte para las meditaciones espirituales de los místicos musulmanes.

En comparación, el cristianismo otorga un lugar central a la persona de Cristo y son sus palabras las que se consideran como la base de todos los desarrollos ulteriores. La tradición cristiana no se apoya directamente en una lengua sagrada y por tanto no presta tanta importancia a la forma literal como al contenido. El cristianismo ha sentido mucho menos la necesidad de vincularse a una lengua sagrada (como lo han hecho el judaísmo y el islam) y se ha limitado durante siglos a lenguas de uso litúrgico como el griego, el siríaco o el latín, y ésta diferencia se ve claramente cuando se percibe que en el cristianismo el lugar central se reserva a una persona. A ello quizá se pueda remontar la personificación en santos, tan fácilmente aceptada en la tradición cristiana y tan problemática en el islam.

Mientras que el cristianismo hacía cuanto le era posible para subrayar la proximidad de Jesús a Dios, más aún, su identidad con Dios, el islam se esforzaba por separar a Muhammad de Dios. Muhammad mismo acusaba a los cristianos de deificar a Jesús e insistía en que él, personalmente no era más que un ser humano. El cristiano reza a Jesús; el musulmán, en cambio, no debía rezar a Muhammad o a ningún otro profeta.

Esta diferencia entre las dos tradiciones se debe a la especificidad de la misión de cada uno de los profetas. Como se ha sugerido, sin ambigüedad, el islam afirma que todos los enviados divinos entregaron esencialmente el mismo mensaje siguiendo modalidades diferentes. Se presenta, pues, como una tradición que actualiza todas las

enseñanzas transmitidas por los profetas enviados a la tierra con anterioridad a Muhammad. Cada profeta entrega el mensaje que le ha sido providencialmente inspirado en coherencia con las necesidades de un pueblo y una época determinada. Cada uno de ellos es un signo y un recordatorio para los hombres y, por ello, los musulmanes no otorgan preeminencia a su profeta ni a ningún otro. Por el contrario los aceptan a todos y ello coloca en pie de igualdad al Evangelio y la Torá. Desde la perspectiva musulmana, *puesto que la religión ha sido siempre la misma*, las semejanzas en las diversas perspectivas teológicas se explican por un origen común, el origen divino, interpretación que, más adelante, dará pie al fenómeno popular de la llamada “santidad compartida”, objeto de esta investigación. Y si existen diferencias y contradicciones, se deben para el musulmán, al hecho de que los textos de la Torá y del Evangelio *habrían sido mal conservados. Por tanto, es en el Corán donde el musulmán buscará la enseñanza verdadera de Moisés y de Jesús*²⁴⁶, porque como se ha dicho, para él la palabra de Dios es el Corán.

Por una parte el Jesús coránico es la palabra y el Espíritu emanado por Dios, pero por otra, Allah es una realidad incondicionada que *no ha engendrado, ni ha sido engendrado (a)* (C.112:3). De esta manera, en la tradición islámica se plantea un estricto monoteísmo en donde a Dios no se le puede asociar nada y en el que se niega de forma tajante que pueda tener un hijo o criatura semejante a Él. Es decir, no solo se supone la negación de otros dioses, sino que además expresa la convicción de que Dios no tiene descendencia.

El ámbito de las relaciones establecidas entre el fiel musulmán y Dios son las que definen el islam, conocidas como los Cinco Pilares: La profesión de fe (*sahada*), la oración (*salat*), la limosna (*zakat*), el ayuno (*sawm*) y la peregrinación (*hayy*)²⁴⁷. Entre las creencias fundamentales aparte de la unicidad de Dios y la aceptación de la misión profética de Muhammad, los musulmanes creen en la existencia de ángeles, demonios y *yinns* („genios“)²⁴⁸, todos ellos creados por Dios. Igualmente se cree en el día del Juicio Final y en la resurrección de los muertos, lo que supone la existencia de un Paraíso a donde irán aquellos que han sido fieles al mensaje y de un Infierno para los malvados.

²⁴⁶ J. Jomier, “Introducción”, a J. Cortés, *El Corán*, Barcelona, Herder, 1986, p. 11.

²⁴⁷ *Hayy* (en grafía árabe) y *hac* [hadzh] (en grafía turca); en el contexto otomano el título “Haci” [Hadzhi] procede de ese término.

²⁴⁸ Según la grafía ar. *yinns*, o (*cin* [dzhin]), *dzhins*, de gr. turca.

El islam, al aceptar la existencia de los ángeles y otorgar un papel preeminente al ángel Gabriel, ha favorecido en la religiosidad popular el desarrollo de múltiples devociones y la práctica de oraciones destinadas a obtener su protección y ayuda.

Según el canon, el islam no debe conceder la calidad de santo a ningún ser humano, ni siquiera al Profeta o a sus compañeros. Sin embargo la devoción popular ha visto en la vida de hombres y mujeres de todos los tiempos, modelos de rectitud y santidad, y así les presta culto y reúne en torno a sus tumbas o reliquias a cofradías que peregrinan periódicamente para visitar estos santuarios²⁴⁹.

Dentro de la ortodoxia musulmana se ha tenido siempre gran cuidado de preservar el más estricto monoteísmo, pero en lo que toca a la veneración de Muhammad, se ha llegado peligrosamente cerca del límite. El profeta Muhammad ocupa un lugar más elevado que los demás seres humanos, como consecuencia de diversas circunstancias y consideraciones que comenzaban ya a actuar cuando el sufismo se encontraba en su periodo clásico. El amor al Profeta, impuesto a los musulmanes por mandamientos muy antiguos, era parte del amor a Dios, *aligeraba el peso de cumplir con los deberes religiosos y aumentaba la esperanza de su intercesión*²⁵⁰. Además, se creía que su alma seguía viva, por más que su cuerpo estuviese enterrado en Medina.

Esta tendencia fue incentivada más aún por la disputa, nunca resuelta entre los sufíes, sobre quiénes eran superiores, si los profetas o los santos. La idea predominante según la normativa era que la santidad, por ser concepto más general y la fuente de la que surgió el Profeta, era inferior a la categoría de profeta. De aquí se seguía que cuanto más se honrase a los santos, tanto más había que elevar a los profetas, a fin de mantener la diferencia entre ellos.

También se produjo una intensificación de exteriorizar las abstracciones y estimular la identificación del cargo con su ocupante, o dicho de otra forma, la profecía con el Profeta. Y como Muhammad para los musulmanes era la cúspide de todos los profetas, resultaba fácil convertirlo en el epítome de toda profecía y de la categoría misma de profeta. Según el Corán, Dios es “el primero y el último”. Y como para el musulmán el Profeta era necesariamente la puerta que conducía a Dios, resulta evidente

²⁴⁹ M. Abumalham, “Monoteísmo musulmán: diálogo interior y mediación”, *Ilum, Revista de Ciencias de las Religiones*, (2004), vol. 9, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, pp. 5-12.

²⁵⁰ F. Meier, “El camino místico”, en: B. Lewis, *El mundo del Islam. Gente, cultura, fe* (Título original: *The World of Islam. Faith, People, Culture*, Londres, Thames and Hudson, Ltd, 1976), traducción de J. Pardo, Barcelona, Ed. “Destino”, S. A., 1995, p. 143.

que, de una forma o de otra, había de ser también “el segundo primero” y “el segundo último”. En todos los tiempos en su tumba se ha practicado la “dormición”, durante ella el Profeta cumple los deseos del devoto, y éste suele verle en sueños. La carencia de figuras mediadoras ha favorecido casos como el mencionado de que el propio Profeta sea contemplado como un mediador entre los hombres y la voluntad divina. Con proceso parecido a la glorificación de Muhammad, las creencias populares han ido desde antiguo bordando con adornos de leyenda las *vidas* de los personajes más famosos en el islam. El sentimiento de lejanía de Dios muy presente en el pensamiento religioso musulmán ha favorecido todo este tipo de desarrollos.

Mediante el desarrollo de prácticas ascéticas a lo largo de la historia del islam, muchas personas han sentido la necesidad de transitar este camino que separa al hombre de la divinidad. A través de la vía mística se ha dado lugar a verdaderos movimientos religiosos, que han contribuido a la creación de grupos, los que desarrollaron una amplia gama de actividades para lograr la comunicación directa con la divinidad.

En la expresión del sentimiento religioso ocupa frecuentemente un lugar importante el desarrollo popular, muchas veces contrario a la norma religiosa y perseguido por sus custodios. Las normas de buen comportamiento además de las impuestas en los cinco pilares, se contienen en la *sharia* (Ley), código moral en el que se encuentran también elementos que permiten el desarrollo del derecho civil o penal.

La época del Profeta y, a su muerte, el período en el que se sucedieron los cuatro Califas Ortodoxos (632-661) se consideran los tiempos fundacionales del islam.

Muhammad que alcanzó en vida la categoría de máximo líder religioso y, en gran medida, logró unificar políticamente a las tribus de Arabia, desafiando a los bizantinos, no dejó establecida una clara línea de sucesión al frente de la comunidad de creyentes. El resultado tras la muerte del Profeta fue que la situación dentro de la *umma*²⁵¹ se tornó problemática. El islam era como un edificio sin terminar, cuya conclusión se dejaba a las generaciones siguientes, que se vieron en la necesidad de hallar normas religiosas, políticas y administrativas, buscando la norma de vida de los creyentes en la Sunna („camino por el que se suele transitar“) de Muhammad y de sus compañeros.

²⁵¹ *Umma* es la comunidad de todos musulmanes en el mundo, la única comunidad musulmana.

La Sunna, como ya se mencionó, es un término árabe que se refiere a la revelación y la tradición del profeta Muhammad²⁵², da nombre al grupo de los sunníes, que se pueden asimilar a la idea de un islam ortodoxo.

El puesto de „califa“ fue sucesivamente ocupado por los colaboradores más cercanos a Muhammad, ya mencionados como Califas Ortodoxos: Abu Bakr, Omar y Uzmán, a los que sigue Alí, esposo de Fátima²⁵³, la hija del Profeta. Este último es el único reconocido por el grupo de los chiíes. Para estos, Alí toma la misma importancia que Muhammad. Tras la muerte del profeta, Alí recibe el título *walí Allah* („amigo de Dios“) entre los seguidores de su camino.

Esta rama del islam que divide a la umma, apoya su causa en la elección o consaguinidad de quien haya de ser el jefe de la comunidad; así surge el problema entre el Califato y el Imanato. El grupo de los chiíes considera que el Imanato corresponde al heredero emparentado con el Profeta, es decir, Alí. Mientras que los sunníes sostienen que el Califato ha de ser electivo. Los chiíes, apoyan el Imanato, consideran que igual que el poder se transmite a los descendientes, también lo hacen el conocimiento de los misterios divinos y la profecía. Esta idea será la base de la corriente chií y de muchas corrientes y variantes religiosas que de ella derivan²⁵⁴.

En oposición a la Sunna, la chi`a se caracteriza por una gran variedad de desarrollos particulares, como por ejemplo: el culto a la familia de Muhammad por la línea de Alí y Fátima, llamado *Ahl-l-bayt*, la creencia en una Trinidad (*Tazliz*) compuesta por Allah, Muhammad y Alí, la intercesión poderosa de Alí a quién se recurre para obtener por su medio favores divinos. Frecuentemente Alí es objeto de un fervor especial por su santidad, esto ya separa de alguna manera las dos grandes ramas del islam, llegando a atraer más preferencias que el mismo Profeta. Por lo cual, el culto hacia él en algunas sectas toma tales dimensiones que llegan hasta su adoración.

En referencia a nuestro contexto de los Balcanes y más precisamente de Bulgaria, mencionamos la confirmación de viajeros que pasaban por el Imperio otomano durante el siglo XVIII, tratando imágenes de los musulmanes heterodoxos en Bulgaria opuestos a los considerados ortodoxos:

²⁵² Muhammad (ár, „abalado“, „glorioso“) pertenece a la tribu Koreysh, que fue, de los guardianes del famoso santuario pagano Kaaba, donde se encontraban los ídolos de las comunidades de los árabes nórdicos y “la negra piedra meteórica” (En este trabajo utilizo la forma árabe para denominar al Profeta Mahoma, que en el contexto balcánico ese es: Mohammed).

²⁵³ La dinastía chií Fatimí gobierna dos siglos en Egipto.

²⁵⁴ M. Abumalham, *El Islam...*, loc. cit.

Los chiíes son una secta a la que se opone todo el Imperio otomano, está considerada como la más herética por su preferencia hacia Alí por encima de Mohammed, limita el don divino profético únicamente a la estirpe de Alí y no permite a nadie (aunque sea mínimamente) que lleve el título de “profeta”. Algunos de sus partidarios, llamados “aliosapri” afirman que Dios se ha presentado a través de Alí y que con su palabra reveló los misterios ocultos de la religión. Otros atribuyen a sus profetas honores divinos, esperan el regreso de Alí entre las nubes y han incluido este punto en su doctrina. A eso parece que se debe el error que comete nuestro pueblo llano, pensando que los turcos creen en la vuelta de Mohammed a este mundo²⁵⁵.

En este párrafo del documento citado se hace alusión al último imán Muhammad Mahdi (el guiado), que según la doctrina desapareció y volverá a aparecer de nuevo en éste mundo, para establecer el reino de la justicia. En la mentalidad chií, eso será la hora prometida de la Segunda resurrección de la carne. El Imán Oculto, continúa siendo, a pesar de su ausencia, el jefe de su comunidad y se dice que tiene medios para transmitir a los suyos la expresión de su voluntad. La creencia en el imán oculto es piedra angular en el edificio de la dogmática chií. La veneración de los doce imanes (Alí, al- Hasan, al- Husayn, Alí Zain al-Abidin, Muhammad-al Baqir, Ja, fār al-Sadiq, Musa al- Kazim, Alí al-Rida, Muhammad Jawad, Alí al-Hadi, Hasan al-Askari²⁵⁶, Muhammad al-Mahdi²⁵⁷) es uno de los aspectos importantes que distingue a los chiíes de la otra rama, los sunníes.

Los adeptos a la chi`a niegan la legitimidad de los tres califas posteriores a Muhammad (Abu Bakr, Omar y Uzman) y los consideran usurpadores del califato, y no los mencionan en sus oraciones. Los chiíes reconocen el Corán y la súnna, las tradiciones atribuidas a Muhammad, que comparten con los sunníes, pero poseen también sus propias colecciones de tradiciones. Se consideran los poseedores de la verdadera Sunna y rechazan la de los sunníes, considerándola falseada por los enemigos de Alí y compilada durante el gobierno de Uzman, el tercer califa. Rechazan el principio electivo y defienden la sucesión hereditaria por derecho divino.

²⁵⁵ P. Rycaut, *Сегашното състояние на Османската империя и на гръцката църква (XVIII) [Segáshnoto sâstoiânie na Osmânskata impéria y na grâtskata tsârkva (XVIII)]* („El estado actual del Imperio otomano y de la iglesia griega”), trad. y notas: M. Kiselinchina, Sofia, Ed. O.F., 1988, p. 125.

²⁵⁶ Muere con veintiocho años en el año 873 y es enterado en Samarra; con su nombre se vincula la secta chií, los *alawies*.

²⁵⁷ De 874 a 941- la ocultación menor; de 941-la ocultación mayor.

El título “imán” puede designar tanto al califa sunní, jefe de la comunidad de los creyentes, como a un personaje venerado por su vida y su doctrina, o a quien preside y dirige la oración comunitaria, pero para los chiíes, es además un término técnico para designar al descendiente de Alí, como jefe de la comunidad. Para los chiíes, el imán a diferencia del *califa* sunní, tiene ciencia sobrehumana, su enseñanza es de valor definitivo, está libre de pecados y es considerado infalible.

Este contexto supone un culto al guía espiritual que está muy presente en cada comunidad chií. Sus partidarios creen en la necesidad de ser guiados por la divinidad personificada en el imán. Confiesan la obligación de que el imán debe “llenar el mundo con la justicia, porque hoy lo llena la injusticia”²⁵⁸. Creen en el *Logos* divino, y encuentran en el Corán un sentido esotérico *batíni*, que les es accesible a través de la alegoría.

A semejanza del cristianismo, en la chi`a también existe la tradición de venerar y dar culto a santos y mártires. Esta tradición procede de Husayn, hijo de Alí que murió mártir en la batalla de Karbala, acosado por los califas Omeyas. Lugares especiales de peregrinación para los chiíes son aquellos en que se encuentran las tumbas de sus imanes.

La chi`a se concentra en Irak, concretamente en la ciudad de Kufa y se propaga más tarde a Irán y posteriormente se extiende entre los pueblos turcomanos. En gran parte, la gente abrazó la chi`a como reacción a los conquistadores árabes. La nueva doctrina fue aceptándose por pueblos que ya tenían desarrollados conceptos religiosos propios como, por ejemplo, los persas zoroástras, de manera que la nueva religión se impregnó con las creencias anteriores. Así es como los turcomanos, por su parte, bajo la forma de la chi`a siguieron practicando sus tradiciones populares y chamánicas.

En este sentido, impregnada por el chamanismo turcomano y cubriéndose con la capa de la doctrina religiosa chií, es la corriente *kāzālbash* (tur. *kızılbaş*) en Bulgaria, un intrincado complejo cultural y religioso que escapa a cualquier intento de definición exacta. Ha sufrido la influencia de antiguos cultos asiáticos, iranios por el Este, y ha estado en contacto con el cristianismo por el Oeste²⁵⁹.

²⁵⁸ G. E. von Grunebaum, *Classical Islam: a history, 600 -1258*, Moscú, 1986, en ruso, (Chicago, Ed. Aldine, 1970), p. 104, según: N. Gavrilova, “The Life of Members of the Muslim Sects from the Point View of Their Religious Doctrines”, *Op. cit.*, p. 71.

²⁵⁹ V. Aleksandrovich Gordlevskiy, *Избранные сочинения [Izbrannāye sochineniya]* („Obras elegidas“), vol. 3, *Istoria y kultúra*, („Historia y cultura“), Moscú, Ed. *Vostochnoy literaturay*, 1962, p. 32, según: L. Míkov, *Izkústvoto na jeterodīksnite miusiulmāni v Bālgāria (XVI-XX vek) bektāshi y kāzālbāshi/aleví* (The Art of Heterodox Muslims in Bulgaria, XVI-XX century; Bektaşī and Kizilbaş/Alevī), con resumen

2.1. La Bektashiya y el contexto del culto al guía espiritual.

Otra cofradía interesante, que también se constituye a partir de la herencia de diversas corrientes musulmanas a las que se suman elementos turcomanos y cristianos de Anatolia y que favoreció el contexto para el desarrollo del culto al guía espiritual, es la Bektashiya. Considerada oficialmente como una orden sunní, la *chi`a* se convierte en una potente corriente subterránea en la Bektashiya²⁶⁰, como se deriva por ejemplo de los datos procedentes de la vida de Timur Babá Sultán.

Fundada a finales del siglo XIII, por Abdul Musa²⁶¹, la orden inició su desarrollo con la práctica de la peregrinación a los lugares de culto de su santo. En principio, se difundió entre la población turcomana sunní de Asia Menor, pero, más tarde amplió su cobertura llegando hasta los Balcanes. Gozó de gran importancia política en el imperio otomano porque el cuerpo de los *jenízaros* hasta 1826 estuvo bajo la tutela de la Bektashiya:

Cuando Murad I había formado de ellos un cuerpo, los envió a Hadzhi Bektash²⁶², mahometano, que pasaba por un santo, y que se había hecho célebre por sus milagros, y profecías; y le hizo suplicar que diera a esta nueva tropa un nombre y un estandarte, y que rogara a Dios favorecer a sus armas. Cuando los Jenízaros aparecieron en su presencia, el santo puso la manga de su vestido talar sobre uno de sus jefes, y dijo: “¡Que se les llame Yengicheri! [de tur., ‘nuevo soldado’]; ¡que su aire sea siempre fiero, sus manos siempre victoriosas, su alfanje siempre cortante, y su lanza siempre suspendida sobre la cabeza de sus enemigos; y que vuelvan siempre con un rostro brillante de cualquier parte a donde vayan!’”²⁶³.

en inglés, 2005, Sofia, Ed. “Prof. M. Drinov” Academic Publishing House (BAN), Institute of folklore, p. 28.

²⁶⁰ J. S. Trimingham, *Суфийские ордены в исламе* [*Sufiyskiye ŋrdenāy v islāme*] (‘Las órdenes sufíes en el islam’), Moscú, Ed. “Nauka”, 1989, p. 88; véase también: N. Clayer, *Mystiques, État et Société: Les Halvetis dans l’aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leiden, Ed. E. J. Brill, 1994.

²⁶¹ I. Mélikoff, “Le problème kizilbash”, *TURCICA: Revue d’études turques*, 6, (1975), Université de Paris, Institut d’Etudes Turques, Université de Strasbourg, Institut de turcologie, Eds. Klincksieck, pp. 49-50, según: L. Mikov, *Izkústvoto na jeterodŋksnite...*, p. 14.

²⁶² De turco *haci*, que puede traducirse como ‘peregrino’ o ‘maestro’.

²⁶³ Dimitrie Cantemir, Voivode of Moldavia, *Histoire de l’empire Ottoman, ou se voyent les causes de son agrandissement et de sa décadence. Avec des notes très-instructives*, traduc. en francés : M. de Jonquières, vol. I, Paris, Ed. Despilly, 1743, p. 38.

Considerado como patrono de la orden, Hadzhi Bektash Veli²⁶⁴, santo legendario del Jurasán²⁶⁵ (noreste de Irán), su vida se sitúa entre 1248 y 1337, y su llegada a Anatolia en 1281²⁶⁶. Es reconocido como descendiente del Musa al-Kazim (que muere en 799)- el séptimo imán chií-, pero también se afirma que fue discípulo del jeque Ahmed Yesevi²⁶⁷, fundador de la orden Yeseviya, la primera *tarika*²⁶⁸ turcomana²⁶⁹. Según Redhaus, el término “bektash” por su parte tiene dos significados: „rango” y „príncipe”²⁷⁰.

Hasta finales del siglo XV, la hermandad Bektashiya no tuvo una organización determinada. Empezó a tomar forma en el siglo siguiente, bajo la tutela de *Balim* Sultán, autor de una serie de reformas en la orden y también considerado segundo patrón santo por su declaración de ser descendiente de Hadzhi Bektash. La denominación “sultán” tras el nombre de *Balim* es un título habitual para los líderes de las hermandades sufíes que indica la iniciación en la doctrina mística²⁷¹.

La estructuración de la orden estuvo acompañada de una evolución peculiar, que consistió en la formación de dos ramas distintas y rivales, una de las cuales adoptó el celibato para una parte de su “clero”. A *Balim* Sultán, conocido como *pir* o segundo fundador, se atribuye la introducción de esta regla peculiar del celibato, algo insólito en el mundo musulmán, pero muy propicio para la tradición del culto a un guía espiritual.

A partir del siglo XVI, los bektashíes tuvieron dos ramas y dos direcciones espirituales. La rama de los babágan, dirigida por el *babá-dedé* afirma que Hadzhi Bektash no había tenido descendencia carnal. En cambio, los seguidores de la rama de los sofiyan dirigida por los chelebís, se consideraban descendientes carnales de Bektash. La rama de los babágan, llegó a ser la rama principal de la orden como tal, junto a la que, han existido (y todavía existen) grupos que dicen ser descendientes de Hadzhi Bektash. Entre esos se encuentran los alevíes que forman parte de la población actual de

²⁶⁴ Hadzhi, del turco *hac*, „el peregrinaje a La Meca”; “bektash”, de *bektaş*, en lenguas túrquicas, „piedra dura, duradera”; “veli”, „santo”, de turco, el correspondiente del “walí” en árabe.

²⁶⁵ La denominación “Jurasán” significa “donde el sol sale”.

²⁶⁶ J. Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londres, Ed. Luzac & co; Hartford, Conn., Hartford Seminary Press, serie: Luzac’s oriental religions series, 7, 1937, p. 34, según L. Mikov, *loc. cit.*

²⁶⁷ Ahmet Yesevi (1106-1166), asceta sufi y poeta turco, al que se atribuye la autoría del *Libro de la Sabiduría*, colección de poesía mística; promovió la difusión del misticismo por todo el mundo de habla turca, su poesía indujo el desarrollo de la literatura folclórica mística en Turquía.

²⁶⁸ De turco, *Tarika, tarikat*, pl., “hermandad mística, secta, orden religiosa”.

²⁶⁹ H. T. Norris, *Islam in The Balkans*, Londres, Ed. Hurst, 1993, pp. 89-90, según: L. Mikov, *loc. cit.*

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ En el principio, el líder de la orden se llamaba con el título de *babá* que, en el sufismo, tiene el sentido de padre, maestro, santo y profeta. Más tarde se introduce el rango apostólico, *dedé*, o *babá-dedé* (“babá”, “dedé”- literalmente “abuelo”) que es el grado más alto en la jerarquía espiritual de la orden, el elegido entre los miembros de un colegio de dedés.

Turquía, y la de Bulgaria, que se consideran bektashíes, o aleví-bektashi. En el ceremonial religioso de la comunidad kǎzǎlbashi, uno de los más venerados en las canciones rituales recogidas en el noreste de Bulgaria, es el mismo santo, Hadzhi Bektash Veli:

*Muhammad Alí es éste, gracias a quién veo, y mi guía es Unkiar Hadzhi Bektash [...] Me encariñé de 124.000 profetas, Muhammad es el resplandor desde los tiempos de Adam hasta ahora, Alí lo llevo en lo profundo de mi alma, a mi me han llamado bektashí- kǎzǎlbash*²⁷².

Según la leyenda, *Balim* sultán procedía de una madre cristiana, hija de un zar búlgaro y de un padre musulmán, Mursel babá²⁷³. El detalle legendario de la procedencia, típico de las *vidas* de los santos heterodoxos en los Balcanes, alude simbólicamente a la esencia de esta orden sincrética. Además, según la tradición oral, su madre quedó encinta de manera milagrosa, de lo que procede el nombre de *Balim*, pues “*bal*”, del turco es “miel”.

Hasta el siglo XVI, la orden sigue aparentemente la línea ortodoxa sunní, hasta la venida de *Balim* sultán, quien introduce elementos chiíes en el grupo. Los alevíes que al principio formaban comunidades religiosas de carácter rural, tenían creencias y prácticas de carácter iniciático, parecidas a las de la cofradía bektashí, que se implantó sobre todo en las ciudades²⁷⁴.

Entre las cofradías (*turuq*) que actuaron en las provincias centrales del imperio otomano, algunas de entre ellas, eran aceptadas por la Sunna de orientación hanafí, doctrina que después de los selyuquíes, fueron abrazando los otomanos y sus súbditos turcos o *turquificados*. Estas *turuq* preconizaban la coexistencia equilibrada entre el sufismo y la sharia.

En cambio, las otras órdenes eran condenadas por heterodoxas, aunque no siempre se podía trazar la línea de separación. Unas cofradías tan ortodoxas por regla general como por ejemplo la Naqshbandiyya y la Halvetiye, por algunas de sus

²⁷² N. Gramatikova, “*Islámiski neortodoxálni techénia v bǎlgarskite zemí* (Movimientos heterodoxos islámicos en las tierras búlgaras)”, en: R. Gradeva (ed.), *Istória na miusiulmánskata kultúra po bǎlgarskite zemí. Izslédvania* (Historia de la cultura musulmana en las tierras búlgaras. Investigaciones”), vol. 7 de la colec. *Sǎdbáta na miusiulmánskite űbshtnosti na Balkánite*, Sofía, Ed. IMIR, 29, 2001, p. 197.

²⁷³ J. Kingsley Birge, *Op. cit.*, p. 56, según: L. Mikov, *Op. cit.*, p. 15.

²⁷⁴ N. Clayer, “La Bektashiya”, en: *Las sendas de Allah: Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, A. Popovic y G. Veinstein (eds.), Barcelona, Ed. Bellaterra, 1997, pp. 577-586.

manifestaciones, podían dar pie a distintas críticas. La Bektashiya por su parte, debido a sus desarrollos populares nunca dejó de ser heterodoxa, aunque siempre mantuvo buenas relaciones con el estado otomano, por lo menos hasta la prohibición de 1826.

Con gran habilidad la orden bektashí “recogía” y adaptaba las creencias locales que encontraba tanto en Asia Menor como en los Balcanes a un trasfondo musulmán de tipo chií, llegando a construir una especie de islam popular. Así es como el derviche bektashí se convierte en símbolo de “medio musulmán” ²⁷⁵ con fama de musulmán sospechoso.

En la práctica, los miembros de esta orden comulgaban, aunque era una “eucaristía” peculiar, con pan y queso, en vez de pan y vino como hacen los cristianos. El jeque del grupo recibía las confesiones de sus derviches perdonando pecados, igual que el sacerdote cristiano²⁷⁶. El signo de la cruz se empleaba como gesto de honor y respeto, se cultivaba un tratamiento más tolerante en cuanto al alcohol y la carne de cerdo. También la posición social femenina era mucho más liberal. La mujer no fue obligada ni presionada para usar velo según el sentido que se le atribuye en el islam, sino que era libre de usarlo o no, incluso en lugares públicos, la mujer también tenía todas las posibilidades de relacionarse con los varones. Signos externos de este tipo, visibles para los demás, obviamente hablaban de una semejanza que hacía que el cristiano pudiera “reconocer” a los miembros de la secta bektashí como algo más próximo y abierto, que invita a la comunicación, en comparación con las costumbres de los sunníes, totalmente opuestas a las de los cristianos.

Con su carácter ecléctico, la *tarika* popular de la Bektashiya “disfrazó” el islam, de modo que éste se hizo más aceptable para muchos campesinos balcánicos por la tolerancia religiosa y la importancia que la cofradía concedía a lo esotérico, de modo que, prácticas verdaderamente islámicas como la oración ritual y el ayuno, no resultaban obligatorias. Hicieron que con su apariencia algo misteriosa pero democrática, la predicación bektashí tuviera bastante atractivo, pues muchas de sus prácticas no parecían muy distintas de las de los cristianos.

Como se mencionó arriba, el bektashismo de estas cofradías de derviches poseía pues creencias que incluían variedad de elementos de la religiosidad popular y otros

²⁷⁵ Str. Dimitrov, *Skritoto jristiánstvo e isliamizatsiñnnite protsési v osmánskata dárzháva* (‘El cristianismo clandestino y los procesos de la islamización en el país otomano’), en: *Istoricheski prégled*, 3, (1987), Sofía, *Bálgarsko istorichesko druzhestvo*, Instituto de historia, BAN, p. 26, según: L. Mikov, *Op. cit.*, p. 28.

²⁷⁶ *Ibidem*.

extraídos de diversas fuentes, desde el chamanismo hasta prácticas rituales balcánicas. Según Inalcik, en su esencia era una continuación del babáismo, y claramente demuestra la pervivencia de elementos de antiguas tradiciones populares turcas y de rituales propios del chamanismo²⁷⁷.

En la literatura, el babáismo se relaciona con el levantamiento de los babaíes (1239-1240), o la rebelión de Baba Ishak²⁷⁸. Las últimas investigaciones históricas demuestran que este levantamiento social fue encabezado por Baba Ilías-i Jorasani, y el primero que le llevo a la “escena” fue su nieto, poeta y místico del siglo XIV, Elvan Chelebi²⁷⁹. Según éste último, Baba Ishak no era un mesías, sino el mejor discípulo de Baba Ilías-i Jorasani²⁸⁰. Las fuentes caracterizan al líder del motín como un jeque turcomano que se autoproclamó Mesías (*Resulullah*)²⁸¹. En las crónicas cristianas, árabes y turcas, también se representa como “babá” (jeque), que se proclamó Mesías y quiso levantar en armas a los turcomanos. Se menciona que Amasya²⁸² fue el centro de su actividad²⁸³. En opinión de Ocak, Ilías era un babá, quien bajo la identidad islámica conservaba creencias propias del chamanismo. A parte de que eran una especie de sacerdotes, los chamanes también se dedicaban a la magia, los encantamientos y tenían fama de curanderos²⁸⁴.

En la obra de su descendiente Elvan Chelebi, Baba Ilías aparece como el profeta Hizir²⁸⁵ con sus atributos peculiares de la bandera verde y el caballo *boz burak* (de tur.

²⁷⁷ H. Inalcik, *Османската империя. Класическият период 1300-1600* (tít. original: *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, 1ª ed. Londres, Ed. Weidenfeld & Nicolson, 1973), trad. en búlgaro: M. Jristova, Sofía, Ed. Amat-Ah, 2002, p. 192.

²⁷⁸ *Elvan Çelebi, Menakıbu'l-Kudsiyye Fi Menasibi'l-Ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasani ve Sülalesinin Menkabevi Tarihi)*, Ismail E. Erünsal y A. Yaşar Ocak (eds.), Ankara, Ed. Turk Tarih Kurumu, 1984, según: N. Gramatikova, *Islâmski neortodoxálni...*, p. 252.

²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 30, 31, según: N. Gramatikova, *loc. cit.*

²⁸⁰ Gregory Abu'l-Farac (Bar Hebraeus), *Abû'l-Farac Tarihi*, trad. de sirio al inglés Ernest A. Wallis Budge, trad. al turco Ö. Rıza Doğrul, vol. 2, Ankara, Ed. Turk Tarih Kurumu Basımevi, 1987, (1999), p. 53, según: N. Gramatikova, *loc. cit.*

²⁸¹ A. Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı-Aleviliğin Tarihsel Altyapısı*, serie: Tarih, Estambul, Ed. Dergah Yayınları, 1983, p. 89, según: N. Gramatikova, *loc. cit.*

²⁸² Norte de la Turquía actual.

²⁸³ C. Cahen, “Babá Ishaq, Babá Ilyas, Hadji Bektash et quelques autres”, *TURCICA*, 1, (1969), Université de Strasbourg, Institut de turcologie, Paris, Ed. Klincksieck, p. 59, según: N. Gramatikova, *loc. cit.*

²⁸⁴ Según Ibn Bibi, *Baba Resul* pastoreaba las ovejas y las cabras de los aldeanos del pueblo donde se había establecido a cambio de la comida y el mantenimiento; comía poco y vivía como un asceta, de manera que así se ganó el respeto de los campesinos; en una cima cerca de la aldea construyó una *zaviya* y empezó a aceptar discípulos, ayudaba mucho a la gente y todos comenzaron a creer que poseía una fuerza sobrenatural, véase: N. Gramatikova, *Islâmski neortodoxálni...*, p. 253.

²⁸⁵ Recordaremos que según la doctrina sufi, este personaje místico representa el aspecto profundo del islam, se identifica con Alí, como también con el Profeta Elías.

„caballo gris“). Por otra parte, el famoso personaje de Hizir frecuentemente está presente en las leyendas de los aliáni y en las “vidas” de otros santos bektashíes y babaíes.

Partiendo de la ideología de esta revuelta no está claro si Baba Ilías creía en su misión profética (*nubuvvet, idda"aan-nubuvva*) o él fue la “encarnación” misma de las cualidades de la santidad (*wilaya*). Como se ha estudiado, la profecía según la doctrina sufí es un acto visible, donde el profeta debería declarar su vocación, mientras que la santidad es oculta y no debe ser proclamada, sino ocultada. Las acciones de Baba Ilías-i Jorasani, al revés, lucían con una actividad extrema contra el orden social establecido y posiblemente, no le satisfacía la misión de *wilaya* oculto, solamente. El deseo de ser llamado *waliullah* „el amigo, el preferido de Allah“, según Gramaticota²⁸⁶, *venía por la necesidad de que se legitimara de alguna manera el movimiento que encabezaba. Él mismo se percibía y representaba delante de los turcomanos, como persona divina que les prometía salvación en cuanto a las injusticias, la violencia, el despotismo del estado de los selyuquíes, les prometía vida totalmente justa y honrada*. En esta situación todos los que aceptaban su filosofía empezaron a creer en sus poderes milagrosos y en el don de salvador que se le atribuyó por la vía divina.

Es obvio que los adeptos prestaban mucha más importancia a la función social que a la misión “divina” de Baba Ilías. La motivación mesiánica de las ideas y la actitud de Baba Ilías-i Jorasani le aproxima por un lado a las creencias chiíes del imanismo, según cual los sometidos permanecen a la espera de la vuelta del imán oculto, el “Mahdi”(„Mesías“), que aparentemente había desaparecido y su regreso (*radj"à*) que según la creencia chií vendrá con un levantamiento social. Por otra parte, la idea de mesías y la justicia social es fundamental en el cristianismo, lo que insinúa un paralelismo entre la noción del Mahdi esperado y el regreso de Jesucristo quien “encadenará al Anticristo bíblico y al falso profeta”²⁸⁷. Todos, incluyendo aún los no musulmanes, que aceptaban su filosofía, empezaron a considerarle un hacedor de milagros y servidor de Dios, hasta un Profeta, que se había ganado la benevolencia de

²⁸⁶ N. Gramatikova, *Islíamski neortodoxálni...*, p. 256.

²⁸⁷ El imán número once murió en el año 874 y el imán número doce (llamado duodécimo imán por los chiíes), quien por entonces era un pequeño de siete años de edad, fue “ocultado” en una mezquita y nunca fue encontrado. Según al islam este personaje aparecerá después del caos y la guerra, pero cuando ésta termine los infieles “serán derrotados” y el islam regirá un “mundo de paz”. En base a esta creencia el “Gran Mahdí” (como lo llaman los sunníes) aparecerá después del caos, por lo que tanto sunníes y chiíes están convencidos de que pueden adelantar la venida del mahdí, y para que retorne es necesario el caos, o rebelión, semejante al que encabezó Babá Ilías, aunque no parece que su propósito fuera otro que el de restablecer la justicia y no propiamente el caos. Para el paralelismo del Mahdí con el Anticristo bíblico, véase: “El Mahdí, el mesías islámico y el Anti Cristo”, *NOSOTROS. CL: El portal de la amistad*, Chile, http://www.nosotros.cl/detalle_noticia.php?cont=748.

esa gente pobre e inculta, que no estaba instruida en las sutilezas de la teología islámica en cuanto a la cuestión de la profecía, y que no hacía mucho que había entrado en la vía del islam.

En este contexto, las zonas donde la corriente babaí funcionó con toda plenitud, fueron aquellas donde el cristianismo encuentra sus primeros adeptos. Siria del norte por ejemplo, unos de los centros del levantamiento babaí, al mismo tiempo fue la región donde proliferaron las primeras herejías cristianas y también más tarde se convirtió en baluarte del ismailismo. Los centros donde principalmente se divulgó la dicha corriente: Anatolia de sureste y Siria del norte (*Adıyaman* [antes Perre o Pordonnium], *Maras* [Marash], Kefersud, Malatia, Elbistan), antiguamente jugaron un importante papel en la historia del pensamiento humano.

En Siria del norte encrucijada de los caminos de Mesopotamia, Irán, India y Bizancio, se encontraban los cultos místicos de la Gran Diosa-madre, Cibeles y de Mitra, el islam y el cristianismo. Aquí estuvo también la cuna de la herejía dualista del paulicianismo, que atrajo multitud de seguidores en Laodicea, Neocesarea, Tephrike (actual *Divriği*, Turquía), en la Pequeña Armenia, en los territorios entre Erzurum y Erzincan. En resumen, Anatolia suroriental y la parte norte de Siria funcionaban como puente para los nómadas con destino a Irán, Anatolia y viceversa.

Siguiendo el hilo histórico de las resonancias religiosas en el bektashismo, cabe anotar que, según los escritos de Husameddin, una de las personas que jugó un papel importante en el citado levantamiento, Baba Ishak, fue un griego de la familia de los Comnenos convertido al islam que aspiraba a construir un reino griego en Amasya, donde quería divulgar una doctrina sincrética entre islam y cristianismo²⁸⁸. Según el mismo, Baba Ishak se había instruido en los secretos de las corrientes batiníes en Irán. Al llegar a Amasya, se entrega espiritualmente a Baba Ilías quien le envía a Kefersud para propagar su doctrina, pero realmente lo que éste difundía era una doctrina mixta “elaborada por él”²⁸⁹. Según Gordlevskiy²⁹⁰, Baba Ishak, todavía llevaba algo del cristianismo. Este autor dice que el abuelo de Baba Ishak era nestoriano de Suleymanie,

²⁸⁸ H. Hüsameddin, *Amasya tarihi* („Historia de Amasya”), Dersaadet (actual Estambul), Ed. Necm-i Istikbal Matbaası, 1327(1928), vol. 1, pp. 223-224, según: N. Gramatikova, *Islâmski neortodoxâni...*, p. 257.

²⁸⁹ *Ibid.*, pp. 235; 263-264; 365-373, según: N. Gramatikova, *Op. cit.*, p. 258.

²⁹⁰ V. Aleksandrovich Gordlevskiy, “Государство Сельджукидов в Малой Азии” („El país de los selyuquies en la Asia menor”), en: *Избранные сочинения...*, vol. 1, (1960), p. 127, según: N. Gramatikova, *loc. cit.*

que había aceptado el islam²⁹¹. En los tiempos de las abbasíes, la mayor parte de las familias cristianas del norte de Irak y Siria se pasaron al islam. El referido babá procedía de Kefersud (Samosata), ciudad de gran importancia en la historia del cristianismo como foco de corrientes heterodoxas²⁹². En este sentido, la tesis de Gordlevskiy de que Baba Ishak propagaba una mezcla de islam, cristianismo y mazdeísmo es muy probable. En Siria del norte y en el sureste de Anatolia, todavía existe la secta islámica *Ehl-i Hak* (“Gente de la verdad”). Según algunos estudios, detrás de uno de sus personajes venerados, Sultán Sohar o Sahak, se esconde Baba Ishak²⁹³.

Lo que es seguro es que Baba Ishak cumple perfectamente con la tarea asignada y llega a unir bajo la bandera del motín (1239-1240), a turcomanos (nómadas y seminómadas) y a los demás insatisfechos (la masa de los pobres musulmanes y cristianos). Al parecer, Baba Ishak desempeñaba un papel primordial en la organización del levantamiento, por lo que numerosos autores de la época hablan del “levantamiento de Baba Ishak” y no del de Baba Ilías. Otros por su parte, estiman que Baba Ilías no tuvo nada que ver con esta rebelión. Pese al final trágico del levantamiento, los sucesos mencionados tuvieron una gran importancia para la unión de los turcomanos que empezaron a llamarse “babaíes”, aunque no está claro si ellos mismos se llamaron así o ese nombre les fue dado por personas ajenas.

Realmente no disponemos de información detallada en cuanto a la doctrina religiosa de los grupos que promovieron y participaron en dicho motín. Sin embargo, es indudable la heterodoxia de sus creencias. Por esta vía, se puede sacar alguna información volviendo la mirada hacia las comunidades de los babaíes, que viven actualmente en Bulgaria, pero, aun sigue constituyendo un problema complicado por la yuxtaposición de substratos con la misma filosofía social y religiosa durante mucho tiempo²⁹⁴.

²⁹¹ M. Van Bruinessen, “Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and various avatars of running wall”, en *TURCICA*, “Mélanges offerts à Irène Mélikoff”, vol. XXII-XXIII, (1991), I. Mélikoff-Sayar (ed.), Leuven, Editions Peeters, pp. 55-70, según: N. Gramatikova, *loc. cit.*

²⁹² Samosata, antigua ciudad en el río Éufrates, durante el imperio romano tuvo importancia comercial en la ruta entre el oriente medio y Antioquía.

²⁹³ M. Fuad Köprülü y Fr. Babinger, *Anadolu’da İslamiyet*, serie: İnsan yayınları, 201, Estambul, Ed. İnsan yayınları, 2003, p. 308, según: N. Gramatikova, *loc. cit.*

²⁹⁴ En un anexo de la “Vida de Demir Babá” se anota su pertenencia a la *tarika* de los “babaíes”. En el texto, en ningún sitio se menciona la *tarika* de los babaíes, ni la palabra “babai”. No obstante, se dice que el guía espiritual del padre de Demir Baba, Akyazālā (*Akyazılı*) Baba y el padre de Demir, Hadhzā (*Hacı*) Dede, fueron del grupo de los abdales de Rum. Pues, a la corriente de los “*Abdalan-i Rum*” pertenecía Otman babá venerado como santo principal en la rama de los *babaíes* en Bulgaria.

Resulta conveniente plantearse si verdaderamente el movimiento babaí o babaísmo (babaiyya o en turco, *babailik*) se constituyó como una verdadera *tarika* mística o se trata más bien de una forma organizada del culto religioso de las tribus turcomanas con creencias heterodoxas, caso de que consideremos también a Baba Ilías Jorosani como el fundador de este camino. Las teorías e hipótesis son muy diversas y complejas²⁹⁵, pero, resumiendo, podemos concluir que el babaísmo se inclina más bien hacia un modelo de movimiento socio-político que al típico movimiento religioso, aunque use una ideología religiosa sincrética. Planteado así, pudo acoger en su cuerpo a los seguidores de varias *tarikats* heterodoxas- vefayye, kalenderiye, haydariye, yeseviye, absorbiendo de ese modo a la mayoría de los turcomanos, que practicaban algún tipo de heterodoxia islámica. Más tarde, los elementos sufíes que realmente se hallaban en el origen dejaron al babaísmo reducido a una doctrina místico- religiosa.

Los datos sobre la persona que se convirtió en piedra angular de la heterodoxia en Anatolia, y después en los Balcanes, Hadzhi Bektash Veli, indican la existencia de una relación espiritual entre él y Babá Ilías. Un poco más tarde, al panteón de la veneración de los babaíes se incorpora Hadzhi Bektash Veli, de modo que, con el tiempo, la orden Bektashiya se convertiría en la *tarika* más importante y popular y terminaría absorbiendo a las múltiples *tarikas* heterodoxas y a grupos de derviches conocidos como *abdales*²⁹⁶ y *kalenderes* (*haydari*), que venían misionando desde el siglo XIV.

Por otra parte, el temor a las terribles represiones a la que habían sido sometidas las corrientes heterodoxas chií-kāzālbashí contribuyó también a la formación de la orden. La Bektashiya abarca y reúne a los grupos sincréticos que encuentran más ventajoso aparecer como celosos defensores del islam ortodoxo y, por otra parte, ocultar la mayoría de sus creencias poco ortodoxas y a sus verdaderos líderes. De este modo se convierte en refugio de kāzālbashíes de la orden safaví y de muchos alevíes de procedencia nómada y campesina, quienes de este modo, consiguen preservar la memoria de sus maestros, al ocultarlos, y, por otra parte, estar a bien con las autoridades, que los consideran musulmanes leales y los tienen bajo un cierto control. Mediante este sistema de ocultación, la chi`a recubierta de sufismo se convierte en una poderosa corriente subterránea en la orden bektashí, conservando su visión sincrética.

²⁹⁵ Véase N. Gramatikova *Islámski neortodoxáni...*, pp. 260, 261.

²⁹⁶ “Abdal”, de turco, „derviche errante”; la palabra “abdal” designa a los derviches en el alevismo.

Según las estadísticas conservadas, hasta la clausura de la orden en el año 1826, el imperio otomano contaba con siete millones trescientos setenta mil bektashíes. De ellos, siete millones se hallaban en Anatolia, cien mil en Albania y el resto dispersos por Irak, Creta, Macedonia y otras regiones principalmente en los Balcanes²⁹⁷. En opinión de Birge, un 10% de la población de Turquía aproximadamente, estuvo influido directa o indirectamente por esta orden²⁹⁸.

La impresionante popularidad de la Bektashiya no es casual y debe su éxito principalmente a la semejanza de sus tradiciones con las de los cristianos ortodoxos. Por otra parte, se ha producido una serie de interpolaciones de elementos étnicos y cristianos en dicha corriente, que han reforzado el carácter ecléctico y heterodoxo de la orden bektashí.

Este éxito se detecta también en el hecho de que los bektashíes con gran habilidad se apropiaron de santos y santuarios cristianos y los proclamaron como suyos, dándoles nombres musulmanes. Con este gesto simbólico se oficializa la apropiación de un lugar sagrado o un santo ajeno. En el Deliorman, y más precisamente en la región de la ciudad de Razgrad²⁹⁹ y de Shumen, además del antiguo tekke de Demir Babá, hubo también otros *tekkes* conocidos con el nombre *türbe*, alrededor de las aldeas de Bozhúrovo, Sevár, Vóden, Tsárkvino, Vladimírovtsi³⁰⁰. Se trata de edificios construidos de bloques de piedra, de planta heptagonal con punta cónica, dedicados a santos musulmanes, pero que antes pertenecieron o tuvieron un patrono cristiano. Son ejemplos significativos Mahzar pasha tekke, antes dedicado a San Demetrio, Demir Babá tekke, antes San Elías, Musa Babá tekke, antes San Simeón, etc³⁰¹. Este mismo proceso o muy semejante se constata mediante la existencia de otros tekkes en distintas regiones de Bulgaria que también, anteriormente, habían sido conocidos como lugares de culto popular dedicados a un santo cristiano. Es el caso de Gerlovo, Tozluka,

²⁹⁷ Estos datos fueron dados a conocer por Alí Turabí baba y citados por J. Kingsley Birge, *The Bektashi...*, p. 15, según: L. Mikov, *Op cit.*, p. 29.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 16, según: L. Mikov, *loc. cit.*

²⁹⁹ El antiguo Abritus, también se encuentra como: Hezargrad, Herazgrad, Hrazgrad, Azargrad, Chetehezar, Hasgrad, etc.

³⁰⁰ V. Marinov, *Произход и историческа съдба на българското население в Лудогорието XIV-XIX*, [Proizhód e istoricheska sádba na bălgarskoto naselénie v Ludogórieto] („Procedencia y destino histórico del pueblo búlgaro en el Ludogorie XIV-XIX”), Sofía, Otechestvo, 1988, p. 22.

³⁰¹ Iv. Koev y V. Marinov, “Народен пролетен обичай у алианите (по материали от 1952 г. събрани от село Севар Разградско): Сборник в чест на Йордан Захариев” [Naróden próletyen obicháy ú aliánite; po materiáli ot 1952 godína sábrani ot sélo Sevár Razgradsko: Sbórník v chést na Yordán Zahariév] („Una tradición primaveraña popular entre los alevíes; según los informes recogidos en el pueblo de Sevár, región de Razgrad): Colección de artículos en homenaje a Yordan Zahariév”), en: *Sbórník v Chést na Y. Zahariév*, Sofía, BAN, 1964, pp. 181-185, según: V. Marinov, *Proizhód e istoricheska sádba ...*, p. 158.

Dobrudzha, Varna, Knyazhevo (actual barrio de Sofía), Kardhzali, en las regiones de Ivaylovgrad y Momchilgrad.

Son un buen ejemplo de este tipo de procesos las identificaciones entre San Jorge y sus correspondientes Hizir y San Elías, o *Sarı Saltık* con San Nicolás. Varios monasterios de San Nicolás fueron asimilados y convertidos en *zaviya*, bajo la advocación de *Sarı Saltık* babá, al igual que los monasterios de San Nicolás en Babádag (Rumania) y el del cabo de Kaliakra (Bulgaria). La tumba de San Naúm, en la costa del lago de Ojrida, goza de gran veneración tanto para los cristianos como para los musulmanes. Los bektashíes, por su parte, consideraron el lugar como un santuario que veneran bajo la advocación de *Sarı Saltık*³⁰². Santuarios paganos de manantiales y lápidas se reconvirtieron en sepulcros de predicadores o guerreros bektashíes, en torno a los que se forjaron diferentes leyendas que establecen una continuidad con los cultos precedentes.

Es sintomático el hecho de que la palabra “*bobá*” o “*babá*” se encuentra como sobrenombre de los fundadores de varias aldeas en la zona donde actualmente se concentra una parte importante de los representantes del islam heterodoxo en Bulgaria de noreste. Estos términos se hallan también en la toponimia de la región, como por ejemplo: “Embie Sacal-Hasallar”, hoy “San Naum” en la región de Silistra, fundado por un pastor de nombre Hasán babá. El fundador de la ciudad de Ispérih³⁰³ se llamaba Kemal babá, actualmente entre los musulmanes y algunos cristianos de la región, la ciudad se denomina “Kemaller (Kemallar³⁰⁴)”; el fundador del pueblo de Arslan köy (hoy Lävino³⁰⁵) fue Arslan babá; el fundador de la aldea de Zdravets, antiguo *Okçular*, llevaba el nombre de Okchu baba³⁰⁶.

En los campos del pueblo “Musa babá teke” (en Tsärkvino, región de Razgrad) se encuentra un lugar llamado “*Boba pınarı*”. En la región del pueblo de Iasenovets, se

³⁰² P. Bartl, “Kripto-Christentum und Formen des religiösen Synkretismus in Albanien”, *Grazer und Münchener Balkanologische Studien*, (1967), Múnich, pp. 123-124, según: Str. Dimitrov, *Skrítoto jristiánstvo e isliamizatsiønnite protsési v osmánskata dárzháva*] („El cristianismo clandestino y los procesos de la islamización en el país otomano”), en la revista: *Istoricheski pregled*, 3, (1987), Sofía, *Bálgarsko istorichesko druzhestvo*, Instituto de historia, BAN, p. 26.

³⁰³ La ciudad de Ispérih ([Ispérij] NE de Bg.) lleva el nombre del famoso Khan búlgaro Asparuh (668-700), es relacionada históricamente con la fundación del Primer Imperio búlgaro (681-1018), la así llamada *Bulgaria de Asparuh*, o *Bulgaria del Danubio*.

³⁰⁴ “Kemanlar”, de turco, „violineros”.

³⁰⁵ “Arslan” de turco es „león”; el nombre actual del pueblo “Arslan köy” es “Lävino”, que proviene de “лѣвъ” [*lǎv*] en búlgaro, “león”.

³⁰⁶ “Okçu”, de turco, „arquero”, *Okçular*, arqueros.

haya la localidad Bală boba³⁰⁷. Además, en la toponimia balcánica y más concretamente en la región de Deliorman, aparecen nombres que contienen la palabra *tulbe* o *türbe*, como por ejemplo “*Tulbe mezari*” (en la aldea Izgrev, en el camino entre Shumen-Silistra); “*Tulbe-koru*” (en Buynovitsa, región de Shumen) etc.

Hábilmente los bektashíes supieron aprovechar el atractivo psicológico que los „lugares santos” ejercían sobre la mentalidad medieval, que veía en ellos, lugares desde donde sus oraciones llegaban más rápidamente a oídos de la divinidad y podían ser atendidas. Al igual que el cristiano rezaba devotamente ante las reliquias de los “seguidores de Jesucristo”, de hombres “justos” o “santos”, suplicando su intercesión y el cumplimiento de sus ruegos, de manera parecida, los bektashíes inundaron sus tekkes con “reliquias” de diferentes hombres justos y honrados, denominados “babá”, “dedé” o “sheyh”. Éstos debían desempeñar la misma función que tenían los “seguidores de la voluntad divina” en la mente y en el comportamiento cristiano.

El islam popular bektashí resultaba más cercano para el cristiano, con su imagen de un Dios encabezando una especie de familia patriarcal, y una gran cantidad de personajes auxiliares.

Este tipo de islam heterodoxo, con su capacidad de atracción y adaptabilidad, se convirtió en un puente cómodo para la transición del cristianismo al islam, algo que nunca sucedió en sentido contrario. La orden de la Bektashiya se convirtió en la protectora de los recién convertidos al islam, cumpliendo de este modo una función muy importante en la vida religiosa del imperio otomano, tanto que le fue reconocida oficialmente, ya que esta orden estaba tutelada por el cuerpo de los jenízaros, integrado exclusivamente por hijos de cristianos.

Mientras que el islam sunní perseguía todo este tipo de manifestaciones, que se desviaban del islam verdadero y lo contaminaban, el *beddredinismo* y su heredero el bektashismo, hasta cierto punto, aceptaban que los que ingresaban en la nueva religión mantuvieran sus antiguas creencias, pues las consideraban permitidas por el islam. Los bektashíes hicieron oficialmente suyos los antiguos santuarios de los cristianos, pero no los expulsaron de allí ni les impidieron el acceso a los mismos. De este modo, se inicia el funcionamiento de santuarios de doble ritualidad, visitados por representantes de las

³⁰⁷ V. Marinov, *Дели-орманъ, южна част. Областно географско изучаване (Съ 2 карти и 57 фот. снимки) /Das Deli-Orman-Südteil. Landschaftsuntersuchungen (Zusammenfassung)* [Deliorman, iúzhna chast. Oblastno geográfsko proučvane; s 2 karti y 57 fot. Snimki] („Deliorman, la parte sur. Investigación regional geográfica; con dos mapas y 57 fotografías”), (en búlgaro con resumen en alemán), Biblioteca “Geografiya na Bălgaria”, N° 4, Sofia, Imprenta: S. M. Staykov, 1941, p. 203, según: N. Gramatikova, *Islâmski neortodoxálni...*, p. 234.

dos religiones, como es el conocido tekke de Demir Babá, cuyo desarrollo cronológico seguiremos más adelante.

En estos lugares, contruidos sobre la base de una especial tolerancia religiosa, se recreaban las corrientes heterodoxas, y al final allí fue donde se transformaron en un islam que puede ser llamado popular. La afluencia de gente en general les confería la vitalidad necesaria para mantener su funcionamiento, pese a las crueles persecuciones por parte de la ortodoxia islámica.

Durante el gobierno de Mahmud II (1826), que liquidó el cuerpo de los jenízaros, se disolvió la orden Bektashiya y se ordenó la demolición de todos sus tekkes, incluido el de Demir Babá. Sin embargo, musulmanes y cristianos continuaron encontrándose en reuniones tradicionales que se celebraban en el antiguo lugar de culto, pues todos lo consideraban como algo suyo.

2.2. Islamización y fenómenos de la “doble confesión”.

Para poder comprender el contexto de las cofradías otomanas y sus derviches que optan por la supra-confesionalidad por un lado y por otro, unos cristianos que no son necesariamente a toda prueba, dado que proceden de focos recurrentes de herejías desde hace siglos, hay que concretar que se trata de un islam balcánico, no sé si diferente, pero vivido seguramente de manera muy diferente de lo que actualmente se ha dado en llamar islam *saudí* o *iraní*.

El islam en esta parte de Europa, la antigua Rumelia, se tiende a describir como un cuerpo inherente, no artificial, al panorama religioso. La intención de los conquistadores, por presentar bajo su mejor aspecto la cohabitación pacífica del islam con el cristianismo en dichas tierras, dio mucho trabajo a los historiadores estatales y hagiógrafos, y como resultado se produjeron numerosas historias y escritos legendarios referidos a guías espirituales islámicos, que tenían el propósito de dar una luz específica, a veces muy pacífica a veces no tanto, sobre la penetración del islam en los Balcanes, pero también del tiempo y del ambiente que pudo crear tales imágenes paradójicas en las que islam y cristianismo se entrelazan.

De tal modo las fronteras religiosas debían de ser imprecisas, que tres siglos después del famoso *Sarı Saltık* (s. XII), el muftí de Solimán el Magnífico (s. XVI), Ebussud Efendi, por medio de una fetua³⁰⁸ denuncia a *Sarı Saltık* no como un pionero

³⁰⁸ “Fetua”, en turco, *fetva*, dictamen jurídico escrito y otorgado por un mufti.

de la islamización triunfante, sino como *un monje cristiano que se ha quedado en piel y huesos a causa de su austeridad*³⁰⁹.

El proceso de la islamización de una gran parte de la población europea de los Balcanes se realiza a partir del final de la Edad Media, lo que indica que la fe musulmana en los Balcanes es igual de veterana que el cristianismo en algunas regiones bálticas. El periodo de casi seis siglos de vigencia del islam en el sureste europeo iguala el tiempo entre las primeras conversiones eslavas al cristianismo y la llegada de los otomanos como portadores de la nueva religión monoteísta, el islam.

Teniendo en cuenta la cantidad de musulmanes sunníes, debemos subrayar que la islamización no se produce únicamente por la vía heterodoxa, sino que hay una verdadera islamización ortodoxa (aunque realizada en su mayoría a niveles de religiosidad popular), y que el grupo que sigue la vía heterodoxa no deja de ser una minoría y es esta minoría la que sigue a un guía espiritual.

Con la presencia turca desde mediados del siglo XIV en el territorio balcánico, se habla de una adhesión acelerada al islam por parte de las poblaciones locales sometidas, debido a los privilegios que esto les proporcionaba; en primer lugar el derecho de llevar armas, por otro lado la inseguridad social de regiones enteras facilitó que grandes capas de esta población vieran en el islam una esperanza de mayor estabilidad, mejor régimen fiscal y cierta promoción social.

Encontramos también datos acerca de cómo algunos señores feudales reforzaron el poder extranjero en la correspondencia entre el patriarca de Constantinopla y el arzobispo de Ojrida que data de principios del s XV. Comentando estos datos, el Profesor Heinrich Gelzer exclama:

³⁰⁹ *Fetua* publicada por T. Okiç, “Sari Saltuk’a ait bir fetva”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* („Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Ankara”), vol. 1, (1952), F. Terkan (ed.), Ed. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, p. 12, según: B. Alexiev, *Фолклорни профили на мюсюлманските светци в България* [Folklórni prófili na miusiulmánskite svetsi v Bălgária] („Perfiles folclóricos de los santos musulmanes en Bulgaria”), Sofia, “Prof. Marin Drinov” Academic Pub. House, 2005, p. 47, nota 142. A partir de este momento la fetua se empieza a citar por la mayoría de los autores que escriben sobre Saltuk: G. Martin Smith, “Some turbes /maqams of Sari Saltuq, an early anatolian turkish gazi-saint”, *TURCICA, Revue d’études turques*, 14, (1982), Paris, Ed. Peeters, pp. 218-225; I. Mélikoff, “Qui était Sari Saltuk? Quelques Remarques sur le Manuscrit du *Saltuknâme*”, en: *De l’épopée au mythe: itinéraire turcologique*, Estambul, Ed. Isis, Serie Analecta isisiana, 15, 1995, vol.1, p. 63; Th. Zarcone, “Nouvelles perspectives dans les recherches sur les Kizilbaş-Alévís et les Bektachis de la Dobroudja, de Deli Orman et de la Thrace Orientale”, *Anatolia moderna*, 4, (1992), Paris, Ed. Jean Maisonneuve, p. 3; Ş. H. Akalin, “Следите на Саръ Салтук в Румелия и светата обител на Свети Наум/Саръ Салтук в Охрид”/ The traces of Sari Saltuk in Roumelia and the holy cloister of Saint Naoum/Sari Saltuk in Ohrid, en: *ISLÂM Y KULTÛRA: İzslâdvania* („Islam y Cultura: Investigaciones”), trad. de turco : I. Sarăivanova, colección: [Sădbăta na miusiulmánskite óbshtnosti na Balkánite], 4, G. Lozanova y L. Mikov (eds.), Sofia, Ed. IMIR, 1999, pp. 46-47 (aquí se puede encontrar la bibliografía sobre la discusión en cuanto a la autenticidad de la fetua).

[...] *Cuán poderosa y atractiva debió resultar la fuerza del joven estado turco sobre los gobernadores eslovenos y los de la Península Balcánica [...] Pero hay que recordar que eran los tiempos en que la nobleza búlgara, la serbia y la albanesa, en masa abandonaba el cristianismo y aceptaba el islam*³¹⁰.

No cabe duda de que entre los motivos para que estos señores feudales apoyaran al poder otomano estuvo el deseo de conservar sus propiedades y su rango social, más que en la atracción del islam. Sin embargo, estas clases dominantes se unían al islam más ortodoxo.

Si consideramos la organización de la sociedad otomana, afirmaciones como la del Prof. Helzer resultan naturales y comunes.

En este sentido recordaremos que la sociedad otomana se dividía en un reducido grupo dominante, los llamados *asker* („soldados“), y la amplia masa de súbditos, los llamados *re'aya* o *rayas* (literalmente „muchedumbre“).

Para ser aceptado como parte de la clase dominante, era necesario reunir las siguientes condiciones: profesar lealtad al sultán y a su Estado, aceptar y practicar la religión musulmana y todo el sistema de pensamiento y actuación que era parte integrante de la misma, conocer y practicar el complicado sistema de costumbres, comportamiento y lenguaje que constituía la llamada “manera otomana”. Aquellos que no reunían alguna de estas condiciones eran considerados como súbditos protegidos del sultán.

Esta división, según está admitido, no respondía a criterios raciales o aristocráticos, de modo que cualquier súbdito podía ascender hasta formar parte de la clase dominante si reunía los requisitos antes mencionados y, de igual modo, los gobernantes otomanos podían perder su condición en caso de perder o dejar de practicar alguno de estos requisitos. De este modo, se estableció un flexible sistema de movilidad social, basado en la posesión de ciertos atributos definibles y, en teoría, alcanzables por

³¹⁰ G. D. Balashev, [*Korespondentsia medzdu Tsarigrádska patriárj y Ójridska arjiepiskop ot XV vek*] („Correspondencia entre el Patriarca de Tárnovo y el obispo de Ojrida del siglo XV“), en: *МИХАИЛО: Българо-Македонско Научно списание* („Pasado: Revista científica búlgaro-macedonia“), 1, (1909), G. D. Balashev (ed.), Sofía, Imprenta y litografía del Gr. T. Paspalev, p. 5, según: A. Zhelyazkova, *Razprostranénie na isliáma v zapadnobalkánskite zemi pod osmánska vlast, XV-XVIII*, (The Spread of Islam in the Western Balkan Lands Under Ottoman Rule, 15th-18th Centuries), (en búlgaro, con resumen en inglés), Sofía, Ed. BAN, Instituto de estudios balcánicos, 1990, p. 163.

cualquier miembro de la sociedad, fuera cual fuese su condición social o económica de partida.

No obstante, en la práctica, el asunto funcionaba de manera diferente. En muchas ocasiones, el ascenso dependía en gran medida de la protección (*intisap*) que algún funcionario influyente pudiera proporcionar a los aspirantes. Así, con el paso del tiempo, los secretarios y funcionarios de hacienda pasaron a adquirir su cargo por herencia familiar, de modo que los hijos lo heredaban de sus padres, y otro tanto ocurrió con el estamento religioso, que es el que aquí nos interesa³¹¹.

Al principio, los otomanos tomaron la precaución de incluir a los señores feudales balcánicos en su sistema *timaro-spahi*³¹², aceptando de modo particular a aquellos que colaboraban, no ofrecían resistencia a su penetración y añadían el mérito de convertirse en musulmanes³¹³. A cambio, a estos nobles locales se le permitía por un tiempo gestionar sus propiedades, que recibían el estatuto de *timar*, pero pasaban a formar parte de las tierras estatales. Así por ejemplo, el hijo de Iván Chernovich, Esteban, en 1496 fue nombrado gerente del *sanjak*³¹⁴ del Monte Negro bajo el nombre de Skenderbeg Chernoevich.

En algunos casos, el *timar* que los nuevos *spahis* recibían estaba situado en lugares lejanos a sus dominios anteriores. Esta estrategia se aplicó porque así los otomanos se aseguraban el apartar a la aristocracia local de los lugares donde por siglos habían tenido una fuerte influencia³¹⁵. Así Alejandro, el hijo del último zar búlgaro, antes de la

³¹¹ Véase: “Política y Sociedad en el Imperio Otomano”, *loc. cit.*

³¹² *Timar*, término que en el Imperio otomano indicaba una propiedad feudal condicionada, que aporta ingresos hasta de 19 999 *akche* (en turco “akçe”, moneda turca). Su propietario estaba obligado a participar en la guerra cuando fuera convocado y también debería aportar hombres armados y mantenidos a su costa, si la renta de su *timar* superaba el mínimo establecido. Normalmente el *timar* incluía uno o varios pueblos, cuyos habitantes estaban obligados a pagar diezmo y otros impuestos al poseedor del *timar*.

³¹³ A. Matkovski, *Krepostništvo vo Makedonija vo vreme na turskoto vladeenje/Le servage en Macédoine pendant la domination turque*, Skopje: Institut za nacionalna istorija, 1978, (en serbio), p. 17, según: A. Zhelyazkova, *Razprostranénie na islám...*, p. 164.

³¹⁴ Sanjak (de turco *sançak*, literalmente ‘bandera’) es una subdivisión administrativa del Imperio otomano, distrito militar que formaba parte del *timar*, un sistema militar-feudal. Más allá de un ejército profesional a sueldo, el ejército otomano tenía unidades de caballería cuyos hombres eran llamados *sipahi* o *spahis*, que ejecutaban servicios militares a cambio de tierras concedidas por el sultán. Estas propiedades eran llamadas de “*zaim*” o “*zeamet*” en el caso de las más grandes, y “*timar*” en el de las menores. Los *spahis* se presentaban para las guerras de acuerdo con el *sanjak* en el cual ellos vivían, y eran liderados por un oficial llamado de *sanjak-beg* o *sanjakkbey*, equivalente aproximado a “gobernador de distrito”. En caso de guerra, cada *sanjak* podía aportar para la campaña militar alrededor de treinta mil *spahis*.

³¹⁵ A. Matkovski, *Krepostništvo...*, p. 14, según: A. Zhelyazkova, *loc. cit.*

conquista, después de haber aceptado el islam, fue premiado con tierras en Asia menor³¹⁶.

Pero la adhesión de la aristocracia local a los osmanlíes no se produjo únicamente por el poder de estos o por el deseo de aquellos de conservar sus privilegios. Según algunos de los estudiosos de la época, el hecho contaba con unas condiciones previas, de gran importancia e interés, de carácter ideológico. Es el caso del historiador Iván Duychev, que comenta: “Ciertas circunstancias específicas de la época favorecieron esa conversión al islam. Entre ellas está el hecho ampliamente extendido de que el islam no fuera percibido como una nueva religión, contraria al cristianismo, sino simplemente como otra herejía más del dogma cristiano”³¹⁷. También, según Duychev, los éxitos militares de los conquistadores, alentaron a los eslavos ortodoxos, que se hallaban desesperados por la crisis, a preguntarse: “Si los invasores venidos de Asia menor gozan de tantos triunfos en su combate contra los pueblos cristianos, ¿no será eso señal de que estos pueblos musulmanes son los poseedores de la „verdadera fe“ y están „amparados“ por la divinidad?”. Afirmaciones semejantes, atestiguadas por la literatura de la época, enardecían a muchos y, como dice Duychev: “facilitaban la conversión voluntaria a la religión de Muhammad”³¹⁸.

La crisis ideológica a la que se refiere este autor afectó, en primer lugar, a los señores feudales, pues se hallan testimonios de conversiones masivas de los nobles búlgaros, sobre todo en los primeros tiempos del dominio otomano. Sin embargo, desde hacía siglos, la aristocracia albanesa se venía fragmentando por razones religiosas, ya que unos pertenecían a la ortodoxia y otros al catolicismo. Por su parte, la nobleza bosnia en su mayoría era seguidora de la doctrina bogomila y no deseaba aparecer como oposición violenta a la “nueva herejía”. Esta misma nobleza llevaba tiempo buscando una orientación religiosa que por igual se opusiera a la iglesia ortodoxa y que frenara las apetencias expansionistas de la iglesia católica. Así pues, estos señores feudales vieron

³¹⁶ B. Tsvetkova, “*Nŭvŭye dannŭy o jristiŭnŭj-spajŭj na Balkŭnskŭm poluŭstrove v periŭd turŭtskŭvŭ gaspŭdstva*” („Nuevos datos de los cristianos *spahis* en la Península Balcánica bajo el dominio turco”), en la revista: *Византийский временник* [*Vizantiyskiy vrémennik*] („Crónica bizantina”), trad. de búlgaro al ruso I. E. Sheyn, vol. 13, Leningrado-Moscú, Ed. Akademii nauk SSSR, 1958, p. 185, según: A. Zhelyazkova, *loc. cit.*

³¹⁷ Iv. Duychev, *Древноезически мислителѝ и писатели в старата българска живопис* / *Antike Heidnische Dichter und Denker in der Alten Bulgarischen malerei* („Antiguos pensadores y escritores paganos en la antigua pintura búlgara”), Ed. “Septemvri: edición de álbumes y libros ilustrados”, Sofía, 1978, p. 60, según: A. Zhelyazkova, *loc. cit.*

³¹⁸ *Ibidem.*

una buena oportunidad para salir de esa situación en colaborar con los conquistadores y en acomodarse a esa nueva ideología³¹⁹.

Esta acomodación al nuevo sistema socio-político se daba en condiciones no excesivamente violentas, aunque las necesidades concretas del estado otomano imponían un aumento del número de miembros del ejército *spahi*. Por ello, de manera indirecta, se ejercía presión sobre las clases aristocráticas locales, por medios de carácter económico y social. En este sentido, formaba parte la práctica de que en los repartos de tierras, *timars*, los lotes más pequeños correspondieran a los *spahis* cristianos³²⁰, quienes además se veían obligados a compartir su parte con dos o tres dueños más. Según Inalcik, “la distinta religión de los candidatos al reparto de los *timars*, no provocó ninguna discriminación respecto a los cristianos”³²¹. Sin embargo, numerosos son los informes históricos que indican que a través del arrendamiento y la ampliación de ese tipo de tierras concedidas por el sultán, el poder otomano estimulaba la conversión de los señores feudales locales al islam:

*En 1462 el pueblo de Mavrovo fue otorgado como timar a dos cristianos, Dimitri y Oliver, a condición de que cada año uno de los dos iría a la guerra. Cuando Oliver se pasó al islam adquiriendo el nombre de Solimán, a ese timar se le añadió uno más [...]*³²².

Con frecuencia, los concesionarios de timar que adoptaban el islam recibían propiedades más grandes o bien a sus propiedades ya adquiridas se les sumaban otras tierras o pueblos.

Desde mediados del siglo XV, se reclutaba a jóvenes cristianos bien capacitados, los llamados *devshirmes*³²³ (fig. N°4), que, tras su conversión al islam, pasaban a recibir una estricta educación dentro de los valores y la tradición otomana³²⁴. La práctica de

³¹⁹ A. Zhelyazkova, *Op. cit.*, p. 165.

³²⁰ Desde varios cientos hasta tres mil *akçe* de ingresos.

³²¹ H. Inalcik, “Od Stefana Dušana do Osmanskog Carstva” (De Stefan Dushan hasta el Imperio otomano”), en: *PRILOZI za orijentalnu filologiju i istoriju jugoslovenskih naroda pod turskom vladavinom* (*Revue de philologie orientale et d'histoire des peuples yougoslaves sous la domination turque*), vol. 3-4, Orijentalni institut u Sarajevu, B. Durdev (ed.), Sarajevo: Štamparski zavod “Veselin Masleša”, 1952-53, p. 41, según: A. Zhelyazkova, *loc. cit.*

³²² M. Apostolski, *Istorija na makedonskiot narod* („Historia del pueblo macedonio”), vol. 1:” Od predistoriskoto vreme do krajot na XVIII vek”, Skopje: “Nova Makedonja”, 1969, p. 237, según: A. Zhelyazkova, *Op. cit.*, p. 166.

³²³ “*Devshirme*”, el sistema mediante el cual el sultán con la recluta forzosa de jóvenes cristianos, sobre todo de los Balcanes, educados a la turca, formó la élite militar.

³²⁴ “En Rumelia la ley *devshirme* es muy importante en dos aspectos: por un lado [...] para preparar soldados en los centros de los jenízaros, y por otro, el aumento de la población islámica y así poco a poco

cobro del “impuesto de sangre” afecta sobre todo a los países de los Balcanes, pero algunas áreas, tales como Estambul, Gálata y Rodos están exentas de este impuesto³²⁵. Así sucede que, los que deberían formar parte de la nobleza cristiana se convertían en parte de las élites otomanas. Los mejores de ellos obtenían puestos en la corte y otros llegaban a formar parte de la administración del Estado y en el ejército, formando el disciplinado cuerpo de infantería de los jenízaros, que tantos triunfos militares proporcionó al imperio. Buena parte del éxito de estas unidades residía en el alto grado de disciplina interna a la que se veían sometidas. Hasta el siglo XVIII, los jenízaros vivían en un estricto régimen de aislamiento y tenían prohibido contraer matrimonio y efectuar transacciones comerciales durante el periodo de servicio activo.

Estas unidades del ejército otomano que durante el reinado de Solimán *Kunani* („el Legislador“, 1520-1566) contaban con un número de cuarenta mil personas, no se disolvieron en tiempo de paz y, de hecho, sus miembros quedaron separados para siempre de sus hogares de origen. Más tarde, ellos mismos participarían en la propaganda del islam como guerreros por la fe, y, aunque educados en la vía sunní ortodoxa, paralelamente colaboraban con el culto al guía espiritual, pues la orden protegida por ellos, la Bektashiya, había sido fundada y encabezada por un guía maestro espiritual que se convertiría en alguien objeto de veneración.

Muy semejante a la de los jenízaros era la situación de la guardia del sultán, que era reclutada sobre todo entre los albaneses, a los que los otomanos llamaban “arnautes” (de turco *arnavut*, *arnavutlar*, pl.). Sin embargo, en cuanto a su nivel de islamización, hay que decir que a diferencia del resto de la población islamizada, los albaneses, aunque también fueron aislados de sus compatriotas al ser la guardia del sultán, jamás perdieron la conciencia de su afiliación nacional. Aunque se mantuvieran leales al estado otomano, nunca se convirtieron en musulmanes fanáticos, el sentimiento nacional y las obligaciones militares estaban por encima de las convicciones religiosas. En este sentido, es interesante y justa la observación de Lady Mary Montague acerca de

turquizar a la Rumelia”, I. Hakki Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatında Kapıkulu ocakları* (Organización del corpus de los jenízaros en el Imperio otomano“), vol. 1, Publicaciones de Türk Tarih Kurumu, VIII, serie N° 12, Ankara, Ed. TTK Basımevi, 1943, p. 139; Según los científicos franceses, en poco más de dos siglos, por la escuela de los jenízaros en Argelia habían pasado alrededor de 500 000 niños búlgaros. La ciudad en la que se encontraba esa escuela, sigue llamándose Bogari. Los primeros informes del “devshirme” en los Balcanes son del 1438, <http://www.ziezi.net/devshirme/>.

³²⁵ Iv. Snegarov, *Istória na Ójridskata arjiepiskopía-patriárshia* („Historia del Arzobispado-Patriarcado de Ojrida“), vol. 2, 2ª ed., Sofía, Ed. “Prof. Marin Drinov” Academic Publishing House, (en búlgaro), 1995, pp. 36-40.

los albaneses, a principios del siglo XVIII, pues completa el panorama del islam en el imperio otomano:

*Constituyen la mejor milicia del imperio turco y son los únicos capaces de contener a los jenízaros [...], se declaran absolutamente incapaces de juzgar cuál sea la mejor religión; pero para asegurarse no estar rechazando la Verdad, con una gran prudencia, observan las dos y van a la mezquita el viernes y a la iglesia el domingo [...]*³²⁶.

Otro de los grupos que proporcionaba una buena cantidad de dirigentes otomanos era el colectivo de esclavos capturados en la guerra, procedentes básicamente del Cáucaso y Asia Central. No obstante, ciudadanos libres, musulmanes y cristianos procedentes de todos los rincones del imperio engrosaron también la clase dirigente otomana, una vez recibida la educación adecuada, en igualdad de condiciones con los de procedencia esclava. Cabe decir que en el nuevo imperio existía una diferencia básica entre el concepto otomano de esclavitud y el que predominó en occidente, sobre todo a partir de la conquista de América. Los esclavos otomanos eran considerados a todos los niveles como miembros de la familia de su amo y con el mismo estatuto social que éste. Así, los osmanlíes, como siervos del sultán, adquirieron una privilegiada posición social, convirtiéndose en la clase dominante³²⁷.

En cuanto al resto de la población del imperio otomano, la *re'aya*, estaba formada por una gran variedad de comunidades étnicas, lingüísticas, culturales y religiosas. La mayor parte de la población de las provincias europeas era cristiana y pertenecía a la Iglesia ortodoxa, aunque en Tracia, Albania, Macedonia, Bulgaria y Bosnia existían importantes comunidades musulmanas. En las provincias asiáticas, sin embargo, la población musulmana era mayoritaria, con presencia cristiana y judía en algunas

³²⁶ Lady M. Wortley Montagu y E. Craven, *Balkánite prez pñgleda na dve angliyski păteshéstvenichki ot XVIII vek* („Los Balcanes en los ojos de dos viajeras inglésas del siglo XVIII”), trad. y edición: M. Kiselincheva, Sofía, Ed. “O. F”, 1979, p. 86, según: A. Zhelyazkova, *Op. cit.*, p. 177.

³²⁷ Este fue un fenómeno que se dio no sólo en el imperio otomano sino en buena parte de los gobiernos musulmanes de la época. A este respecto, el historiador británico Basil Davidson afirma en su *Historia de África*: “En el marco político de la época, tanto en África como en otros lugares, el principal cuidado del gobernante sagaz era nombrar a sus propias guardias reales y mantener su fidelidad. En general, se reclutaba a sus miembros entre los cautivos importados; aunque legalmente se les consideraba esclavos, se les otorgaba luego un trato privilegiado y se les retribuía con generosidad [...] Eran esclavos los reyes que gobernaron los estados de la India medieval. Los mamelucos, poderosos gobernantes de Egipto en las postrimerías de la Edad Media, eran en su origen guardas esclavos [...] Uno de los soberanos más prepotentes del Imperio de Malí, en el Sudán occidental, era un esclavo usurpador.”, B. Davidson, *La Historia de África*, Barcelona, Eds. Folio, S. A., 1992, p. 107, según: “Política y Sociedad en el Imperio Otomano”, *Alif Nún*, nota 5.

ciudades. En Anatolia había cristianos griegos al oeste y armenios al este, y grupos numerosos de cristianos entre la población árabe de Siria y Egipto. Griegos, eslavos, magiares, rumanos, armenios, árabes, bereberes y turcos formaron parte de ese gran crisol multiétnico que fue el imperio otomano.

Sin embargo, indudablemente el proceso de la conquista otomana fue sangriento, pereciendo partes importantes de población durante y después de la conquista, contando además con los que se vieron obligados a exilarse.

Al margen de esta realidad, como se ha dicho, sectores muy numerosos, incluyendo la nobleza, se aliaron con los turcos, hecho que, visto desde la distancia del tiempo, llevó a algunos occidentales a dudar de la hostilidad de índole religiosa entre musulmanes y cristianos en algunas partes balcánicas, a pesar de que esa enemistad aparecía reflejada en los manuales de historia de los países balcánicos, sobre todo cuando se refieren al periodo posterior a la conquista.

Esa diversidad de opiniones deriva de los distintos tratos que prevaleían en los distintos periodos de la conquista respecto a los no musulmanes. Así como se señala en la “Breve crónica de los acontecimientos de la vida de los búlgaros en los tiempos del dominio otomano”³²⁸:

Con el surgimiento del imperio los otomanos tenían una actitud tolerante hacia los pueblos cristianos, puesto que el Profeta Muhammad predicó en el principio: “La religión cristiana, designada por Dios, puede seguir existiendo en todas partes del mundo”. Por lo tanto, como escribe el historiador griego Dimitris Kicikis, muchas de las ciudades bizantinas de Asia menor y Tracia, se rendían de forma voluntaria a los conquistadores para salvar a sus familias y sus bienes. Más tarde, los otomanos comenzaron a aplicar el siguiente dicho coránico: “Al encontrar infieles, cortad sus cabezas, matadlos, capturadlos, encadenadlos, hasta que consideréis conveniente liberarlos, o que paguen su rescate”³²⁹. Y no paréis de perseguirlos hasta que depongan las armas y se rindan”³³⁰.

³²⁸ КРАТКА ХРОНИКА..., A. Zlatarski (ed.), p. 2, nota pie sin número.

³²⁹ Puede que se trate aquí de una interpretación de la sura más arriba citada: 9:29(“¡Combatid contra quienes... no creen en Alá... hasta que, humillados, paguen el tributo directamente!”), a la que se basa el impuesto *cizye* [dzhiziye].

³³⁰ No se precisan las citas, supongo que se habrán tomado referencias de las siguientes azoras coránicas: *Matadles donde deis con ellos, y expulsadles de donde os hayan expulsado. Tentar es más grave que matar... Así que si combaten contra vosotros, matadles: ésta es la retribución de los infieles. Pero, si cesan, Allah es indulgente, misericordioso. Combatid contra ellos hasta que dejen de inducirlos a apostatar y se rinda culto a Allah* (C. 2:191-193), *Los infieles son para vosotros un enemigo declarado* (C. 4:101), *No dejéis de perseguir esa gente* (C. 4:102-104), o bien, de los hadices.

Ahora bien, es cierto que después de la victoria de los otomanos en Chernomen³³¹ se declararon vasallos del sultán, el emperador bizantino Juan V Paleólogo, el zar búlgaro Iván Shishmán, el príncipe Marko (o *Krali Marko*) gerente de Prilep, el déspota Constantino, gobernante de Kiustendil, Petrich y Strumitsa, y Bogdan Jupan, cuyas tierras se encontraban al norte de Salónica³³². Tras la batalla de Kosovo en 1389, y la muerte del príncipe Lázar, su heredero Esteban Lazarevich reconoció a Bayaceto I como señor supremo y se obligó a sostenerlo con tropas en sus campañas militares. Durante el tiempo de Mehmet I, Albania del sur pasó a ser propiedad del imperio y los señores feudales de Albania central y del norte, conservaron su autonomía administrativa, pero siendo vasallos³³³. A la soberanía otomana también obedecieron los líderes de Bosnia, Pavlovic, Sandal Hranich, el mismo rey Tvárdko II y el gobernador de Monte Negro Iván Chernoevich. Las unidades militares de los vasallos completaron el ejército de los conquistadores.

Una vez en situación de dependencia parcial del sultán, los nobles balcánicos, decididos a ganarse la hegemonía sobre sus competidores de la Península, como también a conservar o ampliar sus posesiones, paulatinamente se convirtieron en vasallos otomanos poseedores de feudos, *spahis* cristianos, hecho que señala relaciones muy distintas de las que pudieran estar marcadas por sentimientos hostiles.

Teniendo en cuenta lo delicado del problema, una conclusión en una u otra dirección no dejaría de ser una simplificación. Pues, por un lado, hablar de hostilidad entre las dos religiones en los Balcanes sería demasiado exagerado si se tiene presente que los campesinos y los simples ciudadanos cristianos y musulmanes convivían en un nivel popular sin tensión alguna, pero no necesariamente juntos. (A veces, las diferencias religiosas y jurídicas ponían obstáculos a su encuentro). Por otro lado lo dicho se puede aplicar con justicia allí donde el islam se imponía por la espada. Las causas de la hostilidad o la violencia solían estar relacionadas con conflictos políticos y sociales que adoptaban un lenguaje religioso. No obstante, si se hablara de tolerancia del islam, hay que precisar los límites de esa tolerancia, como dice Maribel Fierro

³³¹ La Batalla de Maritza o Batalla de Chernomen (actual Ormenio en Grecia), 26 de septiembre de 1371 entre las fuerzas de Murad I (famoso como Lala Shahin Pasha) y los serbios, (entre los que se encontraban sus aliados búlgaros) bajo el mando del rey serbio de Prilep Vukashin, padre del príncipe Marko.

³³² *Istória na balkánskite naródi XV-XIX vek* („Historia de los pueblos balcánicos, siglos XV-XIX”), Str. Dimitrov y K. Manchev (eds.), Sofía, Ed. Nauka e Izkustvo, 1971, pp. 18-19, según: A. Zhelyazkova, *Razprostranénie na isláma...*, p. 163.

³³³ *Ibid.*, p. 21, según: A. Zhelyazkova, *Ibidem*.

refiriéndose al caso de al-Andalus, “la ley religiosa islámica no otorga igualdad a los monoteístas que viven en territorio islámico, ni lo pretende, ya que no se puede dar igual trato a los que creen en la fe verdadera y a los que no” y, “si por tolerancia se entiende ausencia de discriminación no hay tal tolerancia, pero si lo que se entiende es ausencia de persecución, si la hay en principio, salvo momentos excepcionales”³³⁴. Dicha “tolerancia” no permitía a los cristianos hacer ostentación pública de sus ceremonias o construir nuevas iglesias, más todavía si por ejemplo uno de los miembros de la comunidad musulmana quería convertirse a la otra religión, “si dicha conversión tiene lugar dentro del territorio islámico el castigo previsto para el apóstata es la muerte”³³⁵. Es decir, la cuestión tiene muchos matices por lo cual difícilmente se puede tomar una única posición, ya sea en un extremo o en el otro.

Desde luego, al inicio de la entrada de los otomanos en tierras balcánicas, el elemento utilizado para la convicción y expansión en la nueva religión no fue la espada, sino los grupos de derviches, que desempeñaron un papel decisivo en el proselitismo durante la conquista otomana. A menudo, sufíes ortodoxos u otros que procedían de la heterodoxia fueron enviados para llevar a cabo actividades misioneras en las regiones que se iban a conquistar. Los bektashíes, oficialmente reconocidos como hermandad ortodoxa, y otras variedades de cofradías, junto a los pilares de la Sunna propagaron mediante sus monasterios un conjunto de creencias sincréticas y manifestaciones de religiosidad popular, que han marcado hasta hoy a la abigarrada mezcla cultural de las comunidades balcánicas islamizadas, ya fueran eslavohablantes, grecohablantes u otros. Esto es lo que marca la definitiva diferencia entre el islam balcánico y el resto del mundo musulmán.

Pese a que la lengua árabe ha sido uno de los factores decisivos de cohesión dentro del mundo musulmán, en el caso de los Balcanes, el hecho de la conservación de la propia lengua, unido al tipo de conversión imperfecta y la prolongada cohabitación en unas mismas condiciones materiales de los súbditos balcánicos de la Puerta, produjo un corpus de creencias híbridas, dando lugar a un islam peculiar, lo que puede explicar su capacidad de asimilar aportaciones diversas y su originalidad.

La difusión del islam y particularmente el bektashismo en Asia Menor y los Balcanes provocó por otro lado la aparición del criptocristianismo, considerado como

³³⁴ M. Fierro, “La polémica anticristiana”, en: M. Abumalham (ed.), *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, Madrid, Ed. Trotta, 2005, p. 159.

³³⁵ *Ibid.*, p. 160.

un modo excelente, peculiar y auxiliar en la conservación de la fe cristiana bajo una apariencia islámica³³⁶, durante el dominio otomano, o también como el cambio “formal de etiqueta”³³⁷. Como se ha visto, el propio sistema social en el imperio otomano “obligaba” de alguna manera el traspaso a la fe musulmana. Siendo una religión privilegiada, el islam consideraba como súbditos con plenos derechos sólo a los musulmanes. A los cristianos y los judíos se les asignaba un lugar mucho más bajo, *porque, veneraban libros enviados por Dios, pero sometidos a una fuerte tergiversación y falsificación, hizo falta que Dios enviase un nuevo y verdadero profeta, el que debiera traer a la gente la auténtica palabra de Dios, o sea el Corán*³³⁸.

Es sabido que el pueblo cristiano fue cargado con impuestos mucho más duros que los del resto de los súbditos del imperio y, en el sentido jurídico, estaba indefenso contra los abusos de cualquier poderoso. Como se ha visto, al fin y al cabo, los puestos en el imperio fueron privilegio de los musulmanes y el judío o el cristiano podían acceder a ellos siempre y cuando aceptasen el islam. Esta discriminación y la situación de carecer de derechos condujeron a muchos al abandono de su antigua religión y a convertirse a la religión del poder.

Obviamente el cambio no pudo ser inmediato. Además, aquellos que buscaban en ello protegerse de la violencia o aliviar su situación fiscal no se daban prisa en olvidar sus orígenes y en convertirse en totalmente musulmanes.

No cabe duda acerca de que la difusión del islam fue forzada, directa o indirectamente, y la mejor prueba es que el imperio otomano y su clero vasallo extendieron la islamización hasta donde llegó su poder político y administrativo. Esta realidad viene refrendada por el ejemplo contrario: en Dubrovnik, Valaquia y Moldavia, no se observan procesos de islamización, aunque fueron territorios vasallos de la Puerta. Precisamente, carecieron de administración otomana, no tuvieron tribunales musulmanes ni clérigos.

La discusión, aún dolorosa en los países balcánicos, sobre la imposición de la religión de Muhammad y los métodos empleados, es un tema difícil y complicado, pero si es interesante ver lo que sucede en el caso de la “profesión” de las dos religiones al

³³⁶ St. Skendi, “Crypto-Christianity among the Balkan peoples under the Ottomans”, en: *Actes du Premier Congrès International des Etudes Balkaniques et Sud-Est Européennes, Sofia, 26 août-1 septembre 1966*, vol. 3, Sofia, Ed. BAN, 1969, pp. 563-565, según: L. Mikov, *Izkústvoto na jeterodnišnite...*, p. 28. Para el criptocristianismo en Grecia y la región de Trebisonda véase: F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, M. Hasluck (ed.), Oxford, Ed. Clarendon Press, 1929, vol. 2, pp. 469-474.

³³⁷ S. Dimitrov, *Skrítoto jristiánstvo...*, p. 23, según: L. Mikov, *Ibidem*.

³³⁸ *Ibid.*, p. 19, según: L. Mikov, *Ibidem*.

mismo momento, pero manifestadas públicamente en distinto grado, como es el caso del criptocristianismo.

El fenómeno del criptocristianismo tuvo lugar en todos pueblos balcánicos que estuvieron bajo el dominio otomano y sus adeptos, objeto de desprecio, siempre recibieron denominaciones peyorativas. Los griegos los llamaban *linovamkavi*, es decir „de lana y de algodón“, para expresar su doble e indefinida posición. En Chipre, eran *patsaloi*, „abigarrados, variopintos“; entre los albaneses se extendió la denominación de *laramana*, que también tiene el significado de „variopintos“ y „abigarrados“. Los eslavos del sur normalmente los llamaban *de doble confesión* y también *abigarrados*.

Normalmente, el término de la “doble confesión” es empleado para indicar la prolongada preservación de los ritos y las creencias cristianas después de la forzada conversión al islam entre los pueblos de los Balcanes en el Imperio otomano. Pero el mantener de algunas de las antiguas creencias y prácticas es bastante común también en otros casos; en la más temprana historia búlgara, a menudo se menciona la supuesta doble confesión de Kubrat (632-665), el futuro gobernante de la Antigua Gran Bulgaria, de su tío baltavar Organa, y de los cristianizados junto a ellos en Constantinopla aristócratas protobúlgaros³³⁹.

Testimonios de sacerdotes católicos y de viajeros y diplomáticos (ss. XVII-XVIII) que visitaban Albania, Serbia, Macedonia del norte y otras regiones, demuestran que los criptocristianos bautizaban a sus hijos al modo cristiano, antes de circuncidarlos al modo musulmán. Los montañeses albaneses de la región de Shpaty según indica la viajera inglesa Edith Dirham, empleaban dos nombres: *delante de cristianos se llaman Constantino y delante de musulmanes Solimán*³⁴⁰. Practicaban el ayuno y comulgaban; contraían matrimonio en los dos ritos; visitaban oficialmente las mezquitas y ocultamente las iglesias. Algunos pueblos aún poseían un sacerdote cristiano que actuaba en secreto y, en caso de muerte, los fallecidos eran despedidos según el ritual ortodoxo cristiano, con las oraciones y salmos correspondientes, tras lo cual se enterraban en los cementerios musulmanes³⁴¹.

Para el territorio de Bulgaria, lo confirman las recién encontradas lápidas de tumbas musulmanas procedentes de las aldeas de Arda, Beden, Zabărdo (región de

³³⁹ Mientras vivía en Constantinopla, Kubrat se mostraba como un verdadero cristiano en “inaudita amistad” con el emperador Heraclio. Pero Kubrat es igualmente dedicado a sus antiguas creencias cuando regresa en la tierra de sus antepasados durante el reino de Organa, y más tarde ya como Khan de Bulgaria.

³⁴⁰ P. Bartl, *Kripto-Christentum und...*, p. 120, según: Str. Dimitrov, „*Skrítoto jristiánstvo e isliamizatsiñnnite protsési v osmánskata dărzháva*“, *Op. cit.*, p. 20.

³⁴¹ St. Skendi, *Op. cit.*, p. 563, según: Str. Dimitrov, *Ibidem*.

Smolyan) y de los alrededores de la ciudad de Devin, que se datan entre los siglos XV-XVIII y tienen cruces en la parte subterránea. Se nota que la mayoría de estos cruces fueron hechos muy deprisa y en secreto, pues lo importante en el caso era, que no se “vaya” el muerto hacia la otra vida sin la protección del símbolo cristiano.

Con el fenómeno del criptocristianismo, se inició una serie de situaciones en las que la confesión islámica se combinaba con la práctica de las antiguas creencias y rituales. La Sunna, el islam ortodoxo, continuamente combatió los restos cristianos que, por decirlo así, “ensuciaban” el islam y constituían elementos de “kufr” (ateísmo, falta de fe) en el comportamiento de los convertidos. El hecho de que se conservasen tales elementos “ocultos” en el ritual puede servirnos como clave de interpretación de su verdadero origen.

Los esfuerzos, que movilizaron los poderes administrativos con el objetivo de cortar de raíz los restos paganos en las creencias de los recién convertidos, pueden observarse en las *fetuas* promulgadas por el *sheyh-ul-islam*³⁴², como por ejemplo, respecto a: la veneración de antiguos lugares paganos y sepulcros de santos; el culto a los antepasados venerados, las ceremonias de misa de difuntos que se realizaban en los cementerios, la fe en las potencias extraordinarias de las aguas milagrosas y la fuerza curativa del barro recogido del sepulcro de los “justos”.

Las fetuas, como es sabido, tenían forma de consultas religioso-jurídicas y de dictámenes, donde se preguntaba si algo era lícito o no y se decía lo que había que hacer según la ley islámica. En una de estas fetuas se dice lo siguiente:

*Si cierta gente viene para tomar barro del sepulcro del fallecido sheyh Zeyd y llevárselo, pues según sus falsas creencias es un remedio contra enfermedades, o bien ayuda a aquellos que no tienen descendencia a que la tengan, y reparten ese barro, ¿es así que la justicia de la Sharia debe reprender duramente a aquellos que tienen ese comportamiento desagradable y prohibírselo? Respuesta: ¡Debe!*³⁴³

³⁴² *Sheyh-ul islam* es la institución o la persona (el líder entre los juristas religiosos) en el imperio otomano que define lo lícito e ilícito, desde el punto de vista de la ley religiosa.

³⁴³ Informe de las “Fetuas para la erradicación completa del cristianismo entre los búlgaros islamizados, del sheyh-ul islam Abdurrahim efendi, de los tiempos del sultán Ahmed III (1703-1730)”, traducción en búlgaro: Str. Dimitrov, en: Str. Dimitrov “Проблеми на религиозния синкретизъм и скритото християнство” („Problemas del sincretismo religioso y el criptocristianismo”), en la colección: *Kriptojrístiánstvo y religiñzen sinkretizãm na Balkánite* („Criptocristianismo y el sincretismo religioso de los Balcanes”), N. Damianov (ed.), Sofia, Ed. Instituto etnográfico con museo de BAN, 2002, pp. 13; Str. Dimitrov, “*Skrítoto jrístiánstvo e islíamizatsiñnnite protsési v osmánskata dárzháva*”, *Op. cit.*, p. 27.

No debiera sorprendernos que la tumba de donde se recoge la tierra curativa esté indicada en esta fuente otomana como sepulcro del jeque Zeyd, el cual, desde luego, era musulmán. No es fácil pensar que los musulmanes convertidos venerasen las tumbas de los santos cristianos; sin embargo, los criptocristianos seguían con su antiguo culto de veneración del sepulcro cristiano, sustituido aquí por el nombre de otro musulmán. Esta fetua da pie a pensar en santuarios de doble denominación, cristiana y musulmana, que eran venerados por ambas comunidades.

Obviamente, los nuevos musulmanes continuaban rindiendo homenaje religioso a tumbas y reliquias de este tipo, atribuyendo a las aguas y al barro cualidades sagradas y propiedades curativas. También había quien se dedicaba a repartir y vender este barro y otros objetos procedentes del culto a los santos. Dicho de otra forma: aunque formalmente ya eran musulmanes, durante años, éstos seguían con la antigua práctica, bien conocida entre los cristianos, de comerciar con barro del Santo Sepulcro o con otras reliquias traídas de algún lugar sagrado en el que hubiesen tenido lugar episodios de la Pasión de Cristo.

Muchas fetuas, promulgadas durante el reinado del sultán Ahmed por el *sheyh-ul-islam* Abdurrahim efendi (1714-1716), tratan problemas relativos a los recién convertidos que festejaban “la Pascua atea” (refiriéndose a la Pascua cristiana), visitaban a sus familiares cristianos y bailaban “xopa” [*jorá*]³⁴⁴ (“pataleaban como gallos”, según dice la fetua literalmente)³⁴⁵.

La doble confesión resultó para esta gente una forma llevadera de sobrevivir y permitió, además, que muchas prácticas siguieran existiendo, al no romper con sus antiguos hábitos y tradiciones. El poder otomano los consideraba musulmanes, lo que automáticamente implicaba exención de los pesados impuestos. Al mismo tiempo, los de la “doble confesión” se consideraban a sí mismos cristianos, porque no habían sido excomulgados, sino que gozaban de una tolerancia general por parte de la iglesia (la oriental y la occidental) hasta la primera mitad del siglo XVII, cuando las cosas cambiaron.

Durante la guerra entre Venecia y la Puerta por la isla de Creta (1644-1669), muchos albaneses y griegos por su apoyo a Venecia, sufrieron la dura represión del

³⁴⁴ „Xopo” en búlgaro [*joró*, o *xoró*, *jorá*, pl] es el baile tradicional del país.

³⁴⁵ *Mente zade Abdurrahim Efendi, Fetava-i Abdurrahim Efendi*, 1243 (1827-1828), Estambul, p. 96, la fetua fue publicada en: *Osmanki izvori za islamizatsionnitate protsesi na Balkanite XVI-XIX v.* („Fuentes otomanas en cuanto la islamización en los Balcanes”), recolección, trad. de los documentos: A. Velkov, Str. Dimitrov (ed.), Sofía, Ed. BAN, 1990, pp. 293-301.

poder. Para evitar el destino que les aguardaba, gran parte de ellos se hicieron musulmanes, por lo que se les perdonó la “transgresión cometida”. Después de este importante proceso de conversión de cristianos al islam, Albania casi “se convierte en el país clásico del criptocristianismo”³⁴⁶, aunque de hecho la iglesia cristiana prácticamente desapareció. Por otra parte, en el año 1641, Roma había prohibido el bautismo de niños musulmanes, que recibían el sacramento como un remedio mágico o milagroso contra la brujería y los malos espíritus³⁴⁷. En 1678, el sínodo de la diócesis de Shkodra (Escútari) decidió limitar el acceso a los que practicaban la “doble fe” a los oficios litúrgicos y a los sacramentos, y también confirmando la prohibición para las mujeres que hubieran tenido o tuvieran un esposo musulmán. En el primer concilio nacional albanés, que fue convocado por el arzobispo Vincenzo Zmajevich en 1703, para paliar la disminución del número de cristianos se aprobó que, los de la “doble fe”, debían renegar públicamente del islam y declararse cristianos “puros”, para tener acceso al culto y recibir los sacramentos. Esta disposición fue ratificada definitivamente en 1744, por el papa Benedicto XIV, pero evidentemente resultaba de difícil cumplimiento en las condiciones imperantes bajo el dominio otomano. Según las normas jurídicas del derecho musulmán, no estaba permitido renegar de la fe musulmana. La Sharia preveía pena capital para los renegados, en el caso de hombres, y prisión a perpetuidad o ser vendida como esclava, en el caso de las mujeres. El famoso san Nicolás el Nuevo de Sofía (*Nikolay Novi Sofiyski*) fue condenado a lapidación en 1555 por haber renegado del islam, al que se había adherido en estado de embriaguez³⁴⁸.

En unas condiciones semejantes el practicar el criptocristianismo, a la larga, conducía a que las nuevas generaciones perdieran las referencias y practicasen determinados aspectos, originariamente cristianos, de manera inconsciente, como meras tradiciones.

En los años setenta del siglo XX en Bulgaria, se publicó la noticia del hallazgo de un icono, de elaboración primitiva, emparedado en una casa musulmana en la ciudad de Velingrad³⁴⁹. Varios años después aparece un artículo científico sobre un tríptico de

³⁴⁶ H. J. Kissling, “Aus dem Derwischenwesen in Südosteuropa”, en: *Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients*, vol. 2, Múnich, Ed. R. Trofenik, (1967), p. 64, según: Str. Dimitrov, *Skrítoto jristiánstvo e...*, p. 21.

³⁴⁷ P. Bartl, *Kriptochristentum und...*, p. 122, según: Str. Dimitrov, *Ibidem*.

³⁴⁸ P. Petrov, *Po sledíte na nasílieto (Dokuménti za pomojamedánchvania y potúrchvania)* „Siguiendo las huellas de la violencia; Informes respecto a los casos de islamización y turquización”, Sofía, Ed. “Nauka e Izkustvo”, 1972, p. 215.

³⁴⁹ V. Lafazanski, “Edná srednovekována ikóna ot Chépino” („Un icóno medieval de Chepino”), en: *Rodópski sbórník* („recolección de los Ródopes”), vol. 2, Jr. Jristov-Str. Dimitrov (eds.), Sofía, Ed. BAN,

bronce amurallado en una antigua casa musulmana en el pueblo de Pchelina, región de Isperih, que se encontró durante el derribo de la casa. La pieza era de elaboración rusa, databa del siglo XVIII, y según los investigadores, se trataba de una pieza fabricada en serie para uso doméstico³⁵⁰. Iconos rusos y estampas de santos se vendían con éxito en muchos lugares de Bulgaria durante el periodo otomano. Iconos metálicos de los siglos XVI-XVII se conservan en numerosos pueblos islamizados de la región de Kărdzhali (por ejemplo, en el pueblo Bezvodno). En 1964, en casa de musulmanes de la ciudad Rakitovo³⁵¹, también se encontró un antiguo icono búlgaro³⁵². Una imagen de San Elías fue encontrada en antigua casa musulmana en la aldea de Ablanovo, región Kotel (Bulgaria del este).

En una carta de principios del siglo XVIII, un comerciante de Silistra (extremo NE de Bulgaria) solicita a un comerciante romano de Bucarest un envío masivo de iconos estampados para venderlos en la “amplia parroquia” de Silistra³⁵³.

En 1706 el gran visir, Alí pasha Chorlu, expresa claramente su indignación y preocupación por el amplio comercio con iconos rusos en los Balcanes, ordenando el arresto de los mercaderes rusos y la requisita de su mercancía, bajo pretexto de que vendían ídolos y divulgaban la idolatría perseguida por el islam³⁵⁴.

Las reliquias ocultas son significativas del funcionamiento del criptocristianismo en Bulgaria y la consiguiente veneración de objetos sacros tras la conversión pública al islam. Pero, por otro lado, dichos testimonios al mismo tiempo demuestran una

(1972), p. 215, según: Str. Dimitrov, *Skrítoto jristiánstvo...*, p. 22. Velingrad es una ciudad que se ubica en la valle del pueblo Chepino en los Ródopes del oeste, Bulgaria. De acuerdo con la “Crónica del sacerdote Metodi Draginov”, durante el mandato de Mehmet IV (1656-1661) una parte de la población se vio obligada a aceptar el islam porque el obispo griego Gabriel acusó injustamente los habitantes locales ante el pasha que residía en la ciudad de Plovdiv. Cuando el Pasha llegó a Chépino, reunió a los notables y quiso matarlos, pero estos aceptaron el islam con la esperanza de salvar la vida, véase V. Kănchov, *Makedónia. Etnografía y statistika* („Macedonia. Etnografía y estadística”), Sofía, Ed. *Bălgarsko knizhovo družhestvo*, 1900, p. 42.

³⁵⁰ B. Vachev, “*Interésna nahodka*” („Descubrimiento interesante”), en la revista *Vekove* (1977), 3, Sofía, Ed. *Bălgarsko istoricheskoto družhestvo*, pp. 59-61, según: Str. Dimitrov, *Ibidem*.

³⁵¹ Los Ródopes del oeste.

³⁵² En cuanto la región, el arqueólogo y el autor del mapa arqueológico de los Ródopes, Nikola Damianov, declara: “En mis 50 años de práctica arqueológica, he encontrado cientos de casos en los que en las casas musulmanas hay un icono, un nicho al este con lámpara de oleo en ello, un sello para el ritual de la bendición de los cinco panes, y otras reliquias.”, en: S. Surkova, “*Руси се имунната система на Родопите-християнството*” [*Rushí se imunnata sistéma na Rodópite-jristiánstvoto*] („Se destruye el sistema inmunológico de los Ródopes-el cristianismo”), entrevista del 2 de septiembre 2012, *Ипеса дайли*, www.pressadaily.bg.

³⁵³ D. Papastratu (ed.), “*Ο Σιναιΐτης χατζηκυριάκης ἐκ χώρας Βουλῆς*” [*O Sinetes jadhikiriakis ek joras Vurla*] en: *Γράμματα-ξυλογραφίες, 1688-1709* [*Grammata-Xilografies*], Atenas, Ediciones Hermes, (1981), pp. 25-71, según: Str. Dimitrov, *Skrítoto jristiánstvo...*, *loc. cit.*

³⁵⁴ J. F. von Hammer-Purgstall, *Histoire de l'Empire ottoman*, vol. 13, J. J. Hellert (trad.), Paris, Ed. Bellizard, Barthès, Dufour y Lowell, 1839, pp. 226-227, según: Str. Dimitrov, *Ibidem*.

desaparición paulatina del fenómeno, allí donde estaba limitado al marco de familias particulares o pequeños grupos en medio de un ambiente cada vez más islamizado. Por otra parte, al verse obligados a la ocultación absoluta esto reforzaba la pérdida de las huellas para las generaciones venideras.

Sin embargo, en los sitios aislados y montañosos, donde pueblos enteros estaban habitados por gente de “doble fe”, el criptocristianismo continuó en vigor hasta el siglo XIX. Después de las profundas reformas legales del imperio otomano, el famoso Edicto de Gülhane (*Gülhane Hatt-ı Şerifi*) del 1839³⁵⁵, que anunció la igualdad entre las religiones, hubo casos de renuncia generalizada a la fe musulmana, que había sido adoptada tan sólo como una forma de disimulo (pueblos enteros de Skopje, Monte Negro, los *linovamvakis* de Grecia etc.). Sin embargo, pese a las grandes promesas de la *Tanzimat* firmada, los que se atrevieron a renunciar al islam, aun de manera informal, fueron sometidos a la aplicación de la Sharia, que juzga actuaciones de tal tipo como grave traición a la fe³⁵⁶.

En este contexto, las distintas situaciones que atravesó el criptocristianismo propiciaron el éxito de la orden sincrética del bektashismo en los Balcanes. En uno de sus tekkes, llamado *Kavak baba tekkesi*, cerca de Tărnovo³⁵⁷, que fue construido en el terreno de la iglesia cristiana de los “Cuarenta Santos Mártires” (que entre 1481 y 1512 fue convertida en mezquita, además con *zaviya*), durante unas excavaciones arqueológicas, los yacimientos pusieron de manifiesto cómo funcionaba la heterodoxia islámica. En fragmentos de antiguos registros otomanos, de principios del siglo XVI, donde se encuentran datos sobre Tărnovo, con las listas de los habitantes musulmanes, se ve que el complejo ya funcionaba como *zaviya* musulmana, o sea que hacia finales del siglo XV o principios de siglo XVI (entre 1479 y 1503-1505) el claustro de Tărnovo

³⁵⁵ Fue corroborado por el Edicto Imperial (*Islahat Hatt-ı Hümayunu* o *Islahat Fermanı*) de 18 de febrero de 1856, y que consistió en dar los primeros pasos para dotar a todos los ciudadanos otomanos, independientemente de su religión, de una igualdad de derechos, algo que irritó a las facciones más conservadoras del país.

³⁵⁶ G. Rosen, *Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis Pariser Tractat vom Jahre 1856*, vol. 2, Leipzig, Ed. S. Hirzel, 1866, p. 93, según: Str. Dimitrov, *Skrítoto jristiánstvo...*, p. 23.

³⁵⁷ Veliko Tărnovo (en búlgaro Велико Търново, literalmente el „Gran Tărnovo“) fue fundada por los tracios y en la época de mayor esplendor del Imperio Búlgaro en la alta Edad media, fue capital del país durante el Segundo Imperio búlgaro (1187-1393). Sabemos que entre los primeros convertidos al islam con el fuego y la espada en Bulgaria, son los residentes de Tărnovo. Inmediatamente después de su captura, el 17 de julio 1393, gran parte de los habitantes de la capital fueron asesinados y desterrados. La mayoría del resto fueron obligados a aceptar la religión extranjera. Ya que los conquistadores no eran numerosos, en el principio la conversión obligatoria fue aplicada estrictamente sólo para la aristocracia búlgara.

alrededor de la iglesia de los “Cuarenta Santos Mártires” ya fue islamizado, se llamaba *Kavak baba* y, la iglesia ya era mezquita³⁵⁸.

Ahora bien, durante las excavaciones en el patio del complejo, se encontraron enterramientos cristianos de los siglos XVI y XVII. Los sepulcros descubiertos en orientación este-oeste, como es la práctica cristiana; la postura de las manos cruzadas sobre el pecho y no a lo largo del cuerpo, como entre los musulmanes, y las monedas allí ubicadas, indudablemente confirman que los enterramientos eran cristianos. Al mismo tiempo, el registro otomano indica categóricamente que en este periodo (siglo XVI) el complejo ya era un asentamiento musulmán. Lo interesante es que, de los musulmanes de Tărnovo, 76 llevan el apellido *hijo de Abdullah*, el apellido típico que tomaba el recién convertido al islam, para que no se “ensuciara el musulmán con el nombre ateo de su padre”. Todavía más interesante es el hecho de que entre los “*hijos de Abdullah*” en el registro, resulta que el grupo directivo del monasterio “Kavak baba”: el jeque, el supervisor del reconvertido templo en *zaviya*, el jefe de la cocina y el muecín (la persona que llama a los musulmanes a la oración), llevan el apellido *hijo de Abdullah*³⁵⁹. En otras palabras, los santos cristianos, “Los 40 santos mártires” (antiguo nombre del templo) a cuya protección se dedica el templo, se habían “convertido” en santos musulmanes, pero los responsables de ese lugar seguían siendo, en el fondo, los cristianos de ayer. En relación con ese lugar, el médico Jristo Daskalov de Triavna, escribe en 1858 lo siguiente:

La gente de Tărnovo, cristianos y turcos, creen que el “tekke dzhamisi”, es decir la iglesia de “Los 40 santos”, oculta algo extraordinario, sobrenatural. Existía el rumor que cada año [...] en vísperas del 9 de marzo, que es el día de Los 40 mártires, por la noche, en el altar de la iglesia aparecía una mujer de belleza sobrenatural, vestida toda de blanco, con sueltos cabellos de oro. Esa permanecía allí en pleno silencio como si fuera rezando a Dios. Luego encendía un candelabro, rodeaba dentro de la mezquita, se detenía en muchos lugares y estando de rodillas, se entregada a la oración. Entonces salía en el patio [...] la mujer en blanco circunvalaba tres veces la mezquita y alegremente se iba a las tumbas, se paraba ante muchas de ellas, levantaba

³⁵⁸ N. Todorov y B. Neykov (eds.), *Извори за българската история* [Ízvori za bărgarskata istória] („Fuentes de la Historia búlgara”), vol. 13, Sofia, 1966, pp. 335-347, según: Str. Dimitrov, *Ibidem*. Dicho documento dice que los “*muslemios*” agregados al baluarte de Tărnovo, tenían órdenes “imperativas, del [...] fallecido sultán Mehmed khan” de quedar exentos de penas estatales (*avariz-i divanie*) a cambio de defender y mantener el castillo.

³⁵⁹ N. Todorov y B. Nejkov, *Ibid...*, p. 343.

*sus lápidas, entraba dentro y encendía velas. A continuación se dirigía a la orilla del río, lavaba allí sus manos y la cara [...] luego regresaba, subía al minarete, le circundaba tres veces y se quedaba contemplando la costa opuesta, Trapezitsa. Por último, en el amanecer [...], se hacía invisible y desaparecía durante todo el año. Aquel que la había visto se convertía en un hombre feliz y si era enfermo, se sanaba. Sin embargo, los que no creyeron como también los musulmanes, pagaban su curiosidad con enfermedad grave*³⁶⁰.

El largo desarrollo del criptocristianismo, tal como revela el registro otomano de 1503-1505, puede ser visto como un ejemplo de cambio formal, de la “etiqueta”. Hemos visto que entre los primeros que se pasaron al islam había una gran parte de las clases altas, dominantes, que paulatinamente se otomaniza, formando una nueva clase que sigue dominando. También existen datos que atestiguan la conversión al islam de funcionarios eclesiásticos, incluso de los de rango superior. En este sentido, teniendo en cuenta la situación política y religiosa de los siglos XV-XVI, puede que, durante la conversión del monasterio en *tekke*, sus responsables se “pasaran” a la religión antagónica, declarándose musulmanes. Sin embargo, junto a esta hipótesis está la pregunta: ¿hasta qué punto esta gente se considera sometida a la nueva fe, y hasta cuándo conservó el apego a la “antigua”?

De todos modos, la circunstancia de que sobre el territorio de una *zaviya* musulmana se encuentren enterramientos cristianos del siglo XVI, e incluso del XVII, es un indicador importante e indudable de que durante largo tiempo aquella gente vivía como cristianos encubiertos.

2.3. Establecimiento de la nueva religión en los Balcanes, el islam “turco” y cofradías místicas.

A partir del siglo VII en adelante, el cercano Oriente, Asia Menor, Asia Media, África del norte y España se convierten en territorios musulmanes, cuya política en gran medida dependía de cuál de las dos ramas del islam confesaba oficialmente el país. Durante la época Abbasí, las ideas y las discusiones religiosas empezaron a cobrar una

³⁶⁰ Prof. V. Beshevliev, “Stroítelni nádpisi” („Inscripciones de edificios”), en: *Прабългарски епиграфски паметници* [Prábălgarski epigráfski pámetnitsi] („Monumentos epigráficos protobúlgaros”), Sofía, Ed. “O. F.”, 1981, p. 121. Supongo que, en cuanto a la “mujer en blanco” se trata de santa Petka La búlgara, que fue patrona de Tărnovo, la antigua capital búlgara.

importancia central en relación con la política. Pues, muchas sectas y herejías, más o menos encubiertas, se venían propagando desde época Omeya, sobre todo en el sur de Irak y en Irán. Estos grupos eran proclives a introducir en sus sistemas elementos ajenos al islam.

Bajo el manto de la chi`a, las tradiciones de los persas, su idioma y su influencia llegaron a convertirse en el segundo sistema cultural de la “umma de Muhammad”. Estos territorios, ricos en variedad de creencias y mezclas religiosas a niveles populares, fueron también penetrados por las tribus turcomanas. El territorio de Irán del norte y más precisamente Jurasán, fue donde los turcomanos, habitantes de las estepas, entraron en contacto y conflicto con sus vecinos sedentarios, los iraníes.

Con la invasión de los turcomanos (s. X y XI) en el mundo islámico, los iraníes, pierden su papel en la escena histórica. Los turcos que encabezan la nueva oleada de la expansión musulmana destacan como representantes de la cultura persa por la que habían sido influidos, pero no usan la lengua de Irán. La expansión de los turcos lleva a una amplia difusión del modelo de vida nómada e impone la Sunna, que fue la fuente de su éxito.

La dinastía de los selyuquíes, fundada en la segunda mitad del siglo XI, es una de las importantes formaciones políticas de los turcos *oguz*³⁶¹, que ya jugaban un papel importante en el mundo del *dar ul-islam* („territorio del islam“). Declarados oficialmente como sunníes, los selyuquíes consiguen una nueva unidad política frente al mosaico de los estados menores en que se había fraccionado el califato. Desde Siria hasta Afganistán, las tierras musulmanas entran en la obediencia de una sola dinastía. Sus soberanos eran sunníes, lo que permitió que la Sunna recobrara su esplendor.

El periodo del sultanado de los selyuquíes trajo una era de estabilidad y de unidad política reales, raramente conseguida después. Se manifestó en una vigorosa restauración de la Sunna, pero los selyuquíes realmente no defendían los intereses de la religión, sino sobre todo los logros políticos y económicos³⁶². Sin embargo, llaman la atención algunos momentos en su política, en la que claramente destacan elementos de

³⁶¹ “*Oğuz*” (clan, tribu), era el nombre de una antigua confederación de pueblos túrquicos, una de las confederaciones tribales que aparecieron tras el colapso del imperio de los Kokturks (744), recibieron el nombre de su legendario capitán, Oğuzhan (Jaghan Oguz). Los escritores musulmanes llamaron a los oğuzes convertidos al islam *Federación turcomana*, sobre todo en el área de influencia selyuquí. Con las invasiones mongolas (1243) el nombre turcomano sustituye al de Oguz, más en: R. Khanam, *Encyclopaedic Ethnography of Middle-East and Central Asia*, vol. 1, New Delhi, Global Vision Publishing House, 2005, sección: “Turks”, artículo: “The tribal history of the Central Asian Turks”, pp. 776-785.

³⁶² V. Aleksandrovich Gordlevskiy, *Государство Сельджукидов...loc. cit.*

la cultura musulmana que venía de Irán. En estos tiempos, poetas y científicos que estaban bajo la influencia del sufismo y el misticismo, se dirigen hacia Asia Menor. Mediante una amplia difusión, se popularizan las enseñanzas de diversas sectas islámicas (ismaelíes, imaníes, etc.) y penetran derviches de Jurasán, Azerbaiján (Ardebil), Siria e Irak, sin encontrar ninguna oposición por parte de los soberanos selyuquíes.

Por otra parte, el sultán de los selyuquíes, Mahmud, reconoce a las comunidades no musulmanas y no impide su libre existencia, al tiempo que reprime a los grupos musulmanes no sunníes. Este mismo sultán deportó a los ismaelíes hacia el valle del Indo y llegó a quemar la inmensa biblioteca de la dinastía de los Buídas, por su carácter chií. El afán que Mahmud demuestra en la lucha contra las herejías se parece mucho a la política seguida en situaciones de extrema amenaza política por los antiguos gobernantes sunníes.

Ya durante los siglos XI y XII, entre los turcos oguz habían penetrado ideas de diversas órdenes islámicas, mediante la presencia entre ellos de numerosos jeques y derviches. Uno de los que propagaba conceptos chiíes entre los oguses era el arriba mencionado, Babá Ilías Jorasani. Según el cronista otomano Ashikpashazade, el personaje legendario considerado protector del cuerpo jenízaro en el imperio otomano, Hadzhi Bektash, había sufrido la influencia de las ideas del mismo Babá Ilías.

El imperio otomano, que pretendía ser heredero de los selyuquíes, recoge en su estrategia algunos de los elementos de la política selyuquí en relación con los heterodoxos. Este nuevo imperio se impone como una formación sunní. No obstante, en los primeros años de su establecimiento las relaciones entre sultanes y derviches heterodoxos fueron más bien de contacto que de controversia.

Al principio, la ascensión de la dinastía, recién islamizada y poco puntillosa con la ortodoxia, estuvo íntimamente ligada al ambiente de los *babá* turcomanos, o lo que más adelante se llamara el “babá islam”. El *Menaqibname* que relata la vida de Baba Ilías Jorasani, jefe de la revuelta de los babaíes contra los selyuquíes, pone de relieve que a este movimiento opositor, pertenecía el jeque Edebali, derviche y hombre santo, que, según la tradición, fue yerno de Osmán, el iniciador de la dinastía y que le da nombre, e intérprete de su famoso sueño premonitorio de la futura grandeza de su estirpe. Por su parte, Murad I, que sentía devoción por los derviches, permitió que levantaran zaviyas, dedicadas a hospedar viajeros, alrededor de las cuales se

establecieron paulatinamente asentamientos agrícolas, molinos, cocinas públicas, hornos, caravasares y hospitales.

Tras conquistar *Bilecik* e *Inegöl*, el emirato otomano conquistó *Yenişehir* [Yenishehir]³⁶³ (1299), donde Osman Gazi hizo construir casas para sus soldados. Yenishehir fue la capital otomana hasta la toma de Bursa y la ciudad donde Murad I ordenó la construcción de una zaviya para Postinpush babá y sus derviches³⁶⁴.

Durante los reinados de Murad II y Mehmet II, Karadzha Pasha fundó y dotó un *imaret*³⁶⁵ en Mihalich, en cuyas habitaciones, excluida la sala de oración, se hospedaba a derviches y sabios, y se les daba de comer gratuitamente. Un waqf corría con estos gastos, así como con los de mantenimiento del *imaret* y los del personal. En cuanto el hijo de Murad, Bayaceto, conocido como „el Rayo“, el cronista Neshri también informa que *rendía personalmente gran homenaje a los jeques*³⁶⁶.

En este contexto, varios derviches que surgieron de los círculos babaíes participaron en las primeras conquistas otomanas. Otros desempeñaron en territorios recién conquistados el papel de *derviches colonizadores*, en calidad de guías espirituales o jefes de tribu o comunidades, como ya se ha señalado.

De tal manera, el imperio otomano en sus principios se apoyó en muchos derviches místicos en interés de su política, orientada hacía una propaganda del islam. Pese a que algunas de las ideas de estos derviches místicos estuvieran en oposición a la doctrina oficial, estos hombres, aún heterodoxos, gozaban de la tolerancia de los sultanes otomanos. De esta manera, una parte de los partidarios que ganaba el islam otomano ya entraban por la vía de la heterodoxia.

El periodo que va desde el año 1402 hasta 1413 y los acontecimientos sucedidos dejaron huella en los dominios otomanos en el terreno religioso. No obstante, quedaba el abismo creado por las pugnas religiosas entre los sunníes y los heterodoxos.

Durante el reinado de Mehmet I estalla la rebelión social del jeque Bedreddin Simavi, cuyas ideas de justicia y relación pacífica entre los pertenecientes a distintas confesiones lo convierten en un personaje popular entre los habitantes de los Balcanes. Su predicación y la de sus discípulos, conduce a la formación de sectas encubiertas en

³⁶³ De turco *yeni*, „nueva“, *şehir*, „ciudad“.

³⁶⁴ M. Neshri, *ОГЛЕДАЛО НА СВЕТА. История на османския двор* [Ogledálo na svetá. História na osmánskaia dvor] („Espejo del mundo. Historia de la corte otomana“), trad. en búlgaro: M. Kalitsin, Ed. “O. F.”, Sofía, 1984, p. 120.

³⁶⁵ “Imaret”, del turco, residencia para enfermos, hospedería, a donde iban jóvenes de las escuelas a tomar su alimento, también acudían gran número de necesitados, que aparte de la comida recibían más una limosna en dinero.

³⁶⁶ M. Neshri, *Op. cit.*, p. 141.

Rumelia y Asia Menor, que se denominaron como *bedredínos*. Tenidos como peligrosos por el poder otomano, fueron sometidos a feroces persecuciones por parte del estado y también del clero.

Las relaciones que el imperio otomano mantenía con las sectas heterodoxas quedan marcadas por la política de Selim I y por las largas guerras de Solimán I y Selim I contra el shah del país *kāzālbash* de los safavíes, Ismail. Anunciando su cruzada como la *guerra por la fe pura*, Selim I emprende persecuciones rigurosas contra los *chiíes* y los grupos religiosos semejantes a ellos. Elimina a unos cuarenta y cinco mil *kāzālbashíes* y a otros los exilia a los Balcanes; en Bulgaria de noreste, en el sur a la ciudad de Haskovo, a los montes Ródope y a Macedonia. Insertos en su nuevo ambiente, estos peculiares “*chiíes*”, conocidos como *kāzālbashíes*, sobreviven aplicando en su vida y en las prácticas religiosas el principio de la *takiya*, es decir, en el sistema, por otra parte admitido por el islam en momentos de opresión, de la ocultación de la fe. Sin embargo, conviene insistir en que el odio mutuo no sólo se debía a razones religiosas, sino políticas también.

La conversión de los sultanes a un modo sunní intransigente y militante parece extraña, puesto que todos los datos anteriores demuestran que los sultanes habían promovido a Hadzhi Bektash y la unificación, bajo su patronazgo, de los cultos dispersos de los demás *baba*. El mismo Bayaceto II, llamado el “*Velí*”³⁶⁷, amigo y protector constante de los derviches, al principio apoyó al califa *kāzālbash* del país de Teke³⁶⁸, concediéndole incluso un donativo anual. Pero cambió por completo de actitud hacia el año 1500, con la aparición del peligro *kāzālbash*, cuando se hicieron patentes los progresos de la propaganda *kāzālbash* y después de los éxitos militares de shah Ismail. A partir de entonces, tanto él, como sobre todo sus sucesores, iniciaron una lucha feroz contra los “*cabezas rojas*” y todas las formas de herejía sospechosas de hacer causa común con ellos.

De esta manera, como causa principal de la orientación de los sultanes otomanos hacia una ortodoxia sunní intransigente y de la formación de un sistema administrativo-religioso sin precedentes en el islam, aparece el factor *kāzālbash* que, antes, había contribuido a la extensión del islam heterodoxo en Bulgaria.

³⁶⁷ Ya se dijo que en grafía turca, *valí*, o *velí* se corresponde al „santo”, pero “*valí*” también es el gobernador otomano a cargo de un *vilayet* (de turco otomano, „*valiato*”), a menudo un militar como un *pasha*.

³⁶⁸ Se refiere a la tribu turcomana de la región de Turkmenistán.

La doctrina k̄āz̄ālbash era una desviación de la chi`a que incluía la creencia en la manifestación de Dios en forma humana y en la metempsicosis, y se caracterizará por una hiperdevoción por el soberano safaví, considerado como la reencarnación de Alí Ibn Abi Talib. Pero para no provocar confusiones conviene situar los acontecimientos y distinguir entre estos, y los k̄āz̄ālbash de los Balcanes, llamados así más adelante por los otomanos en tono despectivo, usado también para designar a cualquier clase de sectarios rebeldes y de herejes.

La cofradía mística fundada por el jeque Safiuddin (1253-1334) en Ardabil, en el actual Azerbaiján iraní, la Safaiyya, de la que tomaría el nombre la dinastía de los safavíes, fue en sus comienzos un sufismo moderado que respetaba la Sharia dentro del marco de la Sunna. A mediados de siglo XV, un descendiente del fundador, el Sheikh Yūnaid, desterrado de Ardabil (1448) por orden del soberano timúrida Qara-qoyunlu, se puso al frente de la cofradía y empezó a preconizar una doctrina heterodoxa basada en ciertos principios chiíes pero con un fuerte contenido ajeno al islam, extraído de tradiciones hindúes y cristiano-orientales. Su hijo Haydar, logró continuar al frente de la cofradía (1460-1490) y la colocó al servicio de las ambiciones políticas de la región del mar Negro, especialmente al militarizar y fanatizar a sectores turcomanos y lanzarlos al asesinato en masa de cristianos, griegos y armenios, en la Anatolia oriental.

Así es como los partidarios de Haydar comenzaron a ser llamados “k̄āz̄ālbash” cuya doctrina, una mezcla politeísta que combinaba además ciertos rasgos sufíes y chiíes será declarada doctrina oficial del estado safaví a partir de Ismail I y presentada como chi`a duodecimana.

En realidad, esta desviación no tenía mucho que ver ni con la chi`a ni con el islam, y eso se tradujo en la práctica, pues sufrieron persecución y matanzas tanto los verdaderos chiíes duodecimanos, como los sunnís y el resto de las cofradías sufíes.

De modo que, con la aparición de la propaganda k̄āz̄ālbash, la tendencia sunní de los sultanes de Estambul se reforzó y establecieron una rigurosa vigilancia sobre la población, sobre todo en las regiones sospechosas de herejía, en las que se multiplicó la construcción de mezquitas y el envío de “agentes de culto”, imanes o predicadores. Esta política estuvo acompañada también de una intensa represión e investigación en colaboración con los *sheyh ul-islam*, las altas autoridades de la religión del estado (*din u delvet*). De una forma más discreta, el acoso contra los k̄āz̄ālbashíes prosiguió aun después de la firma de la paz con Persia en 1555. La represión recurrió a falsos

pretextos, se hizo clandestina, y además, una vez conjurado el peligro, el poder veía otros peligros políticos en las herejías en vigor.

Hay que recordar que en los actos contra los *kāzālbashíes* durante el reinado de Bayaceto *Ildırım*, Solimán el Magnífico, Murad y los demás sultanes, papel importante tiene el famoso *firmán* del shah Abbas I (1589-1629) del año 1615 donde, los chiíes quedan liberados de impuestos durante el mes de *Ramadan*³⁶⁹ y, al mismo tiempo, se ordena y se anima al combate feroz contra la unión *kāzālbash*, considerada fuera de la *chi`a*.

Pero los sultanes, rompiendo con el eclecticismo de los primeros tiempos, favorecieron a las cofradías más ortodoxas, y en los casos ambiguos, a las ramas más seguras de estas cofradías. Aunque ello no implicaba en absoluto el abandono del componente místico por parte de los sultanes, puesto que los jeques y sus discípulos seguían siendo instrumentos de la ortodoxia político-religiosa del poder.

En Bulgaria, hasta la segunda mitad del siglo XIX, una población denominada “*kāzālbash*” se halla encerrada en pueblos habitados por este único elemento étnico. En épocas posteriores, en las aldeas de los *kāzālbashíes*, poco a poco empiezan a establecerse algunos habitantes de los otros grupos religiosos; los musulmanes sunníes y los cristianos. No obstante, las tres comunidades viven en aldehuelas distantes entre sí.

Jirechek³⁷⁰, en sus viajes por el Reino de Bulgaria anota que los *kāzālbashíes*, *se consideran a sí mismos algo mejor que los demás turcos*³⁷¹. El hecho de que los *kāzālbashíes* hablen el mismo idioma que los otros musulmanes del imperio otomano- el turco- no hace que tengan conciencia de pertenecer a una unidad étnica y religiosa con los sunníes. Es más, siempre destacaron la oposición “nosotros-ellos” respecto a los sunníes.

En los casos de convivencia multiconfesional, se observa una tolerancia interesante y una aceptación amistosa entre cristianos y musulmanes heterodoxos, siendo mayoría estos últimos. Por otra parte, debido al sincretismo religioso que caracteriza sus prácticas, estos *kāzālbashíes* no manifestaban fanatismo religioso. La orden de los derviches bektashíes, estrechamente vinculada al cuerpo de los jenízaros

³⁶⁹ *Ramadan*, árab., el mes noveno según el calendario lunar en el cual los musulmanes del mundo están en ayuno.

³⁷⁰ Ya fue citado en la *Breve crónica de los acontecimientos de la vida de los búlgaros...*, Jirechek es historiador checo y político búlgaro, diplomático y eslavista. En 1876 publica en checo, alemán y ruso su “Historia de los búlgaros”; en búlgaro esa tiene varias ediciones, 1886, 1888, 1929.

³⁷¹ K. J. Jirechek, *Pátúvania po Bǎlgária*, („Viajes por Bulgaria”), Plovdiv, Ed. de Jristo Danov, 1899, p. 165.

ocupaba un lugar importante en su vida, pero la cercanía de los kǎzǎlbashíes a la Bektashíya es mucho más antigua que la instalación de los jenízaros en las tierras búlgaras.

Como ya se ha dicho, el culto a los santos, prohibido en el islam ortodoxo, está fuertemente arraigado en el bektashismo. Ello acorta la distancia entre los cristianos balcánicos y los bektashíes- englobando aquí a todos los musulmanes heterodoxos. La tolerancia y flexibilidad de dichos kǎzǎlbashíes es resultado de su propia historia. Pese a ello, los ritos de la secta kǎzǎlbash, ligados a la vida ideológica del grupo, no dejan de ser tabú para la gente ajena a esta comunidad. Hoy día, Gaafil Kamber Yomuk, considerado kǎzǎlbash entre los más sabios del pueblo de Sevar³⁷², lo explica por la misma naturaleza de la doctrina, dice él: *porque hay un sólo secreto y ese secreto está en Dios. Dios mismo es un secreto y no hay quien lo conozca. Él mismo está en el secreto. También dijo Él: „Yo no estoy ni en la tierra ni en el cielo, ni en el mar. Estoy en el secreto que no es visible para los ojos y no se puede comprender con la razón y la lógica. Yo soy el lugar, yo estoy en el lugar. Al comienzo del Corán [en la “basmala”] hay un punto, el de la letra ba”³⁷³, yo soy el punto por debajo de ese punto. Yo soy Yo, pero a mí no me preguntéis por mí”.* Por eso, guardamos la doctrina en secreto³⁷⁴

La famosa solidaridad del grupo heterodoxo musulmán con los cristianos en los Balcanes también tiene su explicación histórica, que se mantiene claramente en la memoria kǎzǎlbash de hoy. Se remonta a los tiempos del gobierno de Mahmud II (1808-1839), cuando las relaciones entre el poder otomano y los musulmanes heterodoxos pasan por una situación muy tensa. Tras la arriba mencionada disolución del cuerpo de los jenízaros, muchos derviches y jeques bektashíes fueron exterminados por orden del sultán; sus *tekkes* fueron destruidas o pasaron a manos de otras cofradías. Otros, se

³⁷² Noreste de Bulgaria, los habitantes de Sevar son musulmanes heterodoxos, excluyendo hoy algunos gitanos declarándose sunníes.

³⁷³ La letra ba”, en árabe, que inicia el término basmala, incluye un punto infralineal. Es decir, si Dios dice de sí mismo que está por debajo del punto de esta letra, es que realmente se halla en un lugar fuera del espacio.

³⁷⁴ St. Radulov, *Bǎlgarskite kǎzǎlbáshi- narod na krǎstopǎt* („Los kǎzǎlbashíes de Bulgaria, pueblo en crucificada”), reportaje (disponible en: http://gddorigo.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=751:2009-10-19-22-10-23&catid=81:2009-09-10-13-07-39&Itemid=105), que forma parte de la película documental de Stoyan Radulov (2008), *Между полумесяца и кръста, българските кѳзѳлбаши-народ на кръстопѳт* („Entre la media luna y la cruz; los kǎzǎlbashíes de Bulgaria, pueblo en encrucijada”; presentada en el *Festival de cine etnográfico y antropológico 15-17 diciembre 2011, II edición: Balcanes*, en Sofía, en trad. inglesa: *Between the crescent moon and the cross*). Es muy significativa la fotografía que acompaña al reportaje con Gaafil K. Yomuk, que es un collage dividido en dos partes: en la derecha está el retrato del kǎzǎlbash Gaafil, y en la izquierda, una reproducción rusa de Shishkin, y sobre este cuadro están colocadas las imágenes de Mevlana y la de la Virgen con el Niño (fig. N° 5). El título de la película refuerza la idea que se quiere transmitir con las imágenes; de un pueblo en la encrucijada.

vieron privados de sus bienes, confiscados por la administración otomana. Esta medida obligó a los bektashíes a la clandestinidad durante varias décadas y con frecuencia sus miembros se refugiaron en el seno de otras *turuq*. Así el conflicto entre las sectas islámicas y los sunníes en el imperio entró en su fase más aguda.

Sin embargo, este acontecimiento condujo a la formación de un espíritu solidario entre bektashíes y cristianos, también resultado de los esfuerzos del poder otomano sunní para lograr el debilitamiento de la iglesia.

En resumen, durante todo el dominio del imperio otomano, el territorio de los Balcanes siempre estuvo marcado por las discordias entre sunníes y musulmanes heterodoxos, pese a la lengua común que los dos grupos empleaban. De modo que la única manera de que la cultura *kāzālbashí* pudiera sobrevivir y conservar su doctrina fue su aislamiento y reclusión peculiar. Los historiadores afirman que el elemento que jugó un papel principal en su desarrollo y pervivencia, en medio de mayorías cristianas, fue el culto a los santos, común para ambos, aunque con sus especificidades. Si los cristianos no vieron en ellos amigos en la fe, al menos no vieron enemigos irreconciliables.

3. Los musulmanes en los Balcanes, el caso de Bulgaria.

Como ya se ha dicho, en tierras búlgaras, fue donde el islam heterodoxo tuvo una amplia difusión que ha dejado huellas profundas en las tradiciones y cultura locales, de lo que el mejor ejemplo lo constituye la cultura *kāzālbash*. En las fuentes literarias búlgaras, la heterodoxia islámica siempre se ha relacionado con la comunidad de habla turca, conocida como *kāzālbashíes* o *aliáni*³⁷⁵. La denominación *aliáni* o *aleví* (termino muy tardío) representa un estado de unificación de distintos grupos islámicos no-ortodoxos en materia de doctrina y con diferencias en el culto y en el ritual, así como en la consideración del guía espiritual y de aquellos venerados como santos.

La heterodoxia islámica en los Balcanes se desarrolló paulatinamente en varios periodos, y como resultado de distintos procesos y acontecimientos. Como se ha visto arriba, forma parte indisoluble de la colonización turcomana y de la islamización

³⁷⁵ En Bulgaria y en Turquía esos términos designan una misma comunidad; actualmente por la mayoría de los representantes la denominación “*kāzālbash*” está cargada con un sentido menospreciable por lo cual, en los últimos años su uso se fue evitando dejando preferencia a ese de “*aleví*”. Según la interpretación de K. Kadirov (38 años) del pueblo Sevar (2013), esa denominación es la más precisa porque indica los que son “de la casa de Ali” (“Ali”+ “evi”, de “ev” en turco que es „casa”).

balcánica y por tanto, está directamente vinculada a la política central del poder otomano.

Fundado como *beylik* fronterizo, a finales del siglo XIII, el imperio otomano ya a mediados del siglo XIV cobra el sentido de imperio mundial, dominando grandes territorios en tres continentes, Asia, Europa y África. Al final de la Edad Media, el país de los turcos otomanos contiene así una enorme complejidad étnica y religiosa que desarrolla pronto un cosmopolitismo que no tiene parangón con el resto de Europa. La llegada de los turcos a los Balcanes da paso al establecimiento de una población musulmana en medio de una inmensa mayoría no musulmana, es decir, cristiana ortodoxa, de manera que la distribución poblacional no es homogénea, sino que se reparte generalmente en enclaves, ya sean musulmanes en territorios mayoritariamente cristianos, o a la inversa.

Durante cerca de seis siglos, en las tierras búlgaras conviven en vecindad el cristianismo y el islam y ambas comunidades se auto-perciben como autóctonas, aspirando a un grado de igualdad por derecho hereditario. La Península Balcánica se convirtió en un espacio fronterizo entre el islam y el cristianismo y sus habitantes, los “balcánicos”, pasaron a ser una especie de divisoria entre dos civilizaciones, por un lado, fueron tenidos como un baluarte entre Europa y el mundo islámico, por otro, actuaron como bisagra que permitió una flexibilidad entre ambos mundos, de manera que, debido a la coexistencia de poblaciones de cultura y religión tan distintas, las situaciones conflictivas podían solucionarse mediante un acomodo de ambas tradiciones que, en definitiva, venía a salvar la convivencia, aunque a veces pareciera amenazada.

La religión es la línea que traspasa y distingue a los habitantes en los Balcanes. Asimismo es el elemento que, junto con la lengua, mantiene la cohesión de los distintos grupos étnicos. El islam en los Balcanes marca una cultura específica y sincrética que se constituye a partir de elementos musulmanes, pero con una fuerte influencia de la cultura local cristiana. Los turcos, dominantes pero no mayoritarios se adaptaron de alguna manera a la fuerte presencia de la cultura mayoritaria es decir, la cristiana ortodoxa. Por esta razón, el islam otomano en los Balcanes, que llegó ya con un alto componente tanto popular como heterodoxo, se adaptó sincréticamente al nuevo contexto local. Este hecho permite hablar de un islam “balcánico” y de una cultura específica “islamo-balcánica”, de una religión específica de los Balcanes, donde el imperio otomano ha logrado la formación de un fenómeno único de síntesis y equilibrio,

del que se deriva una comunidad original; ni cristiana ni islámica puramente, sino otomana.

Las cofradías surgidas en las provincias centrales (Anatolia), ya sea antes de la formación del imperio, al que dieron un soporte espiritual, ya sea en las primeras fases de su gestación, nacieron en la tierra de Rum (“el país de los romanos”, nombre árabe de Anatolia)³⁷⁶. Formados a base de procesos de interacción, asimilación y adaptación, estas corrientes se convirtieron en portadoras de numerosas creencias y prácticas místicas, morales o mágicas, llegadas de oriente, sobre todo de Jurasán, de extremo oriente y de Asia central. En este conjunto heterogéneo, hay rastros de la mística musulmana, procedentes de las enseñanzas de Ibn Arabí y sus discípulos, de las tendencias antinomistas y esotéricas de la Malamatiya; el movimiento de la reprobación nacido en Jurasán y encarnado por los derviches errantes, kalenderes (también “calender” o “qalandar”) y haydaríes.

Al ocupar un lugar en una región intermedia, entre el Este y el Oeste, la sociedad otomana ejerció un papel unificador, hecho de un complejo fondo, en el que se mezclaban elementos de budismo, cristianismo nestoriano, mazdeísmo, maniqueísmo, chamanismo e islam. Por ello, se encuentran vestigios de todas las religiones con las que estuvieron en contacto los pueblos turcos en algún momento de su historia y que forman así la llamada religión popular turcomana.

Ya en la primera mitad del siglo VII, con raíces en el islam, surgen grupos escindidos, jariyíes, sunníes y chiíes, que pronto desarrollan sus propias órdenes y ramas. La orientación chií, de la que ya se habló arriba, será la base de muchas corrientes y variantes religiosas. La dinastía otomana se rebelará contra todos esos planteamientos, considerando al grupo de los chiíes totalmente heréticos, ya que proclamaban que Dios se había revelado con la imagen de Alí y a través de él anunció los misterios sagrados más ocultos de la religión.

De esa misma procedencia, andando el tiempo, y a partir del culto personificado al *walí*, amigo de Dios y santo, que *lleva el sello divino*, nació la cofradía *kāzālbash* o aleví. Pero es necesario hacer notar que los alauíes de Siria no son lo mismo que los alevíes de Bulgaria, aunque compartan la adoración a Alí, pues han tenido un origen, un desarrollo y una estructura diferentes.

³⁷⁶ Véase: *Las sendas de Allah*, loc. cit.

Con el paso del tiempo, a través de múltiples transformaciones culturales y territoriales, dicha cofradía ha tomado la forma peculiar de una cultura sincrética, cultivada en Bulgaria desde la Edad Media, cuya definición, hasta hace poco ha estado oscilando en el ambiente científico entre el cristianismo ortodoxo local y el islam importado por los otomanos.

En los centros religiosos de este tipo de musulmanes, los *tekkes*, se realizaba la unidad espiritual de los musulmanes heterodoxos de una región y en ellos se redactaban textos de “vidas de santos” (*vilayetname*). Estos documentos son fuentes primordiales para la historia de las cofradías y los movimientos místicos heterodoxos en los Balcanes. Desde luego, para sus autores tienen un significado diferente, pues son textos sagrados que conservan y transmiten el pensamiento filosófico y la cultura ético-moral de la población heterodoxa musulmana, destinados para las generaciones venideras.

Según un texto de este género, el santo Demir Baba, estaba en relación con la orden bektashí, lo que proporciona datos acerca de la relación entre el alevismo y el bektashismo. Su nombre juega un papel importante en el folklore local de los pueblos de Bulgaria de noreste, habitadas sólo por alevíes: Sevar, Ostrovo, Mădrevo, Sveshtari, Bisertsí y Lăvino, de la región de Razgrad; y los de la región de Silistra: Preslavtsi, Chernik y Bradvari. En esta zona geográfica, se encuentran multitud de leyendas del santo, pero pocas de ellas fueron recogidas por escrito.

El manuscrito, que ha llegado a nosotros con el título de *Haza kitab vilayetnâme Timur Baba Sultanın kerametini beyan* („Este es el libro de la vida y los milagros de Timur Babá Sultán”), es un texto escrito en turco otomano, con muchas frases en árabe y farsi, por un autor anónimo que ha recogido y ordenado toda la información folclórica que le era accesible en forma de género de vidas³⁷⁷. El estilo y el lenguaje del texto son típicos de la tradición literaria sufi-musulmana, y el contenido alumbra la información

³⁷⁷ Este manuscrito fue descubierto en 1952 durante una expedición etnográfica en los pueblos de los alíani en la región de Ludogorie, de que hablaremos más adelante. El texto se habría divulgado sólo en varias copias, por la razón de que el léxico sería ilegible o poco comprensible para la mayoría de los alevíes. Autor de una de las copias es Huseyn A. Karahuseynov (nacido 1899) que es un alián (kăzâlbash) vernáculo. El original de la colección escrita contiene 100 páginas, cada una compuesta por quince líneas; faltan dos de las páginas. No se encuentran datos que puedan indicar la fecha exacta de la edición, aunque en la página cinco está anotada la fecha del mes “*Muharrem ađo 1129 de Hidjra (16.12.1716-15.01.1717)*”, que se refiere al momento en que se recogió por escrito la tradición oral. Se puede concluir que las leyendas son muy anteriores al siglo XVIII. Teniendo en cuenta los acontecimientos históricos relacionados con el nombre de sultán Solimán (1520-1566), el manuscrito se puede datar en torno al siglo XVI.

sobre los ritos religiosos en la práctica habitual de los musulmanes heterodoxos-bektáshi (aliáni)³⁷⁸.

En su nueva ubicación en los Balcanes, los turcomanos seguían el “camino del Conocimiento” de los grandes sufíes asiáticos formados en Irán, en donde las ideas del sufismo impregnan el islam con una espiritualidad especial y conducen a que el hombre sea contemplado desde una perspectiva diferente; “creado a imagen y semejanza divina”, en cuya alma “está depositada una partícula de la divinidad”. La importación de este tipo de ideas supone un cambio total sobre la función del hombre en la sociedad y en relación con la naturaleza. Son estas las concepciones que sirven de fundamento al sistema filosófico y moral de las dos órdenes místicas que se crean entre las tribus turcas referidas. Los ideales éticos que introdujeron, como “la pureza del corazón y las manos”, justicia social, igualdad de la humanidad ante Dios, la lucha contra el mal, la importancia de la bondad y la fraternidad, se convierten en norma principal, para los iniciados en la orden safaví y en la Bektashíya.

Considerando lo específico del territorio balcánico, en el que se introducen este tipo de concepciones religiosas, podremos examinar los elementos que favorecieron la aparición de cultos sincréticos.

En la época en que aparece el bektashismo (siglos XI-XIII), el territorio de Asia Media y Asia Menor pasa a ser una “caldera herviente” inundada de derviches propagandistas de ideas chiíes, concepciones místicas y panteístas, multitud de jeques, babaíes, “ashāk” (*aşık*)³⁷⁹, los cuales gozaban de bienvenida entre la clase media, apareciendo como ángeles-salvadores. En relación, es interesante mencionar que en la región de “Demir baba tekke”, el actual pueblo Samuil, llevaba el nombre *Aşıklar* („los enamorados de Dios“).

³⁷⁸ N. Gramatikova, “Житието на Демир Баба и създаването на ръкописи от мюсюлманите от хетеродоксните течения на исляма в Североизточна България”/ The vita of Demir Babá and the production of manuscripts by Muslim sectarians in North Eastern Bulgaria: a source about their cultural and religious history, (en búlgaro con resumen en inglés), en: *Miusiulmánskata kultúra po bálgarskite zemí: Izslédvania* („La cultura musulmana en las tierras búlgaras: Investigaciones“), R. Gradeva y Sv. Ivanova (eds.), colección: *Sădbáta na miusiulmánskite űbshnosti na Balkánite*, 2, Sofia, Ed. IMIR, 1998, p. 400.

³⁷⁹ *Aşık*, literalmente del turco „iluminado, luminoso“. Los “ashāk” están muy cerca de los bektashíes, se organizan como hermandad de derviches y reconocen algunas tradiciones chiíes. Tenían la fama de heréticos y rebeldes, con el tiempo pierden su carácter de derviches errantes y se establecen en los *tekkes*. Aquí nos referimos a los derviches cantores, pero también se designan con este nombre y otros títulos de los seguidores de la doctrina sufi de Otman baba. Por ejemplo, *Küçük Abdal* usa los siguientes títulos: *Taliban-i sadikaan-ı vilayet* („discípulos, seguidores, leales y fieles a la santidad“), *âşikaan-ı abdalan-ı Hakk'el-Yakian* („enamorados, abdales, convertidos en uno con Dios verdadero“). Todos ellos se confunden y son llamados *aşık*, pl. *aşıklar* („enamorados de Dios“), *dervişler* (derviches), *fukara* (pobres), *abdallar*.

Es muy posible que los cultos sincréticos encontraran más seguidores entre gente sometida a situaciones inestables y traumatizada por condiciones desfavorables de vida. La coyuntura económica incierta, la inseguridad política y el empuje religioso abonan el terreno a cultos de este tipo. La inseguridad fue un estado permanente en Asia Menor y en los Balcanes durante el siglo XIV.

Los jeques y los *babás* ya eran considerados guías religiosos y eran venerados como santos. El mencionado Hadzhi Bektash Veli se revela como un guía de este tipo, además de ser un austero asceta militar. Según Gordlevskiy, la corriente que se relaciona con él representaba la capa más elevada de los grupos considerados herejes, bajo la cual los *kāzālbashíes* encontraban refugio y apoyo moral³⁸⁰. Las diferencias en la práctica religiosa más visibles entre estas dos órdenes estribaban en que, mientras la mayoría de los derviches bektashí era célibe, los jeques *kāzālbashí* estaban obligados a casarse³⁸¹. Así pues, “uno se hace bektash por convencimiento, pero los *kāzālbashíes* pertenecen a su secta de manera vitalicia, nacen y mueren así. El que no es *kāzālbash*, difícilmente puede entrar en la comunidad”, todo lo contrario a la Bektashiya, donde el acceso es libre para cualquiera, independientemente de su procedencia, únicamente es necesario cumplir con las ceremonias tradicionales y con las condiciones anteriormente definidas³⁸².

Desde un punto de vista histórico, los *kāzālbashíes*, a diferencia de los bektashíes, son considerados como “turcomanos safaví”, término que sirve para designar a los haydaríes³⁸³, seguidores de jeque Haydar. De ellos, los que permanecieron en Asia Menor gozaron de una buena acogida por parte de los bektashíes, alcanzando una consideración igualitaria respecto a su posición religiosa. Como resultado, la hermandad de la Bektashiya sufrió una gran influencia de la doctrina *kāzālbashí*, y por su parte, los *kāzālbashíes* aceptaron elementos cristianos de quienes les acogían, la mayor parte de los cuales, con el tiempo, quedaron inscritos en el islam popular.

En este sentido, la hipótesis de que las sectas musulmanas de los Balcanes integraran antiguos herejes cristianos es muy probable y tiene sus razones históricas,

³⁸⁰ V. Aleksandrovich Gordlevskiy, “Дервиши безбожники” („Derviches paganos”), en: *Избранные сочинения...*, vol. 3., p. 33, según: L. Mikov, *Izkústvoto na jeterodñksnite...*, p. 19.

³⁸¹ F.W. Hasluck, *Christianity and...*, p. 163-164, según: L. Mikov, *loc. cit.*

³⁸² I. Z. Eyüboğlu, *Bütün yönleriyle BEKTAŞILIK* (Alevilik) („Todos los aspectos del bektashismo (alevismo)”), Estambul, 1ªed. 1980, “Yeni Çığır”, 1993, p. 455, según: L. Mikov, *loc. cit.*

³⁸³ O. Fedorovich Akimushkin, “Haydariya”, en: *Islam. Entsiklopedicheskiy slavar*, („Islam. Diccionario enciclopédico”), Moscú, Ed. Nauka, 1991, p. 264, según: L. Mikov, *loc. cit.*

pero también sus cuestiones dudosas. No es casual la teoría de que bogomilos y paulicianos formaran parte más tarde de los kǎzǎlbashíes en Bulgaria del noreste. La tesis de que los bogomilos escogieran el kǎzǎlbashismo (o *alevismo*) ante la obligación de convertirse al islam, fue mantenida por varios investigadores, que se basaban en características comunes que el alevismo y la herejía bogomila compartían. Es indicativo también el carácter progresista con el que actuaba el alevismo para su tiempo, así como la carga de crítica social y política que representaba la predicación de estas cofradías contra la religión y poder oficiales: las mezquitas, la Sharia y el sultán.

Por otra parte, Bulgaria nororiental fue uno de los baluartes del *bedredinismo*, lo cual puede entenderse por la temprana islamización de la población de esa región y, además, por la presencia de los *hunos*, que eran una rama turcomana, anterior a la islamización, unida a las demás tribus por una aristocracia que hablaba una lengua túrquica.

Las órdenes místicas en el sultanado, como se ha señalado, gozaban de un estatuto privilegiado, pero desde otro punto de vista, la reafirmación sobre la conversión violenta de búlgaros en musulmanes heterodoxos debe ser considerada como poco fundamentada, pues esto significaría el reconocimiento oficial del estatuto religioso de los heréticos y, por tanto, quedarían adscritos a dicha heterodoxia no solamente los convertidos sino también aquellos que los convierten³⁸⁴. Otra cuestión distinta es por qué los convertidos se unían más fácilmente a la heterodoxia que a la línea islámica definida como ortodoxa.

Durante mucho tiempo, hasta la cristianización por parte de las misiones de los hermanos Cirilo y Metodio en el siglo IX, los búlgaros siguieron conservando sus ritos, de manera que la cristianización en muchos casos no llegó a ser profunda. Se desarrollaron herejías como el *bogomilismo* y el *paulicianismo*, que, de alguna manera alentaron una resistencia a la fuerte influencia bizantina y de la Iglesia ortodoxa³⁸⁵. La inestabilidad religiosa en la Bulgaria ortodoxa, en especial desde la incorporación de Macedonia, Tracia y las provincias nororientales de Bulgaria al Imperio bizantino en el siglo IX, sería constante hasta la conquista otomana. La resistencia contra la violenta

³⁸⁴ L. Mikov, *Ibid.*, p. 21.

³⁸⁵ Durante la cristianización en Bulgaria, enardecen las pasiones religiosas, lo que facilita el acceso de otras religiones y herejías. Junto con el clero bizantino, en Bulgaria llegan y otros misioneros que sin orden alguna convierten a la población. Más tarde, debido al caos provocado, Boris I informa al papa Nicolás I que en Bulgaria hay cristianos de diferentes lugares que con arbitrariedad cuentan un montón de cosas diferentes. Incluso aparecen predicadores árabes que ofrecen al gobernador divulgar el islam. Es en este periodo cuando penetra el paulicianismo.

“bizantinización” de estas regiones entre 1015-1185, estuvo protagonizada por las sectas de los paulicianos y de los bogomilos³⁸⁶; a partir de la abolición del patriarcado de Ojrida por Basilio II, la autonomía de la Iglesia búlgara no se respetó por los sucesores de Basilio, “las treinta diócesis dependientes de Ojrida pasaron a estar rigurosamente controladas por Constantinopla, el griego se impuso como lengua litúrgica, de manera que la misma estructura administrativa de Bulgaria se convirtió en un poderoso instrumento para la helenización del país”³⁸⁷.

Como hemos visto más arriba, dicha helenización eclesiástica, afectó muy negativamente la vida religiosa en Bulgaria, pues, eso llevó a la apertura de un abismo entre el episcopado griego dominante y el bajo clero y la masa de fieles búlgaros³⁸⁸. En semejantes circunstancias de sistemática explotación fiscal y represión social, política y eclesiástica de la población eslava por parte de los bizantinos, las doctrinas de fraternidad e igualdad propugnadas por las herejías cristianas, ofrecieron a la población exhausta un modelo de protección. Todo eso con la aclaración de que el bogomilismo fue ante todo un movimiento de reforma religioso y moral; la resistencia de las sectas dualistas revestía un carácter ético pero anárquico, carente de programa político y militar³⁸⁹.

En vísperas de la conquista otomana, las circunstancias socio-económicas, políticas y religiosas se agudizaron. La propia crisis espiritual de la ortodoxia en el siglo XIV, común a Bulgaria y Bizancio, hizo que se dieran extrañas concurrencias entre el creciente hesicasmo bizantino-ortodoxo y las herejías de tipo dualista místico y demonológico.

Bogomilos y paulicianos supusieron un factor de fuerte resistencia campesina y popular al poder imperial y fueron objeto de represiones muy cruentas, con la consiguiente inestabilidad política en todo el noreste búlgaro, en la región montañosa de los Ródopes, en Macedonia y Bosnia. Negando tajantemente a la iglesia oficial y a sus representantes como institución, los bogomilos rechazaban el culto a los santos, el culto a los templos, incluyendo la administración de los sacramentos: el bautismo, la eucaristía, la confesión. No creían en la Resurrección y el Juicio Final. Rechazaban los símbolos más característicos del culto cristiano: la cruz y los íconos; renunciaban al vino y a la carne; proclamaban, en suma, una severa abstinencia en cuanto a la

³⁸⁶ P. Bádenas de la Peña, *La resistencia búlgara...*, p. 146.

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ Véanse: C. Bojan, *Les Bulgares et le Patriarche Œcuménique...*, *loc. cit.*

³⁸⁹ P. Bádenas de la Peña, *Op. cit.*, p. 147.

satisfacción de las necesidades³⁹⁰. El fuerte arraigo de estas creencias y prácticas heréticas se ha visto como algo que predispuso a la población a ambientarse más fácilmente en las exigencias del islam cuando se produjo la conquista otomana.

Además de lo que quedara de la antigua querencia por el paganismo anterior a la cristianización de los búlgaros, todo este conjunto de movimientos sociales de corte herético facilitaron de alguna manera la rápida islamización de los Balcanes. Los conquistadores encontraron, pues, en sus nuevas tierras herejías, que abiertamente se diferenciaban del cristianismo oficial. En este contexto, es interesante el dato de que las herejías mencionadas desarrollaron su doctrina y organización tomando como base de las ideas y la práctica espiritual el maniqueísmo minorasiático³⁹¹, que también había dejado una huella profunda en la filosofía mística del islam y que fue el pilar fundamental del kǎzǎlbashismo en Bulgaria.

Sin embargo, es difícil afirmar esto de manera tajante, en la medida en que las fuentes siguen siendo insuficientes. Más todavía si nos planteamos la pregunta, ¿es que realmente se convirtieron todos los bogomilos masivamente a la religión de Muhammad tras la conquista?

En este sentido podemos decir que, hacia 1050, la secta de los bogomilos estaba muy extendida por los Balcanes y Asia Menor occidental; como señala Ana Comnena³⁹², los paulicianos, los más indómitos y combativos se aliaron con las tribus nómadas turcomanas (de cumanos y pechenegos) que por la frontera danubiana devastaban periódicamente Tracia y Macedonia. Sin embargo, la participación de bogomilos en estas revueltas y alianzas es improbable, porque a diferencia de los paulicianos, los bogomilos tenían, por su riguroso ascetismo y modo de vida, estrictamente prohibido el recurso a la violencia y el derramamiento de sangre. Por otro lado, los paulicianos no temían enfrentarse directamente con las autoridades eclesiásticas. Agrupados en grandes colonias y generalmente extranjeros de origen, su conversión no era especialmente complicada una vez desactivadas militarmente sus revueltas. “Los bogomilos en cambio, no se manifestaban como tales en público, externamente pasaban por ortodoxos, y solo revelaban su pertenencia a la secta en caso

³⁹⁰ *Ibid.*, pp. 148-9.

³⁹¹ Los bogomilos sostenían la concepción dualista maniquea del origen del mundo; creían que Dios había tenido dos hijos Satán y Miguel, el mal y el bien, respectivamente.

³⁹² Ana Comnena, *Alexiade (Règne de l'empereur Alexis I Comnène, 1081-1118)*, XIV, 8, ed. y trad.: B. Leib, Paris, Les Belles Lettres, 1967, según: P. Bádenas de la Peña, *Op. cit.*, p. 147, nota 15.

de máxima presión”³⁹³, por lo tanto, se mostraban mucho más difíciles de reprimir. Por otro lado, debido al carácter esotérico de los cerrados círculos de sus seguidores, su identificación resultaba muy difícil. Finalmente, en época del emperador Alejo I, muchos paulicianos acabaron por abjurar, pero los bogomilos (búlgaros y griegos), indistinguibles externamente de los ortodoxos, eran imposibles de convertir³⁹⁴.

Los ciertos puntos de contacto que existían entre la ortodoxia (cristiana) y el bogomilismo, podrían facilitar el paso de una a otro, pero es dudable imaginar el paso de éstos al islam. Según Eutimio de Tărnovo, el santo Hilarion de Măglen (s XII) acabó convirtiendo a la ortodoxia a los paulicianos y monofisitas; más tarde, aun con poco éxito, por orden del emperador y debido al auge del bogomilismo a mediados del siglo XII, el santo combatió también a los bogomilos³⁹⁵. Hacia finales del mismo siglo, la herejía parecía temporalmente eliminada, pero en los temas mayoritariamente eslavos, el dualismo pervivía hasta el final de la Edad Media, bajo diversas formas.

En las fuentes históricas encontramos que, ya en el siglo XIV, las herejías búlgaras estaban bien dispuestas a buscar en el proselitismo católico una forma más de expresión de su desacuerdo con el poder oficial. Sintomático en este sentido es el informe sobre las herejías dualistas y su relación con la actividad de los monjes franciscanos en Bulgaria de noroeste, en el año 1365³⁹⁶. Por orden del rey Luis de Anjou y de acuerdo con la curia de Roma, en dicho año, se propone imponer la fe católica a la población lugareña. En el informe final de los monjes franciscanos, la acción tuvo éxito, pues resultaba que precisamente los bogomilos y paulicianos tenían propensión a abrazar el catolicismo³⁹⁷. Lo que es seguro es que se aceptaba el catolicismo como expresión de la hostilidad de una población enfrentada a la Iglesia ortodoxa. Los registros feudales musulmanes indican, por otra parte, que las primeras conversiones al islam de la población autóctona tuvieron lugar en aquellas regiones donde existían densos grupos de población seguidora de las doctrinas heréticas³⁹⁸.

³⁹³ P. Bádenas de la Peña, *La resistencia búlgara...*, p. 150.

³⁹⁴ *Ibidem*.

³⁹⁵ La *Vita* de San Hilarión de Măglen o Meglen (Moglena en griego, *Karacova* en turco) fue compuesta por el patriarca Eutimio de Tărnovo a finales del siglo XIV; “el santo se enfrenta con tres tipos de herejías: los „maniqueos”, que debían ser paulicianos; „armenios”, es decir monofisitas y bogomilos que reciben las invectivas de san Hilarión”, P. Bádenas de la Peña, *La resistencia búlgara...*, p. 155.

³⁹⁶ A. Zhelyazkova, *Razprostranénie na isliáma...*, p. 148.

³⁹⁷ D. Angelov, *Bogomilstvoto v Bălgaria*, Sofía, Ed. “Nauka e Izkustvo”, 1980, pp. 433, 434, según: A. Zhelyazkova, *Op. cit.*, p. 148.

³⁹⁸ En cuanto a eso es interesante la investigación del historiador turco Okiç quien promulga originales de *defteres* otomanos (*defter*, o *tefter*, de turco, registro de censo catastral) gracias a que particularmente fueron determinados las regiones en Bosnia donde se divulgó el bogomilismo, véase: M. T. Okiç, “Les

Datos más tardíos sobre la inestabilidad religiosa de estos grupos de cristianos heréticos y su inclinación a la conversión al islam, relativos al norte de Bulgaria, están documentados en un escrito del arzobispo de la ciudad de Nikópolis³⁹⁹, Soimirovich, del año 1672, donde los caracteriza diciendo que *les gusta andar a su antojo, una vez por aquí otra vez por allá, pues nada más quedarse sin cura católico, enseguida se pasaban a los cismáticos y ordenaban sacerdote a alguno de entre ellos [...]*⁴⁰⁰. *Era suficiente que el obispo Stanislavov se fuera a Italia para un curso de enseñanza para que al instante, en su pueblo nativo Oreshie, la mitad de las familias (de un total de 60) se pasaran a la religión de Muhammad*⁴⁰¹.

En esta misma ciudad de Nikópolis, en el presente, lo que da una idea de cómo se producían estos procesos, hay una casa privada que alberga en su patio un *türbe* mixto (de probable procedencia bektashí), con dos sepulcros simbólicos, de una joven y un joven, por lo cual el turbe lleva el nombre “*Çifte turbesi*” (del tur. „tumba doble”). El motivo de esta construcción, a comienzos de los años ochenta del siglo XX, emprendida por Erdohan Hasan Yakub, propietario de la casa, con la colaboración de la gente del barrio, a saber sunnís, fue la desaparición de los dos jóvenes en el cementerio⁴⁰². La desaparición se consideró como muerte, por eso, los habitantes del barrio les construyeron unos sepulcros simbólicos. Sin embargo, según la versión más popular, estos fueron atraídos por alguna fuerza invisible, la que también les hizo invisibles; “volaron hacia arriba” en el “Mas allá” donde aparte de invisibles, llegaron a convertirse en “siempre vivos”⁴⁰³. El hecho los convierte en seres dotados de capacidades superiores, es decir santos.

Por otra parte, estos enterramientos son sólo simbólicos en relación con los dos jóvenes, porque, en realidad, se reutilizaron sepulcros ya existentes de un viejo cementerio turco. El barrio de *Kaya bashi*, donde este hecho ocurría, está construido sobre ese antiguo cementerio. La gente, en especial las mujeres, visitan regularmente el turbe donde encienden cirios, pero no para atestiguar su fe, sino para pedir ayuda a sus

Kristians (Bogomiles Parfaits) de Bosnie d’après des documents inédits”, en: *Südost-Forschungen*, Nº 19, Múnich, Ed. R. Oldenbourg, (1960), pp. 108-133, según: A. Zhelyazkova, *Op. cit.*, p. 149.

³⁹⁹ Está en la frontera del norte central del país, nombres turcos: *Niğbolu*, *Niyebol*, *Niğboli*, *Nikebolu*.

⁴⁰⁰ L. Miletich, “*Iz istñriata na bălgarskata katolishka propagănda văv XVII vek*” (“De la historia sobre la propaganda católica en Bulgaria, en el siglo XVII”), en: *Bălgarski pregled*, año I, Sofía, (1894), vol. 10-11, p. 33, según: A. Zhelyazkova, *loc. cit.*

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 41, según: A. Zhelyazkova, *Op. cit.*, p. 150.

⁴⁰² Según la leyenda los patronos del turbe estaban enamorados pero la madre de la joven no permitió que contraigan matrimonio. Por eso ellos empezaron a planear su huida, pero “el Señor les escuchó y les arrimó hacia arriba”, véase L. Mikov, *Izkústvoto na jeterodóksnite...*, pp. 115-117.

⁴⁰³ *Ibidem*.

patronos, a menudo después de caer enfermos. Este es un ejemplo que pone de manifiesto que la existencia del culto popular a santos, emblemático para los kăzâlbashîes y bektashîes, no se limita al marco heterodoxo musulmán sino que también lo encontramos, como es el caso, practicado por musulmanes que oficialmente se autoperciben como ortodoxos. La narrativa local no remonta la santidad de sus patronos a Alí, Muhammad, Husein, Hadzhi Bektash u otros pilares en el islam heterodoxo, como sucede en general. La santidad en este caso se halla ligada a las creencias populares que consideran los cementerios como lugares entre este mundo y el más allá.

Ahora bien, pese a que los lugareños contemporáneos son sunníes, cabe anotar que la ciudad de Nikópolis y su fortaleza, según Evliya Çelebi (s. XVII) testimonia, contaba con muchos centros sufíes de los que llega a contar hasta diez *tekkes* de derviches en la parte antigua de la fortaleza⁴⁰⁴.

Respecto a las raíces del alevismo en Bulgaria, los círculos académicos han generado varias hipótesis. Una los relaciona étnicamente con el componente búlgaro y religiosamente con la herejía cristiana de los bogomilos. Otra, los pone en relación con las tribus de pechenegos y cúmanos⁴⁰⁵ que como se había dicho, son tribus de procedencia turcomana que venían de las estepas de Asia Central e invadieron el imperio bizantino en la primera mitad del siglo XI⁴⁰⁶. Durante el periodo de 1048-1050, en la fronteriza provincia bizantina conocida como la “Bulgaria del Danubio” (que

⁴⁰⁴ *Пътуване на Евлия Челеби по българските земи през средата на седемнадесети век* [Pătuvane na Evliya Chelebi prez bălgarskite zemî prez sredăta na sedemnădeseti vek] („El viaje de Evliya Chelebi por las tierras búlgaras en los mediados del siglo XVII”), D. Gadzhinov (ed. y trad. de turco), en: *Periodicheskoto spisanie* („Revista periódica”), vol. 70, Plovdiv, (1909), año 21, libros 9-10, pp. 639-724, según: N. Gramatikova, *Islâmski neortodoxâlni...*, p. 220. *Evliya Çelebi o Derviş Mehmed Zilli* (donde “Çelebi” [chelebi] es un título honorífico), fue un escritor y viajero otomano que viajó a través de los territorios del imperio otomano y territorios vecinos durante cuarenta años. Se cree que el nombre “Evliya” es un apodo que éste último adoptó en honor de su maestro Evliya Mehmet Efendi, probablemente fruto de la imaginación del viajero porque no le menciona en sus obras.

⁴⁰⁵ Según Marinov, se puede suponer que los kăzâlbashîes, como también los gagauzos (pequeño grupo étnico de habla turca y religión cristiana ortodoxa que vive principalmente en Moldavia (Gagauzia), suroeste de Ucrania (Budjak) y noreste de Bulgaria (Dobrudzha)), son lejanos descendientes de los cúmanos y pechenegos, D. Marinov, “*Kăzâlă-bashi. Prinov za bălgarskata etnografîa*” („Kăzâlă-bashi. Contribución en la etnografía de Bulgaria”), en: *Юбилеен сборник по случай петдесет-годишнината на българската журналистика и честването паметта на основателя ѝ Константин Фотинов* („Colección en memoria del 50 aniversario del periodismo búlgaro y de su fundador Constantino Fotinov”), St. Savov Bobchev (ed.), Sofía, Ed. Imprenta Vălkov, 1894, p. 92, según: N. Gramatikova, “Превратностите на времето и проблемът с идентичността на алианите в България” [*Prevrătnostite na vrémeto y problemăt s identichnostăt na aliânite v Bălgaria*] / Changing Fates and the Issue of Alevi Identity in Bulgaria, en: A. Zhelyazkova (ed.) y J. S. Nielsen, *Етнология на суфитските ордени - теория и практика : Доклади от българо-британски семинар за суфитските ордени 19-23 май 2000* (Ethnology of Sufi Orders : Theory and Practice : Proceedings of the British-Bulgarian Workshop on Sufi Orders, 19-23 May 2000), Sofía, Ed. IMIR, 2001, p. 260.

⁴⁰⁶ La tribu de los pechenegos se encuentra también mencionada en el primer diccionario de las lenguas turcas de Mahmud al-Kashgari (1072-74): *Diwan ul-Lughat al-Turk Dizini*.

incluye la región *Deliorman*) se instaló una gran masa de pechenegos⁴⁰⁷. Precisamente Bulgaria del noreste se convirtió en su asentamiento principal, aunque los pechenegos también emigraron a los alrededores de Sofía, Macedonia y por el curso del río Ósām (antiguo *Asamus*, afluente del Danubio)⁴⁰⁸.

En la historiográfica búlgara, se tiende también a la idea de que se establecieron en el Norte, pues procedían de más allá del Danubio. Aquí también entra en juego la teoría de los protobúlgaros, como posible origen de los turcos *muhamedanos* que actualmente habitan el *Deliorman* (incluidos aquí los musulmanes heterodoxos). Según el postulado relativo a su origen no eslavo, los *kăzâlbashíes* resultan ser los restos de aquellos protobúlgaros que conservaron sus cultos paganos y no fueron cristianizados, o bien los turcomanos que se cristianizaron guardando su lengua y ceremonial religioso, sin llegar a mezclarse con la población eslava, cuestión que aún no está resuelta.

Pero todas las hipótesis respecto al origen de estos musulmanes coinciden en un punto; en la superposición de diferentes capas étnicas y religiosas en un área de extensión muy reducida como es Bulgaria nororiental⁴⁰⁹.

Muchos autores, estudiando las corrientes islámicas en las tierras búlgaras y las balcánicas en general, basándose en la observación específica de los rituales religiosos que guardan cierta relación con los de los cristianos, llegan a la conclusión de que hubo una presencia segura de elemento búlgaro⁴¹⁰. El punto de vista de Babinger también

⁴⁰⁷ “Мнимото преселение на селджушки турци в Добруджа през XIII век” [Mnímoto preselénie na seldzhúshki túrtsi v Dóbrudzhia prez XIII vek] („La migración aparente de los turcos selyuquíes a Dobrudzha en el siglo XIII”), en: P. Mutaftchiev, *Изток и Запад в европейското Средновековие: Избрано* [Íztok y Západ v evropéyskoto Srednovekóvie: Izbráno] („Oriente y occidente de la Edad Media europea: Obras elegidas”), V. Vălchev y V. Mutaftchieva (eds.), Sofía, Ed. “Jristo Botev, 1993, p. 289; ed. en alemán: P. Mutaftciev, “Die angebliche Einwanderung von Seldschuk-Türken in die Dobrudscha im XIII Jahrhundert”, *Spisânie Bălgarska Akadémia na Naúkite e Izkústvata: Istória y filológia*, LXVI, 1, 1943, Sofía, 1-129 p.

⁴⁰⁸ Como prueba de la dicha hipótesis también sirve la tesis de ciertos científicos (K. J. Jireček, Prof. St. Románski, Prof. St. Mladenov) según los que, son los cúmanos y pechenegos que dieron el nombre del *Deliorman* y no los otomanos como se suele pensar. Pues, el nombre era conocido ya antes de la venida de los otomanos; en el siglo XII en los ensayos del cronista bizantino Juan Kinamos se encuentra bajo la forma “Teleorman” (Ioannis Cinnami, “Historia”, en: *Гръцки извори за българската история /Fontes Graeci Historiae Bulgaricae*, vol. VII, Sofía, Ed. BAN, 1968, p. 227, según: B. Iliev, *Gránitsi y objvát na Ludogórieto* („Fronteras y alcance del Ludogorie”), Ispérih, Ed. “Rodno Ludogorie”, 2009, p. 1). Durante la invasión, los otomanos llamaban la región “agaç denizi”, es decir, „mar del bosque”. Por primera vez la denominación “*Deliorman*” es usada en 1595 por Pavel Djordjic en informe al príncipe de Transilvania Zigmund Batori, donde también se dice que:...*en Deliorman se ubican las asentamientos Shumen, Preslav, Razgrad, Cherven, Ruse, Silistra, que en su mayoría son poblados por cristianos* (P. Petrov, *Po sledíte na nasílieto...*, p. 240).

⁴⁰⁹ Sobre todas las hipótesis, véase el análisis completo de N. Gramatikova, “*Prevrátnostite na vrémeto y problemât si identichnostâ v aliânite v Bălgaria*”, *Op. cit.*, pp. 254-274.

⁴¹⁰ Según la opinión de Alois Hajek (A. Hajek, *Bulgarien unter der Türkenherrschaft*, Stuttgart, Berlin, Leipzig, Deutsche verlag, 1925), la que Marinov cita (V. Marinov, *Deliorman (Yuzhna chast). Oblastno-geografsko izuchavane* „*Deliorman*, la parte del sur; Investigación regional geográfica”, serie: *Biblioteka*

coincide con la constatación de que *Deliorman* fue la sede más importante y punto de origen para diferentes sectas, que fácilmente se pasaban a la herejía musulmana⁴¹¹, apoyando el mismo la hipótesis, de que los bogomilos se habían convertido al islam. Sin embargo, esta postura no nos parece suficientemente evidente. Babinger, como algunos otros, basándose en la presencia de símbolos cristianos en las fiestas de la comunidad *kăzălbashi*, incorrectamente considera dichas fiestas cristianas o influidas por el cristianismo:

“Por ejemplo ellos respetan todas las fiestas cristianas, sobre todo de san Elías y san Jorge, hacen el *kurbán*⁴¹², encienden velas, no entran en las mezquitas, sino en los así llamados *tekkes* o iglesias viejas”⁴¹³.

También, en una investigación antropológica realizada en Gerlovo, uno de los informantes afirma que, *la mayoría de las mujeres aliáni eran búlgaras, tomadas a la fuerza como esposas por los turcos. Ellas eran las que insistían en la tradición cristiana y en el respeto de las fiestas*⁴¹⁴.

Encontrar discursos de este tipo no es extraño, ya que coinciden con el espíritu de las hipótesis barajadas en su momento, que concuerdan con corrientes de opinión que trataban de rescatar la memoria histórica de los jenízaros en el país, mantenerla viva.

Es cierto que hasta 1990, la dominación otomana en Bulgaria, siempre se había presentado por parte de los científicos locales como “el momento más oscuro en la historia” y la islamización, como una “tragedia”, “asimilación”, “violencia” y producto

Geografia na Bălgaria, 4, Sofía, publicación del autor, p. 54), “después de la conquista otomana, muchos búlgaros miembros de distintas sectas, voluntariamente aceptaron el islam”, N. Gramatikova, *Ibid*, p. 265.

⁴¹¹ Fr. Babinger, *Schejch Bedr ed-Din, der Sohn des Richters von Simaw. Eine Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich*, (separata de *Der Islam*, XI), Berlin, Leipzig, Ed. Walter de Gruyter & Co, 1921, pp. 1-106, según: N. Gramatikova, *loc. cit.*

⁴¹² *Kurbán*, *curbán*, o *qurbán*, del árabe, significa “ofrenda”. Es el término usado por los árabes cristianos para “eucaristía”, pero en el espacio geográfico y cultural de los Balcanes adquiere un sentido específico que lo relaciona con el islam, la cultura musulmana, y el sacrificio cruento. Pese a su alusión con el rito musulmán, en el marco de la cultura popular los cristianos de Bulgaria también hacen el *kurbán* en ciertas fiestas religiosas (san Jorge, san Pedro, san Constantino y santa Elena, el profeta Elías, san Nicolás, la Exaltación de la Santa Cruz, san Vrach, el Nacimiento de la Santísima Madre de Dios, san Demetrio), en señal de agradecimiento por un beneficio recibido por la mediación de los citados santos. A pesar de que dicho rito no es canónico, a menudo se realiza en presencia de un sacerdote. Equivalente al “*kurbán*” en su significado de ofrenda voluntaria, es el rito llamado “о́брок” [*obrók*], “voto”, “promesa”, “oración”, que es rechazado por el canon cristiano y se considera un acto pagano. Este acto se celebra en una localidad determinada (antiguo santuario, o un árbol son dedicados a un santo o se levanta una piedra o una cruz de piedra) donde se reúne el pueblo y colabora en la ofrenda. En este caso el sacrificio es también cruento, pero sin presencia de sacerdote.

⁴¹³ V. Marinov, *Deliorman (Yuzhna chast)...*, pp. 79-80, según: N. Gramatikova, “*Prevrătnostite na vrémoto y problemăt s identichnostă na aliánite v Bălgaria*”, *Op. cit*, p. 266.

⁴¹⁴ V. Marinov, *ГЕРЛОВО. Областно и географско изучаване* [GERLOVO. Oblastno y geográfsko izuchvane] / *Étude géographique régionale*. (Gerlovo, Investigación regional y geográfica”), (en búlgaro con resumen en fr.), Sofía, Imprenta Bulgaria Sofia, 1936, pp. 28, 29, según: N. Gramatikova, *loc. cit.*

de una “discriminación religiosa”. Pero, aunque en mi opinión esta visión, en ciertos periodos no estaba muy lejos de la realidad, el extremismo en la presentación del asunto es producto de la exaltación nacionalista del siglo XIX y que condujo a la formación de los estados balcánicos. Estos sentimientos nacionalistas se basaban en la intolerancia étnica y el desprecio a todo lo diferente⁴¹⁵.

Por otra parte, la hipótesis cuestionada, es un rebrote del propio “conflicto” de la comunidad en cuanto a la determinación de su identidad religiosa o nacional, bajo una presión política y estatal. La costumbre de que musulmanes de elevada condición o simplemente ricos tomaran por esposas a mujeres cristianas realmente existía, pero difícilmente podemos testificar que los primeros kǎzǎlbashíes mayoritariamente se casaron con búlgaras. Desde el punto de vista que conoce el carácter cerrado y homogéneo de la comunidad kǎzǎlbash y la exigencia del matrimonio monógamo, una afirmación semejante a la anterior parece fuera de lugar⁴¹⁶.

La intervención de miembros de otras comunidades en la de los kǎzǎlbashi (un grupo confesional totalmente cerrado) habría significado un descrédito de la doctrina religiosa de la secta kǎzǎlbash. Para los kǎzǎlbashíes, era una obligación sagrada preservar sus “misterios”. La iniciación en los secretos más íntimos aún no era accesible para todos los kǎzǎlbashíes. A parte de las características éticas, la entrada en el *dzhem*, su órgano confesional colectivo⁴¹⁷, hasta hace poco estaba condicionada a las exigencias de tener el status matrimonial con una pareja procedente de la misma comunidad y que el matrimonio hubiera sido apadrinado por otro, miembro del *dzhem*. (Más tarde, el ritual del apadrinamiento, que era parte de la práctica socio-religiosa safaví⁴¹⁸ se convirtió en elemento obligatorio entre los bektashíes).

La cuestión de los matrimonios mixtos entre cristianos y musulmanes en los Balcanes, es un ejemplo más de sincretismo socio-cultural y que debería ser investigado

⁴¹⁵ En este sentido no es casual que el término “balcanización” se ha usado para describir los procesos de división de ciertas culturas en identidades separadas, que son, por lo general, mutuamente hostiles y no cooperan entre sí, tales como los ocurridos a finales del siglo XX, muchos con orígenes en movimientos nacionalistas.

⁴¹⁶ N. Gramatikova, *loc. cit.*

⁴¹⁷ [Dzhem], en turco *cem* (del árabe *yama’a*, reunión), también se utiliza para la reunión ritual de éste grupo, *cemevi* (lugar de reunión). Las celebraciones rituales de los alevíes no se efectúan en una mezquita, ya que el imán Alí fue asesinado en una de ellas. En diferencia de los prescritos coránicos, la fidelidad a Dios entre los kǎzǎlbashíes no se expresa con el ayuno durante el mes de Ramadán, o con las visitas de las mezquitas, sino a través de las buenas obras, apoyar al prójimo, negación de los placeres terrenales y del buscavidas; uno de los requisitos para alcanzar a Dios, es que el hombre se vence a sí mismo.

⁴¹⁸ Fr. De Jong, “Problems concerning the Origins of the Qizilbaş in Bulgaria: Remnants of the Safaviyya?” en: *La Shi’a Nell’Impero Ottomano*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1993, p. 212, según: L. Mikov, *Izkústvoto na jeterodñksnite...*, p. 22.

más a fondo. No podemos comentar cual fue la situación respecto al problema en la época del asentamiento de los kăzălbashies aquí. Lo que es seguro, es que indudablemente habría habido casos de contribución de tales matrimonios, de lo que aseveran los recuerdos fragmentarios en algunos pueblos. Sin embargo, según Gramatikova⁴¹⁹, se trata de casos aislados que no podemos considerar indicadores de un proceso ubicuo.

Si confiamos a los informes de los viajeros europeos, aún raramente, los matrimonios mixtos existían. Lo podemos ver confirmado en los escritos de un viajero diplomático, el conde francés D'Otriv, que viajó por el noreste de Bulgaria en 1785, y que, a pesar de la evidente exageración, nos proporciona datos en esta dirección. Pasando por pueblos habitados por musulmanes y cristianos en las región de Shumen (Shingali, actual Divdiádovo; Kiali⁴²⁰; Erubialar, actual Stanovets; Kushuflar, actual Tăkach), el último documenta con asombro *que ellos viven juntos, sin desdeñarse, se tratan con familiaridad, toman juntos vino y quebrantan los ayunos*⁴²¹. Los miembros del clero de las dos religiones en dichos pueblos trataban de manera igual de indulgente a los matrimonios mixtos:

*No son raras las ocasiones en que se ven, bajo el mismo techo, los turbantes y los iconos, el Corán y el Evangelio, uno sobre el otro*⁴²².

Basándose a esos dos informes, no podemos definir cuál fue la corriente a la que se inscribía la población de dichos pueblos, la ortodoxia o la heterodoxia⁴²³. Otra cosa es, si se trataba de gente que recientemente había aceptado el islam.

En un *defter* del año 1022 (21.II.1613-10.II.1614) de un *tekke* en Bulgaria ubicado cerca de la ciudad de Kaliakra⁴²⁴, que lleva el nombre del famoso santo kăzălbash *Sarı Saltık*, se observa que entre los responsables del agua potable y de los barriles, están inscritos dos cristianos: Georgi, hijo de Dimităr y Tarinka Vaso. Además,

⁴¹⁹ N. Gramatikova, *loc.cit.*

⁴²⁰ No encontrado.

⁴²¹ *Chúzhdi pătépisi za Balkánite: Frénski pătépisi za Balkánite XV-XVIII vék* („Narrativas extranjeras para los Balkanes; Narrativas francesas sobre los Balcanes, siglos XV-XVIII”), vol. 1, B. A. Tsvetkova (ed.), Sofia, Ed. “Nauka e Izkustvo”, 1975, p. 339, según: N. Gramatikova, “*Prevrătностите на vrémeto y problemăt s identichnostăt na aliánite v Bălgaria*”, *Op. cit.*, p. 267.

⁴²² B. A. Tsvetkova (ed.), *Chúzhdi pătépisi za Balkánite; Frénski pătépisi...*, p. 342. Respecto al informe, Gramatikova comenta: “Conociendo la psicología de la población turca y de esa de los alevies, no estimo que lo escrito del conde D'Otriv fuese una práctica común”, N. Gramatikova, “*Prevrătностите на vrémeto y problemăt s identichnostăt na aliánite v Bălgaria*”, *Op. cit.*, p. 267. Cabe anotar que Nevena Gramatikova (Nevin Gafilova) procede de la comunidad kăzălbash y su marido no, es decir, él es búlgaro cristiano.

⁴²³ En los tiempos modernos, en dichos pueblos no había kăzălbashies, pero eso no significa que no existían hasta el siglo XIX.

⁴²⁴ La ciudad de Kaliakra está situada en la costa búlgara del mar Negro.

uno de los derviches que moraba en el dicho tekke se apellida “Abdullah” („hijo de Allah”) ⁴²⁵, nombre considerado en la otomanística como seña inequívoca de una conversión reciente.

Según una de las leyendas que cuenta Evliya Chelebi respecto al lugar, aquí, en Kilgra (Kaliakra), en la cueva del dragón, Alí Muhtar (el rey de Dobrudzha que pasó al islam tras el milagro de *Saltık*) sepultó el séptimo ataúd de *Sarı Saltık* ⁴²⁶. “Desde entonces, el santo ahí se llamaba Kilgra Sultán, de “kilgra”, nombre latino que significaba dragón de siete cabezas. En los pueblos cristianos en general le llaman San Nicolás, le veneran mucho y bajo su patrocinio, los monjes cristianos recogen limosna” ⁴²⁷.

Visitando la misma ciudad en 1585, en sus notas de viaje François du Pavie dejó una imagen bastante significativa en cuanto el sincretismo observado y el fenómeno conciliador entre las diversas religiones:

Ahora, allí hay un monasterio donde aproximadamente habitan 200 derviches vestidos totalmente de blanco, que llevan zamarras en sus hombros y dan limosna a todos los que llegan allí, sean cristianos u otros. Nos han mostrado una tumba que veneraban mucho y nos dijeron que allí mismo esta enterrado el cuerpo de San Jorge. Al obligarnos a sentarnos alrededor de la tumba, nos sirvieron comida [...] contando miles de fantasías relativas a la santidad de su religión [...] especialmente los milagros que sucedieron en este lugar aislado. Creo que ellos creían y tomaban en serio todo lo que contaban ⁴²⁸.

Durante su visita en Kaliakra en el año 1817, cuando allí todavía funcionaba el santuario del mencionado santo kǎzǎlbash, el archimandrita Minas Pǎzhǎshkian califica

⁴²⁵ Ö. Lüfti Barkan, “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve zaviyeler”, en: *Vakıflar Dergisi* („Revista de las Fundaciones”), vol. 2, (1942), Estambul, Ed. Vakıflar Umum Müdürlüğü, pp. 348, 349, según: N. Gramatikova, “*Prevrǎnostite na vrémeto y problemăt s identichnosttǎ na aliǎnite v Bǎlgaria*”, *Op. cit.*, p. 271.

⁴²⁶ Según cuenta Sadık Yozbagalar (el imán de la mezquita “*Sarı Sadık*” en Diyarbakir), cuando se acercó su hora, *Sarı Saltık* dijo: “deseo que preparéis siete ataúdes. En uno de ellos estará mi cuerpo. Los que encontrareis vacíos habéis de enterar en las tierras de los infieles. [Luego], los turcos los tomaran de ahí.” (Ş. H. Akalin, *The traces of Sarı Saltık in...*, p., 36, nota 46.). Según el *Vilayetname* de Hadzhi Bektash, *Sarı Saltık* ordenó que preparasen siete cofres, porque siete reyes iban a pretender por las reliquias del santo. Así sucedió, pero cuando abrieron los cofres, “en cada uno había un *Sarı Saltık*”, B. Alexiev, *Folklórni prófili...*, p. 45.

⁴²⁷ P. Mutaftchiev, *Mnímoto...*, pp. 238, 239.

⁴²⁸ B. A. Tsvetkova, *Frénski pǎtepisi...*, p. 180.

ese lugar religioso como lugar santo de los musulmanes⁴²⁹. Más tarde Jirechek señala lo mismo en cuanto a otro tekke situado a 40 km de Kaliakra, en los alrededores de la actual aldea de Obrochishte (cerca de Balchik)⁴³⁰, pero llamando la atención sobre el hecho de que el sitio era visitado también por los cristianos, que iban allí para rendir homenaje a san Atanasio⁴³¹, que los kǎzǎlbashíes reconocían como “*Ak babá*” (el „padre blanco” del verano)⁴³².

Estos y otros datos, si se tomaran como verosímiles, pueden dar una base para suponer que algunos de los *tekkes*, durante un tiempo, siguieron absorbiendo a cristianos autóctonos, lo que muestra respectivamente el papel de los templos musulmanes heterodoxos en la propaganda pacífica del islam. En una de las más tempranas caracterizaciones de la población turca que confiesa el islam heterodoxo en Bulgaria, emanada de los círculos científicos del país, Karayovov (1903) subraya especialmente la buena convivencia y comprensión entre los búlgaros y la comunidad observada. Hasta el día de hoy a esta cuestión se alude constantemente en las publicaciones relativas a dicha problemática.

3.1. Los kǎzǎlbashíes de Bulgaria, musulmanes heterodoxos de habla turca.

*Vamos hacia el corazón, para ver lo que hay.
Ansiamos la comunicaciñn pura y sincera. Hoy el “dzhem”
está en el país del amor. Tenemos caminos que conducen a
Dios. Nuestro guía es Muhammad, Alí es nuestro maestro*⁴³³.

Para los seguidores de este grupo, Dios es inseparable del Alí eterno, que se encarna sucesivamente en Adán, Noe, Abraham, Moisés, Jesús, Muhammad y en los imanes y santos. También se encarna en el fundador de la dinastía Safaví, Ismail.

El nombre “kǎzǎlbash” (en grafía turca, *kızılbaş*) como minoría musulmana es muy poco conocido en Occidente y menos todavía cuando se pone en relación con el

⁴²⁹ *Armenski pǎpēpisi za Balkanite* („Narrativas armenias sobre los Balcanes”), ed. y trad del antiguo armenio: A. Ormandzhian, Sofía, BAN, 1984, p. 202, según: B. Alexiev, *Folklórni prófili...*, p. 58, nota 149.

⁴³⁰ Se trata del *tekke* cuyo patrono es el santo Akyazālā baba, el ya mencionado guía espiritual del padre de Demir baba.

⁴³¹ K. J. Jirechek, *Pǎtúvania...*, p. 897.

⁴³² La tradición popular cristiana en Bulgaria celebra a san Atanasio dos veces al año: “el san Atanasio del invierno” (el 18 de enero, que corresponde a san Atanasio el Grande (ss. III, IV) y “el san Atanasio del verano” (el 5 de julio, oficialmente, san Atanasio de Atos, s. X).

⁴³³ Parte de una canción religiosa (*nefes*), cantada por los kǎzǎlbashíes de Bulgaria de noreste.

culto a los santos, una tradición que surge entre los siglos XIV-XVI, y sigue funcionando en el contexto de la tradición cristiana local, como es el caso de Bulgaria.

Muy diversos fueron los caminos de la penetración islámica heterodoxa en las actuales tierras búlgaras. La colonización de turcomanos, que confesaban el islam heterodoxo en el territorio balcánico, como ya se ha señalado, fue una de las puertas que ha facilitó dicha entrada. A partir de siglo XIV los conflictos sociales y tribales en Anatolia supusieron el inicio de situaciones problemáticas para las autoridades otomanas. En los momentos de conflicto, las relaciones entre los mismos musulmanes encuentran su desahogo y expresión en la adhesión a diversos movimientos religiosos.

El carácter inestable de las tribus nómadas las convertía en una población no deseada por el imperio otomano, que decidió trasladarlas a los territorios balcánicos recién ocupados. La mayor parte de estos traslados de población tuvo lugar tras algún enfrentamiento de los diversos grupos religiosos heterodoxos contra el poder, como se ha detallado más arriba.

Por otra parte, la conquista otomana desde sus inicios fue acompañada de traslados de población con el fin de construir un soporte étnico y religioso⁴³⁴. Los cronistas otomanos informan de que los primeros traslados de turcos nómadas se hicieron hacia las zonas del mar Blanco, Macedonia y Tracia⁴³⁵.

Todo el siglo XVI estuvo marcado por numerosas migraciones forzadas de multitud de gentes procedentes de Anatolia que, hostiles al poder, se consideró que socavaban los fundamentos de la religión oficial, el sunnismo, con lo que acabaron desterrados a Rumelia. A causa de la amenaza que suponían el shah Ismail y sus tropas, en su intento de mantener el control político, el sultán otomano Bayaceto II destierra a la mayor parte de los sufíes de Teke y Hamid⁴³⁶ a Rumelia⁴³⁷.

⁴³⁴ S. Dimitrov, V. Zhechev, y V. Tonev (eds.), *История на Добруджа* („Historia de Dobrudzha”), Sofia, Ed. BAN, 1988, vol. 3, p. 31, según: N. Gramatikova, “*Islâmski neortodoxâlni techénia v bălgarskite zemî*”, *Op. cit.*, p. 199.

⁴³⁵ *Die altosmanische Chronik des Asikpasazade*, Fr. Giese (ed.), Leipzig, Ed. Harrassowitz, 1929; Lutfi Pasa, *Tarih-i Al-i Osman*, Estambul, Ed. Matbaa-i Amire, 1341/1922, p. 41, según: N. Gramatikova, *Ibidem*.

⁴³⁶ Los territorios de los valiatos (*vilayets*) Teke y Hamit estaban bajo la influencia de los califas de shah Ismail.

⁴³⁷ A. Refik, *Onaltinci Asirda Rafizilik ve Bektaşilik*, Estambul, Ed. Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1932), 1994 reedición por Mehmet Yaman, p. 24, según: N. Gramatikova, *Ibid.*, pp. 199-200. Según documentos publicados por el historiador ruso Petrov (P. I. Petrov, “[*Dánnâye iztchnikov o sâstâve voynskij kontingéntav Ismaila pervava*]”, „Datos de las fuentes sobre el componente de las tropas de Ismail el Primero”, en la revista *Народы Азии и Африки*, [*Narodây Aziî y Áfriki*] „Los pueblos de Asia y la África”, Moscú, Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR, (1964), Nº 3, pp. 76-81), precisamente sufíes nómadas (turcomanos chiíes), habitantes de la Asia Menor, componían las tropas del famoso shah, según: L. Mikov, *Izkústvoto na jeterodîksnite ...*, pp. 21, 22.

Los datos del párrafo VIII del *Kunaname* (de tur., “Libro de las ordenes”) de Solimán I, de los años treinta del siglo XVI, testifican que fue justamente en los Balcanes, incluyendo partes de Bulgaria (el Deliorman, la ciudad de Haskovo, la montaña de los Ródopes) y Macedonia, donde los kăzâlbashîes fueron deportados⁴³⁸. Como medida de seguridad, las autoridades intentaban mezclar a las gentes exiliadas con la restante población musulmana, suprimiendo su identidad religiosa por medio de imanes, especialmente nombrados para poner en marcha la sunización de esa población exiliada.

Testimonios de los exiliados a tierras búlgaras se encuentra en el detallado registro de los waqf⁴³⁹ dedicados a la ciudad santa de los musulmanes, Medina, entre el 19 y 28 de febrero de 1558. Este registro describe a los *rayas* sin residencia permanente, *yuruk*⁴⁴⁰ y proscritos en las *nahîas*⁴⁴¹ de *Hasköy-i Uzunca ova*, *Zağra-i Eskihisar*, *Mahmud paşa-i Hasköy*, *Akça Kızanlık*, *Niğboli*, *Tırnovi*, *Hezargrad*, *Chernovi*, y *Lofça*. En este registro, los desterrados son calificados como *Surgunan-i acem*, es decir, „exiliados en esta parte del imperio”⁴⁴².

Se estima que los kăzâlbashîes, en realidad, procedían de tribus nómadas turcomanas, que habitaban la ya mencionada región de Jurasán, y que se islamizaron al tiempo que recibían la influencia de la cultura persa. Bajo la amenaza mogola, gran parte de estas tribus, emigraron en siglo XIII hacia el Oeste acabando por llegar a

⁴³⁸ “*Kanunname na sandzhaka Silistra ot vrémeto na sultán Siuleyman (1520-1566)*”, en: *Турски извори за историята на правото в българските земи* [*Turski izvori za istoriata na právoto v bălgarskite zemi*] („Fuentes turcas sobre la historia del derecho en Bulharia”), vol. 1, ed.: G. D. Gălăbov, B. A. Tsvetkova, traduc.: D. Shalev, Sofia, Ed. BAN, 1961, p. 263, según. L. Mikov, *Ibíd.*, p. 23.

⁴³⁹ En grafía turca *vakıf*, que son bienes habices o bienes muebles que aportan ingresos y fueron legados con fines religiosos, es una donación religiosa inalienable en el islam, respectivamente en el Imperio otomano.

⁴⁴⁰ “Yoruk”, o “yuruk”, en turco *yürü* (*yürümek* en inf., „caminar”, „aquellos que caminan”), los yuruk son una tribu turco-nómada que se traslada desde Anatolia en Rumelia; en los Balcanes, después del establecimiento del imperio otomano. Se dedicaban a la ganadería, fundaban asentamientos apartados de la población local. En tiempos otomanos, fueron organizados como un cuerpo auxiliar militar. Aún hoy en día aparecen registrados separadamente del resto de la población en los censos de la República de Macedonia, cuyo establecimiento en el país se remonta antes del año 1360, cuando gran número de pastores nómadas yuruk procedentes de la región de Konya, se trasladan aquí.

⁴⁴¹ Nahia, (o najia), de turco *nahiye*, en el imperio otomano, unidad administrativa más pequeña que *caaza* y más grande que municipio o, municipio que representa un conjunto de más de 15 pueblos.

⁴⁴² E. R. Radushev, “Османската гранична периферия (серхад) в Никополския вилает през първата половина на XVI век” [*Osmánska graníchna periféria (serjád) v Nikópolskia vilaét préz pŕvata polovína na XVI vék*] („La periferia otomana fronteriza en el valiato de Nicópolis en el s XVI”), en: *Българския шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век/The Bulgarian Sixteenth Century. Papers of Bulgarian history and culture in the Sixteenth century*, B. Jristova (ed.), Bălgarska arjeografska komisija, Ed. de la Biblioteca Nacional “Sv. Sv. Kiril y Metodiy”, Sofia, 1996, pp. 191-192.

constituir la base social del reino Safaví instituido a finales de siglo XV, en el que la *chi`a* fue la religión oficial.

Los *kāzālbashíes* adoptaron esta religión en tiempos del jeque Haydar, cabeza de la orden militar y espiritual *safaví* (1469-1488) y padre de shah Ismail I (Hatai) quien extendió la dinastía *Safaví* a todo Irán (1501)⁴⁴³. A ello se debe que los alevíes en las zonas fronterizas del imperio otomano con Irán, se comportaran siempre como elementos rebeldes. Después de las guerras del sultán contra el jeque safaví, muchos alevíes fueron desterrados al noreste de Bulgaria, el *Deliorman* (de turco, „Bosque salvaje“). Estos practicaban el culto a Demir babá, basado en creencias que ya existían en la zona. Cabe decir que, el lugar de culto donde se ubica su monasterio (s. XIV, XVI d. C.), fue antiguo santuario de los tracios (s. IV a. C.) y centro urbano de gran importancia política. Derviches errantes que pertenecían a grupos heterodoxos se habían instalado antes en bosques y diversos lugares abandonados, divulgando sus doctrinas y fundando monasterios con carácter de centro religioso de una orden de derviches, o rama de las mismas, llamados “tekke” y “zaviya”⁴⁴⁴.

El término “*kāzālbash*”, significa „el que tiene la cabeza roja“, denominación que alude a las doce tiras rojas que los *kāzālbashíes* llevaban en los turbantes, durante las batallas en honor de los doce imanes⁴⁴⁵. A comienzos del siglo XVI, cuando los otomanos entraron en guerra con el jeque Ismail, le dieron un sentido peyorativo al término *kāzālbash*, que pasó a significar herético o rebelde y, finalmente, se convirtió en denominación genérica para los curdos (kurdos)⁴⁴⁶.

⁴⁴³ Vease: E. Denison Ross, “The Early Years of Shah Ismail”il: Founder of the Safavi Dynasty”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, XXVIII, April, (1986), Londres, Ed. Cambridge University Press, pp. 249-340.

⁴⁴⁴ Ahora los grandes bosques del “Bosque salvaje” han desaparecido; fueron cortados a principios del siglo XX, sobre todo a finales de los años 20. Los últimos bandoleros clásicos Sabri Pehlivan y el Fane, murieron a finales de los años 30, en los años 60 finalmente fue liquidada y la aridez que determinaba el abandono del sitio.

⁴⁴⁵ En las luchas entre el imperio otomano y los safavíes(s XVI), las tribus nómadas turcomanas se pusieron de parte safaví y vestían las doce tiras rojas en memoria de los doce imanes fallecidos. La introducción del uso de este turbante fue el resultado de la aparición divina que tuvo el propio jeque Haydar; véase: J. S. Trimingham, *Суфийские ордены...*, pp. 88, 226. Según De Jong, la costumbre se afirmó en honor de los partidarios de Alí, que llevaban vendas manchadas de sangre, en la batalla de Siffin (657), Fr. De Jong, *Problems...*, p. 203, según: L. Mikov, *Izkuštvoto na jeterodñksnite ...*, p. 17.

⁴⁴⁶ I. Mélikoff, *Le problème kizilbash...*, pp. 49-50; Y. Pееv, *Ислямът...*, p. 178. En el siglo XIX, los *kāzālbashíes* de Turquía toman el nombre *aleví*, con el sentido de “descendiente” o “seguidor de Alí”. Así mismo interpretan que tanto el jeque Haydar como su hijo el shah Ismail son emanaciones de Alí, véase: O. F. Akimushkin, *Haydariya...*, p. 264, según: L. Mikov, *Ibid.*, p. 18. Hoy día el termino *aleví* en Turquía posee un significado peyorativo semejante al de *kāzālbash*. En Bulgaria, los *kāzālbashíes* son conocidos con el nombre de *aliáni* (en los últimos años aleví) nombre que prefieren al de *kāzālbash*, por las connotaciones negativas del último, y porque el de “aliáni” o “aleví” los remonta a los partidarios y seguidores de *Hazret* Alí.

El grupo de musulmanes heterodoxos llamado *kāzālbash* cuya mayor parte habita en la región del noreste de Bulgaria⁴⁴⁷ son los seguidores de la doctrina islámica en su interpretación *chií*, peculiar y popular. Aún más, ellos mismos se consideran los musulmanes “más verdaderos”, forman parte de la *chi`a-batiní* que establece el importante vínculo entre Dios, Muhammad y Alí, en el que, el último es la personificación de la divinidad.

La divinidad omnipresente, que para los alevíes se concentra en Alí, “llena toda la naturaleza”:

*Şu dünya yedi kere doldu boşaldı,
Dolduran Muhammet,
Boşaltan Alidir.*

„Este mundo siete veces se llenó y vació,
Él que lo llena es Muhammad,
Él que lo vacía, es Alí”⁴⁴⁸.

Según su doctrina, los restos de Alí se hallan dispersos por todo el mundo, pero se encarnará en el Mahdi, imán oculto, que aparecerá el Día del Juicio Final. “Alí, que gobierna el mundo y Muhammad, que tiene un papel especial como ejecutor de las órdenes de Dios y su representante en la tierra, han pasado en un estado invisible, en secreto (*sır*)”⁴⁴⁹.

A Alí se le considera así mismo *walí*, apoderado del Dios, mientras que Muhammad es únicamente un mensajero, un enviado. Entre este grupo de musulmanes heterodoxos, como en otros grupos de la rama *chií*, Alí está considerado no sólo como la cabeza de su confesión, sino que es además un líder social e ideal. Aparece igualmente como un hombre sabio, conocedor de otras tradiciones, incluida la mazdeista y las religiones de los antiguos indoeuropeos, mientras que Muhammad es considerado en menor rango por ser un hombre inculto, (pese a que teológicamente, según los sunníes, está tesis cobra otras dimensiones que por el contrario, elevan a Muhammad sobre Alí).

⁴⁴⁷ Los demás partes: en los Ródopes del este y la ciudad Kazanlāk (Bulgaria central). Sobre los *kāzālbashes* del noreste del país, véase, V. Spasova Ilieva, *Los kāzālbashes y el culto a los santos en Bulgaria*, loc. cit.

⁴⁴⁸ S. Biserova, „Етнографски материали за село Бисерци” [Etnogrāfski materiāli za sélo Bisertsī] („Informes etnográficos de pueblo Bisertsī”), en: Iv. Georgieva (ed.), *Българските алиани: Сборник етнографски материали* [Bālgarskite aliāni: Sbórnik s etnogrāfski materiāli] („Los alevies de Bulgaria: Colección de materiales etnográficos”), Sofia, Ed. universitaria “St. Kliment Ojridski”, Museo histórico de Ispereh, 1991, p. 80.

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

La inclinación mística en la chi'á se desarrolló ya durante la batalla dramática para imponer el derecho de Alí, quien logró ser el cuarto califa, pero sin tener el completo reconocimiento de la comunidad musulmana, y pronto fue asesinado. Dicho fracaso y el destino trágico de su segundo hijo con Fátima, Husein, que también encontró la muerte a manos de un musulmán, afirmaron la escisión entre los seguidores de Muhammad, profundizaron las inquietudes espirituales y, convirtieron a Alí y sus seguidores en guías espirituales, elegidos por la gracia divina. En su papel de pilares relevantes entre el hombre y Dios, dotados de santidad, ellos son los que hacen posible el acceso al conocimiento del significado oculto en el Corán. Pero las dos misiones, de desvelar el sentido exotérico y lo esotérico, se comparten entre Muhammad y Alí, de modo que la misión del imán siempre goza de importancia mayor, porque “él está presente (visible o invisible) en todos los tiempos”, mientras la aparición de los profetas es periódica.

Con el paso del tiempo, la extensión de las doctrinas del alevismo, que surgió al principio como amor por Alí, entre las diversos grupos étnicos evoluciona como un grupo de oposición popular contra los distintos gobernantes y, ha producido muchas divisiones internas, que reciben nombres diversos y tienen poca relación entre sí⁴⁵⁰.

En cuanto a Bulgaria, en la investigación llevada a cabo entre los kǎzǎlbashíes del Ludogorie (Deliorman) (1985), Mélikoff anota entre 90 000 y 100 000 oficialmente declarados⁴⁵¹. En los censos de Bulgaria, en 1992, se contabilizan 83 537 musulmanes chiíes, la mayoría kǎzǎlbashíes, cuya cifra, en 2001 queda reducida a 53 021⁴⁵². Sin embargo, como afirma Gramatikova, en la vida cotidiana y en los contactos con los otros grupos, casi nunca son identificados con los chiíes⁴⁵³.

En el estudio de De Jong, localizado en las regiones del Ludogorie y la Dobrudhza (1981-1983), se llega a la conclusión de que la comunidad de musulmanes heterodoxos está compuesta por diversos grupos: 1) bektashí, seguidores de la corriente

⁴⁵⁰ Aparte de *aleví* y *kǎzǎlbash* (Turquía, Bulgaria), también *karakoyonlu* („carneros negros“) en Azerbaijan, por el nombre de la dinastía que gobernó desde finales de siglo XIV hasta la mitad de siglo XVI; entre los kurdos *abd-al-beyli*, y también como *ahl al-hak* („gente de la verdad“), nombre que se dan a sí mismos.

⁴⁵¹ I. Mélikoff, „La communauté Kizilbaş du Deliorman en Bulgarie“, en: *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, A. Popovic, G. Veinstein (eds.), Estambul, Isis, 1995, p. 401; I. Mélikoff, „L'ordre des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach: survol du problème“, en: *Bektachiyya...*, p. 7.

⁴⁵² L. Mikov, *loc. cit.*

⁴⁵³ N. Gramatikova, „Zhivñtāt na predstavitelite na miusiulmánskite sékti prez prizmata na tiájната religiózna doktrina“ /The life of the members of the Muslim Sects from the Point View of Their Religious Doctrines, en: *Bǎlgarski folklór*, vol. 3, Sofia, Ed. BAN, (1993), pp. 69- 79.

cheleby (o *sofyan*); 2) bektashí del grupo *babaguiian* (бабагян) adeptos de *Balım* sultán; 3) babái- seguidores de Otman Baba; 4) babái- seguidores de Demir Baba. En Gerlovo (Bulgaria centro-este), el autor registra otra categoría identificada como *kāzālbashíes*, pero con una organización diferente⁴⁵⁴. Según el mismo, entre los babaíes y los bektashíes en los Ródopes del este, habitan los *mūsāhibler* (literalmente, „fraternizados“) Esos últimos aceptaron por guía espiritual el así llamado sultán Mehmed que fue enterrado en el cementerio de Krumovgrad⁴⁵⁵.

Por su parte, Mikov⁴⁵⁶ categoriza a los *kāzālbashíes* en Bulgaria en dos grupos principales. Los primeros confiesan el bektashismo pero no se consideran bektashíes, son llamados *charshambala* (*çarşambalı*, „los del miércoles“, de turco “*çarşamba*”, „miércoles“) y se localizan en la región de Kubrat⁴⁵⁷. Al otro grupo se adscriben los que confiesan el babaísmo (o el “baba-islam”), categóricamente se distinguen de los bektashíes, y aún se pueden encontrar en el territorio de Bulgaria⁴⁵⁸. Como tales se identifican los habitantes de la aldea Mădrevo, una parte de ellos en los pueblos de: Sevár, Preslávtsi, Óstrovo, Bradvári, Cherník y Vódno en la parte nororiental del país, que también se conocen como *pazarteli* („los del lunes“, de turco “*pazartesi*”, „lunes“). Sus antepasados, indudablemente estuvieron relacionados con la corriente social y política de los *babaíes* (1239-40) en Asia Menor, que más tarde se transforma en una corriente religiosa.

Existe un tercer grupo, que históricamente se remonta a los *bedredinos*, pero con el tiempo aceptó a ser llamado “*kāzālbash*”, y que actualmente habita la región de Kazanlāk.

Los babaíes del pueblo de Sevár todavía mantienen relación con la orden safaví. Como sede central, estos babaíes consideran el centro espiritual del tekke en Erdebil (Azerbaijan de Este), que es también el lugar del nacimiento del fundador de la dinastía safaví, el jeque Safiadyñ. Para cumplir legítimamente sus funciones, los guías espirituales han de pedir confirmación al lugar mencionado.

Pese a los muchos momentos en común en las oraciones de bektashíes y babaíes, llama la atención que en todas las plegarias de los babaíes, encontramos a Sultán

⁴⁵⁴ Fr. De Jong, *Problems...*, pp. 203-205.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 206. Krumovgrad es una ciudad en la provincia de Kārdzhali, Bulgaria del sur.

⁴⁵⁶ L. Mikov, *Izkústvoto na jeterodóksnité...*, p. 19.

⁴⁵⁷ La ciudad de Kubrat (ant. nom. turco *Balıpnar*, *Balı Bunlar*,) se sitúa en el Ludogorie.

⁴⁵⁸ Ese grupo es sustancialmente más grande y se encuentra tanto en Bulgaria del noreste como en los Ródopes del este.

Şücaeddin [Shudzhaeddin]⁴⁵⁹, Otman baba, Akyazāla baba y Demir baba. En las oraciones de los babaies de la región de Silistra también figura y Musa baba, quien se considera como “gözçü” (observador) de esa región. Estos santos son considerados „polos del universo y el tiempo” (*qutb*).

El mesianismo y el mahdismo son las bases principales de las ideas que constituyen la cosmología de los babaies. La idea mesiánica no es originaria en el islam, estas creencias penetran en el mundo islámico del Este a través del Irán sasánida y las antiguas religiones como el zoroastrismo, maniqueísmo, y el mazdeísmo. En general, la idea mesiánica se convierte en uno de los puntos de apoyo del islam chií en todas sus ramas. Por lo tanto, en las acciones de las masas (XIV-XVI) bajo la cobertura de la chi'a, estuvieron presentes todos los elementos típicos para intentar conseguir programas sociales más justos. Entre las fuentes que incrementaron el programa de esta ideología están las ideas sociales de los mazdaies (ss.V-VI), las esperanzas chiies del “festín” del imán Mahdi, relacionadas con el establecimiento del reino de la justicia y la igualdad; la condena ascética sufi de la riqueza y la opulencia, incluyendo el culto a la pobreza. Pues la forma sincrética de las creencias de los babaies no se basa en una ideología superior, sino que se desarrolla por si misma encontrando apoyo en elementos místicos y en supersticiones. Las principales creencias de la doctrina del babaísmo se pueden reducir a tres puntos: *hulul* que indica la encarnación de Dios en el hombre; *tenasüh*, „metempsicosis” o renacimiento del alma bajo otra forma; y *don desistirme*, “metamorfosis” o paso del alma de una forma a otra, todavía en vida.

Fuente valiosa en cuanto a la autoidentificación de los partidarios de esta rama del islam heterodoxo, es el texto de una canción religiosa *Babai gulleri* („Las rosas de los babaies”) compuesta por un derviche de nombre Mumin⁴⁶⁰ recogida entre los babaies del Deliorman:

Biz Huseyin mevaliyiz
Ask ehlinin imaniyiz
Dertlilerin dermaniyiz

⁴⁵⁹ Según algunos detrás del Sultán Şücaeddin se escondía la personalidad de Baba Ilias Jorosani. Según la tradición oral, “Otman baba fue el compañero de Şücaeddin Veli” (wali), quien tiene *türbe* y *tekke* en el pueblo de Arslanbeyli, distrito de Eskişehir (Turquía). En el *Vilayetname* de Otman Baba, Şücaeddin Veli, también es llamado “*Shefkullu Bey*”, véase: C. Kökel, “Sari Saltuk and the Alevi, Bektashi culture in the Balkans”, ponencia presentada en: *The Balkans-languages, history, cultures: International symposium 13-15 April, 2007*, “St Cyril and Methodius” Universidad of Veliko Târnovo (Bulgaria), <http://www.uni-vt.bg>, pp. 11-15.

⁴⁶⁰ El texto es recogido por Nevena Gramatikova, véase N. Gramatikova, *Islâmski neortodoxâlni...*, pp. 269-270, la traducción de la canción al español es mía.

Biz Babai kullariyiz
Biz Babai gullariyiz.
Asiklara uman ola
Dertilere derman ola
Muhibbi hanedan
Biz Babai kullariyiz
Biz Babai gullariyiz.
Askilidir bular necat
Nus ederler abu hayat
Ikrarinda eden sebat
Biz Babai kullariyiz
Biz Babai gullariyiz.
Irfan bajinin bulbulu
Murfaza Ali''min kulu
Sah askins ver bir dolu
Biz Babai kullariyiz
Biz Babai gullariyiz.
Dervish Mu'min kemter kulu
Minkir olan olmaz veli
Bazan veliq bazen deli
Biz Babai kullariyiz
Biz Babai gullariyiz.

„Somos de los que se asocian a Husein
 Somos la fe de la gente del amor
 Somos el remedio para los que sufren
 Somos siervos de los babaies
 Somos las rosas de los babaies.
 Que haya fe para los enamorados
 Que haya cura para los que sufren
 Que haya amigos de la Familia del Profeta
 Somos siervos de los babaies
 Somos las rosas de los babaies.
 Intercalados del amor encontramos la salvación
 Tomamos de las aguas vivas
 Somos constantes en confesarlo
 Somos siervos de los babaies
 Somos las rosas de los babaies.
 Somos el ruiñeñor en la viña de la sabiduría
 Somos siervos de Murtaza Alí
 Dame un vaso lleno, por el amor del Sheij Alí
 Somos siervos de los babaies
 Somos las rosas de los babaies.
 El derviche Mumin, esclavo humilde.
 El que niega (el que es ateo) no puede llegar a ser santo.
 A veces santos, a veces locos,
 Somos siervos de los babaies
 Somos las rosas de los babaies“.

Durante largo tiempo la sede principal de la rama de los babaíes fue el *tekke* del Sultán Shudzhaeddin (*Şücaeddin*) en Turquía. En Bulgaria como centros principales de los babaíes funcionan los *tekkes* de Otman baba, Akyazāla baba, el de Demir baba y este de Musa baba, cuyos guías religiosos fueron iniciados por el jeque del *tekke* “Otman baba”, con la autorización (*idcazet*, „bendición”) del mencionado *tekke* en Eski Shehir, ese de sultán Shudzhaeddin. Hadzhi Bektash también entra en el panteón de los santos venerados por los babaíes, pero probablemente eso sucede más tarde. Sin embargo, los kǎzǎlbashíes-babaíes aseguran que el bektashismo es la rama que se ha separado de los babaíes.

En la iniciación de los últimos, cuando durante la ceremonia preguntan al nuevo miembro que entra en el camino, “¿Cuál es tu doctrina (escuela)?”, este debe responder:

*Bism-i Sah Allah Allah,
Sah-i Medam kuluyam,
Al-i abba Nesliyam,
Imam caferi Sadik Mezhebindenim,
Guruhi Naciyem, ruhum Babayiyem,
Rehperim Muhammet,
Mürşidim Ali"dir.
Pir Cemali Muhammet kemal kadir
Hasan Huseyin Ali Bulent"esalavat*⁴⁶¹.

„En el nombre del Shah y de Dios,
Soy siervo del noble y el valiente Shah [uno de los nombres de Alí],
Soy de la estirpe del Profeta, Alí, Fátima,
Pertenezco a la doctrina del imán Yafar as -Sadiq,
Yo soy de la comunidad de los liberados y los salvados,
En mi alma y espíritu soy babaí,
El que me ha mostrado el camino es Muhammad,
Mi guía es Alí.
Para la belleza de Muhammad, para la madurez y la perfección de Hasan,
Husein, Alí, alabanza.”

En las creencias de los informantes de este grupo se perciben rasgos muy característicos de hurufismo, abdalismo y batinismo.

Según el jefe religioso del pueblo de Chernik⁴⁶², la Sharia es como el viento, separa el grano de la paja, la *tarika* es el fuego que cuece lo que está crudo. La *marifa* (el conocimiento) es el agua que sacia a los sedientos, y la *hakikat* (la verdad) es el barro, que no se altera por nada. La *tarika* es la puerta hacia la justicia y la integridad.

⁴⁶¹ Estas frases deben conocerlas de memoria todos los iniciados, se han recogido entre los musulmanes de la comunidad de la región del Deliorman; véase Gramatikova, *Ibid*, pp. 271-272.

⁴⁶² En el pueblo habitan sobre todo kǎzǎlbashíes, NE de Bulgaria.

Para los habitantes del pueblo, Muhammad es la Sharia, él exterioriza la naturaleza material, Alí es la *tarika*. Él es la personificación de la naturaleza espiritual, pero esa naturaleza es un misterio, es oculta (*batini*).

El conocimiento secreto de Alí está en la naturaleza (el universo), las cosas ocultas en el universo están bajo los mandatos de Alí. Según la creencia de los babaíes tal como la transmite el citado jefe religioso, *el corazón del creyente es la casa de Dios* (“*Mumunin kalb evi-Beytullahtır*”)⁴⁶³, *si lo sabes y crees en eso no es necesario que busques a Dios en La Meca y Medina. El hombre contiene todas las cosas. No se puede reprochar ni una partícula del hombre*⁴⁶⁴.

Los investigadores del alevismo en Anatolia remarcan que los babaíes en las tierras búlgaras tienen numerosos puntos de contacto con algunos *ocaks*⁴⁶⁵ de alevíes en Anatolia, por ejemplo con los del pueblo de Hasan dede, cerca de Ankara, y los de la región de Tunceli (Dersim).

Algunos investigadores llegan a la conclusión de que la línea de separación entre los grupos heterodoxos es más bien social, considerando a los *kāzālbashíes* los “*bektashíes aldeanos*”⁴⁶⁶ que “*se permanecieron fundamentalmente incultos*”⁴⁶⁷. En conclusión, podemos decir que la relación *kāzālbashi-bektashi* es sumamente compleja y escapa del interés de este trabajo, que está enfocado más bien a aquello que une a todos estos grupos (sobre todo en Bulgaria), bajo la denominación más genérica de „islam heterodoxo“.

⁴⁶³ N. Gramatikova, *Islíámski neortodoxálni...*, p. 272.

⁴⁶⁴ En 1994, los *kāzālbashíes* de ese pueblo Chernik construyeron un *turbe* en el que depositaron los restos de una mujer, Pati Salih (1907-1970), y de dos hombres, Hasham e Ibriam. Los tres, *kāzālbashíes* locales, eran ya venerados en vida por su carácter milagroso. Dicho *turbe* está situado en el patio de la mezquita del pueblo. Es interesante señalar que dentro de este *turbe* se encuentran las fotografías de los tres fallecidos, incrustados en sus lápidas funerarias. Además, Pati es representada de cuerpo entero en una fotografía muy ampliada y pegada sobre cartón (fig. N°6). La fotografía está rodeada de textos en árabe, turco otomano y turco moderno, entre los que se intercalan motivos florales. En la parte izquierda superior de la cabeza de Pati se ve pintada la media luna con una estrella. Una de las inscripciones en la parte superior de la reproducción dice: “Allah es uno, Muhammad, Alí”. Antes de edificar esta tumba, cuando el sepulcro de Pati se encontraba en el patio de la mezquita, la fotografía estaba colocada en una cámara a la entrada, lo que no deja de ser inusual. Era venerada por todo el pueblo. Andaba descalza, no se cubría la cabeza, era coja y no podía hablar, solo decía pan. Vivió de la caridad y nunca se casó. En un tiempo se la consideró demente, pero luego se transformó en la guardiana del pueblo, pues tenía la capacidad de intuir si alguien sanaría de su enfermedad o moriría. De Hasham, se sabe que leía los pensamientos y tenía poder de bilocación, al igual que el otro patrono del *turbe*, Ibriam.

⁴⁶⁵ *Ocak* [odzhak], de turco, 1) hogar, 2) los cuarteles de los jenízaros en la capital. Los cuarteles se consideraban como el hogar (fuego) encendido por el sultán, en torno al cual están todos los jenízaros. De allí, “*ocak*” se hizo sinónimo al corpus de los jenízaros, en el caso, el corpus de una orden musulmana.

⁴⁶⁶ Véase: I. Mélikoff, *Le problème kizilbash...*, p. 53, según: L. Mikov *Izkústvoto na jeterodóksnite...*, p. 19.

⁴⁶⁷ I. Mélikoff, *Uyur idik uyardilar: Alevilik- Bektaşilik Araştırmaları*, Estambul, Ed. Demos, 1993, p. 33, según: L. Mikov, *Ibidem*.

Aunque siguen al Profeta y a Alí, los kǎzǎlbashíes se manifiestan más cercanos a este último a quien consideran superior. Por lo tanto, en la literatura científica ha ganado fuerza la constatación de que los alevíes de Bulgaria no respetan a Muhammad porque son seguidores de Alí, conclusiones, frecuentemente basadas únicamente en el ceremonial kǎzǎlbash, sin que se tenga el conocimiento profundo en cuanto a su sentido ritual.

Sin embargo, los mismos alevíes en sus canciones religiosas continuamente recalcan la “conexión inseparable” que tienen con Muhammad y Alí (*Nosotros somos de esos que dicen: Hak [„dios”] -Muhammad-Alí*⁴⁶⁸), lo que viene a ilustrar una de las creencias fundamentales de su doctrina religiosa, el *Téslis*, especie de concepto trinitario que supone la unión indivisible entre Alá (Dios), Muhammad y Alí⁴⁶⁹. También en sus oraciones, permanentemente son presentes las frase: *Ya, Allah, Ya, Muhammad, Ya, Alí*, o, *Hak-Muhammed-Alí aşkına* („Por el amor de Dios, Muhammad, Alí”), expresiones, que ilustran el fundamento del alevismo en general, incluyendo el bekashismo:

*Allah existe, Él es único, Muhammad es su enviado y profeta, y Alí es el guía que debe heredar a Muhammad en la senda religiosa*⁴⁷⁰.

En esta línea, en el bektashismo, los órganos del cuerpo humano simbólicamente representan ciertas exigencias de la doctrina religiosa. Estas exigencias están construidas en la base de la creencia en Allah, Muhammad y Alí.

Cuando preguntan a un aleví-bektashí: “¿Qué hay en tu oreja?”, él tiene que responder: *Bank-i Muhammad*⁴⁷¹. A la pregunta: “¿Qué simboliza tu boca?”, ese debe responder: *Iman-i şehadet*⁴⁷² („mi fe absoluta”). A la otra pregunta: “¿Qué significa tu nariz?”, se responde: *Buy-i cennet (rayiha-yi cennet)* („aroma, sabor del paraíso”) Según

⁴⁶⁸ N. Gramatikova, “*Prevrǎnostite na vrémeto y problemǎt s identichnostǎ na aliǎnite v Bǎlgaria*”, *Op. cit.*, p. 275.

⁴⁶⁹ Estas creencias a las que hay que sumar la verdadera devoción por la familia del profeta, pero especialmente por la línea de Alí y Fátima (*Elh-i Beyt*), se infiltraron, por influencia de la chi’a, en los Balcanes.

⁴⁷⁰ N. Gramatikova, *Ibidem*. En este sentido, a parte de las numerosas inscripciones: “Allah, Muhammad, Alí” que se encuentran en el turbe de Demir baba, hay otra más, datada en la segunda mitad del siglo XVIII, que dice: “¡No hay grandeza, no hay fuerza, no hay poder, no hay gloria, excepto (con la ayuda) de Dios, el Todopoderoso y el Grande!” (figs. N° 122 a), c)). Sobre las inscripciones de “Allah, Muhammad, Alí” véase VI. Spasova Ilieva, *Los kizilbashs y el culto a los santos en Bulgaria*, DEA.

⁴⁷¹ Estas palabras representan la misión profética de Muhammad, la llamada por la creencia solamente en el Dios único y por una unidad religiosa. Han de subrayar la fe categórica en el mesianismo de Muhammad, N. Gramatikova, *Ibidem*.

⁴⁷² Detrás de la respuesta se esconde la exigencia de la confirmación en su fe, es decir, pronunciar la fórmula de la creencia en un Dios único y en que Muhammad es el enviado suyo, *Ibidem*.

esta expresión, la persona que ha abrazado la fe en “Allah, Muhammad y Alí” y se ha comprometido con un guía concreto (pir), irá al paraíso. Según la doctrina, el guía (*onder*) en el paraíso es Alí (*Muhammed ilim şehridir, Ali kapısıdır*, „Muhammad es la ciudad del conocimiento espiritual, Alí es la puerta“), él es también *saki-i kevser*, „el que reparte el agua del pozo en el paraíso“. No obstante, el paraíso se puede alcanzar sólo a través de la perfección espiritual, mediante el conocimiento de uno mismo⁴⁷³.

Se evidencia que en esa doctrina Muhammad está presente como el principio (*evveli Muhammed*), el fundador del camino religioso. Alí es el último punto, el final (*ahiri Ali*), es la manifestación de la perfección que debe ser aspirada por el creyente. Un *nefes* del poeta *kāzālbash* Pir Sultán Abdal maravillosamente lo ilustra:

*Pir Sultanım eydir Muhammet Ali,
Erenler kurdu erkani yolu,
Evveli Muhammed ahiri Ali.
Biz Muhammet Ali deyenlerdeniz*⁴⁷⁴.

„Yo, Pir Sultán, he dicho Muhammad Alí,
Los iniciados constituyeron las reglas y el camino,
El principio es Muhammad, el final, Alí.
Nosotros somos de estos, que dicen Muhammad Alí“.

Muchos alevíes perciben una unidad mística entre Alí y el Profeta Muhammad, como las dos caras de la misma moneda o las dos mitades de una manzana:

*Ali Muhammed'dir, Muhammed Ali,
Gördüm bir elmadır, elhamdü-lillâh.*

„Alí es Muhammad, Muhammad es Alí,
Veó una manzana, toda alabanza es para Allah“⁴⁷⁵.

Debido a la diversidad que a los ojos de los Otros presentaban los *kāzālbashíes* de Bulgaria, estos son descritos por los viajeros como *chiíes*⁴⁷⁶; *estas extrañas gentes de la verdad*⁴⁷⁷ concebían a Alí como Dios, con la idea de que el libro verdadero que Él había mandado al Profeta, fue quemado y, en su lugar, Abu Bakr y Osmán impusieron

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 276.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

⁴⁷⁵ Lo dicho se corresponde más bien para los alevíes en Turquía.

⁴⁷⁶ Véase: P. Rycout, *Segáshnoto...*, p. 125.

⁴⁷⁷ Según se denominan a sí mismos.

una nueva redacción⁴⁷⁸. Algunos autores señalan que los alevíes, en su intención de convencer a los demás de la divinidad de Alí, quemaban el Corán cuando lo encontraban. En sus rituales, emplean libros cuyo contenido es sólo conocido por los iniciados. *Buyruk* (que significa „adepto“) es el nombre de la colección de libros espirituales que constituyen la base del sistema de valores aleví. Incluyen una amplia gama de historias y poemas entre los que se encuentra la historia de Hadzhi Bektash, versículos coránicos, los dichos del imán Alí, Jafar as Sadiq y del resto de los doce imanes, así como refranes y canciones escritas por Yunus Emre, Pir Abdal Musa, Pir Sultan Abdal y Shah Ismail. Los partidarios de Alí en los Balcanes, sean identificados como *kāzālbashi* o *bektashi*, pertenecen a las manifestaciones del islam popular turco⁴⁷⁹.

A menudo, la presencia de elementos cristianos en sus rituales religiosos y el signo de la cruz, como también los elementos zoroástras en su cultura tradicional, se han interpretado por algunos estudiosos como indicadores de criptocristianismo. Así pues, en un estudio de la región alrededor de Sivas, Dersim y Tokat, el orientalista Gordlevskiy sostiene la tesis que los *kāzālbashi* se habían unido con las sectas armenias⁴⁸⁰. Los armenios, informadores de Gordlevskiy que convivían con el grupo *kāzālbash* y conocían bien la vida y la psicología de la comunidad, estaban convencidos de que éstos eran cristianos armenios convertidos a la fuerza y los denominaban “cristianos ocultos”. En cuanto a los *kāzālbashíes* de la Asia Menor, el mismo autor declara:

En general, éstos se asemejan más bien a los cristianos. De manera sincera o quizás llevados por el deseo de predisponer a los lugareños hacia sí, los “kızılbaş” de la ñblast de Kursk⁴⁸¹, cuando esa región fue incluida en el territorio de Rusia, con placer se llamaron a sí mismos “medio cristianos”⁴⁸².

Sin embargo, completamente contrario es el convencimiento de Altan Gokalp, quien estudio la hermandad *kāzālbash chepni*, de la región Sofular en la Anatolia

⁴⁷⁸ “Hacı Bektaş Veli”, en: *Bektaşilik ve Alevilik Tarihi* („Historia de los bektashíes y los alevíes“), I. Mesut Erişen y K. Samancıgil (eds.), Estambul, Ed. Ay Yayınevi, 1966, p. 45, según: N. Gavrilova, “The Life of Members of the Muslim Sects from the Point View of Their Religious Doctrines”, *Op. cit.*, p. 73.

⁴⁷⁹ I. Mélikoff, *Uyur idik uyardılar...*, p. 29, según: L. Mikov, *loc. cit.*

⁴⁸⁰ Gordlevsky indica que entre los *kāzālbashíes* de Sivas podían observarse varios rituales armenios.

⁴⁸¹ Hacia 2010, 0,5% de la población de Kursk son armenios.

⁴⁸² V. Aleksandrovich Gordlevskiy, “Дервиши безбожники” („Derviches paganos“), en: *Избранные сочинения...*, vol. 3., p. 32, según: L. Mikov, *Izkuštvoto na jeterodñksnite...*, p. 28.

occidental⁴⁸³. En su opinión, “el sistema religioso de éstos kǎzǎlbashíes no es ni un islam herético contaminado por el cristianismo anatolio, ni procede de los persistentes intentos paganos de reavivar el paraíso perdido de los chamanes de la Asia central”⁴⁸⁴.

Sea la que fuera su procedencia étnica, por la emblemática tolerancia hacia otros cultos, por sus rituales e ideas, los kǎzǎlbashíes fueron juzgados como desviados del dogma, sus líderes han sido percibidos como heréticos y sufrieron persecuciones feroces por parte del poder otomano, como ya se ha señalado.

En general, en todos los documentos del poder central los kǎzǎlbashíes son presentados como delincuentes y rebeldes, de modo que, el término “kǎzǎlbash” pasó a tener el significado de “herético” (*mulhid*)⁴⁸⁵.

Los kǎzǎlbashíes de Bulgaria se encuentran documentados en una carta del jeque Baly Efendi, dirigida a Rustem pasha, dos veces *visir* del sultán Solimán I⁴⁸⁶. Baly Efendi, jeque de la orden *Halvetiya*⁴⁸⁷, mientras vivió en el barrio actual de Knyazhevo de la ciudad de Sofía⁴⁸⁸, estuvo informado sobre los asuntos de los kǎzǎlbashi del país, hacía quienes sentía una gran enemistad. En este documento propugna su exterminio para que *no profanen el islam*:

Ahora hijo mío, el país de los persas ha criado y ha amparado a esta sucia tribu; y ¿qué lealtad ha recibido a cambio? Son la semilla del mal y chispas de fuego del infierno. Dondequiera que los pusierais pasarían por los siete estratos

⁴⁸³ En la región de Sakarya, cerca de Izmit, en la Turquía actual.

⁴⁸⁴ A. Gokalp, *Tête rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l'Ouest anatolien*, serie: Recherches sur la Haute Asie, 6, Paris, Société d'Ethnographie, 1980, p. 218.

⁴⁸⁵ Según documentos editados por Ahmed Refik en: V. Aleksandrovich Gordlevskiy, “*Vnutrennee sostoyaniye Turtsii vo vtoroy polovine XV veka*” (‘El estado interno de Turquía en la segunda mitad del siglo XV’), en: *Избранные сочинения...*, vol. 3, p. 203.

⁴⁸⁶ Esta carta fue aplicada a un manuscrito publicado por Vladimir Minorsky. Minorsky considera que la dicha carta había sido escrita después del año 1550, V. Minorsky, “Shaykh Bâli-efendi on the Safavids”, en: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 20, Nº 1-3, Studies in Honour of Sir Ralph Turner, Director of the School of Oriental and African Studies, 1937-57, (1957), Londres, Cambridge University Press, ind. 4, pp. 442-443, según: L. Mikov, *Op. cit.*, p. 23.

⁴⁸⁷ Los *halvetíes* ayudaban al poder otomano participando en las campañas militares contra los “infieles” y los herejes. La *Halvetiya*, es una cofradía de rango semejante a la Bektashiya, que pertenece al grupo de las órdenes de derviches establecidos y mantenidos por el sultán y por los líderes otomanos. Fundada en Caucasia durante el siglo XV, la orden da origen a muchas ramas, cuyos seguidores rápidamente llegan a destacar ya en el siglo XVI con una presencia notable en las ciudades balcánicas. La ciudad de Sofía se convierte en centro importante de la cofradía, tras el establecimiento allí del jeque Baly Efendi.

⁴⁸⁸ Allí mismo todavía se encuentra su turbe, sobre el que se hablará más adelante.

*de la tierra y volverían a su fuente. Vivos o muertos, en el territorio del islam, ellos no son más que un mal y su exterminio sería la mismísima felicidad*⁴⁸⁹.

En otra carta, esta vez destinada directamente al sultán, de nuevo Baly Efendi, se indigna contra los seguidores de sheyh Bedreddin Simavi, tachado de borracho y de recomendar el uso del vino, cuyos seguidores todavía “florecían” en Dobrudzha y Deliorman⁴⁹⁰.

Recordaremos que, Bedreddin de Simavna, de madre cristiana y padre musulmán, cuyo influjo dejó sus huellas en la región, no fue un simple derviche, sino gran místico, santo y científico, que entre 1417-1419, encabezó el movimiento contra el feudalismo en tierras búlgaras⁴⁹¹. Como ya se había dicho, su interpretación liberal y esotérica del islam, su panteísmo peculiar, le permitieron la formación de una sociedad compuesta de elementos muy diversos, en la que se proclamaba la anulación de las diferencias religiosas y de la separación entre etnias y comunidades de musulmanes, judíos, cristianos y paganos: *es que no se dirigen al mismo Dios ¿Porque es esa división? ¿Si los bienes son de Dios, es correcto que se apropian por los individuos?*⁴⁹².

En la misma línea, su seguidor, el famoso *Börklüce* Mustafá, que inspiró el primer motín de los turcomanos, profesaba que todas las cosas del mundo, menos las mujeres, son comunes, pertenecen a todos⁴⁹³. Él como los demás partidarios de Berdeddin, se mostraban resistentes contra el fanatismo religioso y contra el rechazo entre religiones. Sus seguidores, trataban los cristianos como si fueran ángeles⁴⁹⁴. De modo que una doctrina como ésta, panteísta, de ninguna manera suponía separación y confrontación entre las comunidades religiosas, sino que facilitaba la aparición del fenómeno de la santidad compartida, sea en la práctica o a nivel espiritual.

⁴⁸⁹ V. Minorsky, *Shaykh Bâli-efendi...*, pp. 447-448, según: L. Mikov, *Ibid.*, pp. 23-24,

⁴⁹⁰ *Ibid.*, pp. 448, según: L. Mikov, *Ibid.*, p. 24.

⁴⁹¹ H. Inalcik, *The Ottoman Empire...*, (en búlgaro), p. 184.

⁴⁹² N. Gavrilova, *ШЕЙХ БЕДРЕДДИН. Животът на...*, p. 10.

⁴⁹³ Según otra variante, Bedreddin anunciaba que: en el mundo, todo es pertenencia de Dios, y que *suyos pueden ser solo los labios de la amada*, (Hafiz) Halil bin Ismail, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin Manakibi*, A. Gölpınarlı y I. Sungurbey (eds.), Estambul, Ed. “Eti Yayınevi”, 1967 (2002, Ed. Bakış), p. 86, según: N. Gavrilova, “По въпроса за движението на Шейх Бедреддин Махмут и неговите последователи” (Sobre la cuestión del movimiento del Sheikh Bedreddin Mahmud y sus seguidores”) en la colección: *Българският петнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век, София, 19-21.10.1992/Bulgarian Fifteenth Century. Papers of Bulgarian history and culture in the Fifteenth century*, eds.: A. Mincheva, B. Raykov, y Kl. Ivanova, Bălgarska arjeografska komisija, Sofia, Ed. de la Biblioteca Nacional “Sv. Sv. Kiril y Metodiy”, 1993, p. 103.

⁴⁹⁴ H. Inalcik, *Op. cit.*, p. 185.

El documento mencionado nos proporciona información muy interesante sobre las creencias que florecían en la región. Los conceptos de Bedreddin no se ajustaban a los de Baly Efendi, pues el derviche decía que: *el mundo es la mesa de Dios, accesible al hombre y cuyo conocimiento supone el conocimiento divino*. Sin embargo, al jeque se le consideraba herético por el tratamiento que le daban sus seguidores que lo reverenciaban y lo consideraban divino y por los supuestos “actos nefandos que practicaba a oscuras, con los cirios apagados”⁴⁹⁵.

En su censurada obra *Varidat*, Bedreddin plasma el pensamiento de que la imagen de Dios es la naturaleza misma, y esta naturaleza cumple la función de garantía para el hombre. Los ángeles y los demonios son considerados como aspectos positivos y negativos tanto del pensamiento como de la acción:

*Con sus acciones y pensamientos, la gente crea la belleza y la bondad, llega a Dios. Eso es el paraíso. Al revés, los que se dedican a asuntos malos y feos, se alejan de Dios. Eso es el infierno. Es inútil buscar el paraíso y el infierno en otro lugar. En resumen, el hombre está lleno de ángeles y de diablos, el poder lo tienen los más fuertes*⁴⁹⁶.

Es curiosa en este sentido la filosofía del místico, donde las oraciones y las plegarias tienen la función de herramientas para la moral y la purificación del corazón del hombre: *la verdadera inclinación ante Dios no tiene forma y condiciones*, decía el místico, *el objetivo del culto es que se incline el corazón hacia la eternidad; y si tu corazón está mirando hacia las preocupaciones mundanos, harás 1001 inclinaciones y no serás capaz de alcanzar la gracia y la recompensa*⁴⁹⁷.

Actualmente, los kâzâlbashîes siguen considerando que Dios tiene su hogar en el corazón y el alma del hombre. Por lo tanto, no estiman oportuna la peregrinación a la Meca (el *hadzh*), puesto que el hogar de Dios está en el mismo hombre.

Sin embargo, lo que más rechazaba cualquier ulema es que Bedreddin no creyera en el Día del Juicio final y en la resurrección del cuerpo. Según el mismo, “Jesús murió en su cuerpo principal, pero quedo eterno en su espíritu”. Sus declaraciones místicas: *me arrobe y me quedé sorprendido por la presencia de Dios; me hundí en la emoción*

⁴⁹⁵ V. Minorsky, *Shaykh Bâli-efendi...*, p. 448, según: L. Mikov, *Ibid*, p. 24.

⁴⁹⁶ N. Gavrilova, *ШЕЙХ БЕДРЕДДИН. Животът на...*, p. 10.

⁴⁹⁷ *Ibidem*; también véase: C. Yener, *Varidat*, Estambul, Ed. Elif, 1970, pp. 64-65; Halil bin Ismail, *Simavna...*, p. 86.

[...] *un día he visto mi cuerpo como Dios en su forma completa [...]*⁴⁹⁸, tampoco entraban en la vía de la Sunna. Escribiendo sobre este filósofo y místico, a finales del siglo XVI, el historiador sunní Idris de Bitlis, observa:

*Él se consideraba mahdi, y creía que mediante una señal desde el mundo invisible, encabezando sus discípulos, repartirá la tierra entre sus seguidores. Entonces los misterios de la unidad divina se divulgaran entre la gente, la secta de los imitadores (referido a los que siguen la Sharia) caerá del poder. Su propia secta liberal, hará lícitas muchas cosas ahora prohibidas*⁴⁹⁹.

Ahora bien, como en la orden de la Bektashiya, el jeque permitía el vino y la música, lo que por otro lado formaba parte del rito religioso. En este sentido, cuando se habla del “ritual a oscuras” entre los kǎzǎlbashíes, una definición dada por los observadores ajenos de la secta, seguramente se refiere a la reunión religiosa de los miembros del *dzhem*, que se celebra una vez al año, acompañada de oraciones, música, baile y demás ceremonias, que se realizaban ocultamente (“en oscuridad”) debido al temor de ser detenidos por las autoridades. Según Gramatikova, científica búlgara que pertenece a la comunidad de los kǎzǎlbashíes, la supuesta práctica de que finalizando el baile ritual, el *semah*⁵⁰⁰, en oscuridad total y, en condiciones estrictas, se hace un cambio de parejas aleatorio, sin que cada cual sepa quién le acompaña en la habitación oscura, fue inventada por los detractores de la doctrina que no tenían acceso a las ceremonias ocultas del grupo, las cuales hoy permanecen sin documentar en fuentes escritas. En su opinión, la leyenda procede del rechazo por parte de los musulmanes ortodoxos, lo que también afirman mis informadores⁵⁰¹. Con motivo de poner fin a esta falaz leyenda, en febrero del 2012, cien hombres del pueblo kǎzǎlbash Yablanovo, se

⁴⁹⁸ H. Inalcil, *Op. cit.*, p. 185.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ El *Semah*, o *sema*, simboliza la unión con Dios, se baila en círculo y los creyentes se miran en los ojos.

⁵⁰¹ Según me dijo Mehmet N. (86 años), kǎzǎlbash del pueblo Sevar, “eso que dicen no es verdad: el rumor viene de un caso en el que una vez los miembros del *dzhem* estaban bailando el *semah* pero de repente fueron sorprendidos por las autoridades que se estaban acercando, entonces los reunidos apagaron las luces para no llamar la atención y, en la oscuridad, las mujeres empezaron a buscar sus pantalones que habían dejado en la entrada, porque, debajo de esos anchos pantalones “turcos” (*şalvar*), éstas llevaban faldas, especiales para el ritual. Cuando sus perseguidores entraron en el *cemevi* (la casa de la reunión), escucharon a las mujeres que estaban buscando sus *şalvar* en la oscuridad”, entrevista hecha en mayo del 2013.

reunieron en el ayuntamiento del mismo, con el fin de desmentir públicamente los escritos que recientemente volvieron a salir en la prensa búlgara⁵⁰².

Los investigadores que han estudiado esta misma secta en Irán señalan que sus vecinos saben poco sobre los alevíes, pero los relacionan con el asunto de la noche en la que “se apagaban las velas y los presentes se entregaban al pecado”⁵⁰³.

Al parecer, detrás de todo este discurso público sobre el ritual, está una interpretación tergiversada. De manera parecida, el diplomático inglés Paul Rico (1661-1679) extrae una impresión de conducta inmoral, hablando de los jenízaros, que pertenecen al grupo bektashí, válido para ellos y para los kǎzǎlbashíes. De los bektashíes dice: [...] *tienen su comienzo en tiempos de Solimán el Magnífico, hay quienes les llaman zeraki (o sea gentes que tienen relaciones entre parientes), y hay otros también, las gentes sencillas, que los llaman “mum skonduren” (los que apagan velas)*⁵⁰⁴

En otro informe de Idris Bitsili se indica que Mehmed I había ordenado que se pasase a cuchillo a todos los partidarios de Beddredin, considerados *zindik* („heréticos”), al resto, el sultán decidió que sería más conveniente iniciarlos en la Sunna⁵⁰⁵. Ya en la primera mitad del siglo XV, Mehmed I persiguió a los bedredínos como agentes de una subversión política y social, y Murad II mandó cortar la lengua a miles de los hurufíes como potenciales aliados de un adversario cristiano que desenterraba la idea de la

⁵⁰² En la reunión también estaban presentes los guías espirituales y los líderes de los alevíes de la región de Razgrad, los de la región de Kǎrdzhali enviaron una declaración de su apoyo. Según Dzhemal Choban, alcalde de Yablanovo y el diputado Yanko Yankov (cristiano), “[...] las calumnias contra los alevíes tienen por propósito oponer a los grupos étnicos en el país”; “con esta estupidez me ofendían ya en el servicio militar, ahora de nuevo se escribe de eso y es muy humillante para nuestros hijos y nietos, hay que poner fin a esta mentira [...] Aquí no hay separación entre los hombres y las mujeres, todos los ritos religiosos las efectuamos juntos, eso es lo que molesta a los que nos atacan”(Dzhemal Choban). “El decano de la comunidad Hasan Molla, que fue elegido como *dedé* hace ya veinte años, dice que nunca había oído hablar de semejantes observaciones, ni a su abuelo, ni a su tatarabuelo”, véase: R. Yordanov, “Kǎzǎlbáshki bezsǎnitsi v Yablanovo. Spletníte za órgii na strajovíti rituáli potrésoja shiítite v Balkána” („Insomnios de los kǎzǎlbashíes en Yablanovo. Las intrigas de orgías en los espantosos rituales, indignaron a los chiíes del monte Balkan”), en el periódico: *Standart News* 6865(XIX), Sofía, 28 de febrero, 2012.

⁵⁰³ Yu. Nikolaevich Marr, *Статьи, сообщения и резюме докладов [Statii, soobshtenia y reziume dakladav]* („Artículos, informes e reportes resumidos”), vol. 2, Moscú, Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 1939, pp. 248-254, según: N. Gavrilova, „The Life of Members of the Muslim Sects from the Point View of Their Religious Doctrines”, *Op. cit.*, p. 72.

⁵⁰⁴ P. Rycaut, *Op. cit.*, pp. 131-132, según: N. Gavrilova, *Ibid.*, p. 75.

⁵⁰⁵ N. Gavrilova, *Ortodoxǎlni miusiulmǎni y jristiǎni prez pǒgleda na predstavitelite na islǎmskite jeterodoxni sékti* („Sunníes y cristianos en la mirada de las sectas musulmanas”), en: *Изображението на другия на Балканите [Predstavata za drúgiya na Balkánite]* („La imagen del Otro en los Balcanes”), N. Jr. Danova, V. Dimova, M. Kalitsin (eds.), *Institut za balkanistika*, BAN, Sofía, Ed. Acad. Pub. Prof. Marin Drinov, 1995, pp. 62-67.

cruzada. Se trataba del fundador de los hurufíes, Fadlullah Astarabad⁵⁰⁶, quien se proclamó revelación de Dios, el mahdi, “a quien musulmanes, cristianos y judíos esperaban, asegurando que era portador del Verbo último, que reunirá a las tres religiones”.

Las ideas de los hurufíes sobre Jesús y el cristianismo fomentaron en Occidente el rumor de que se trataba de propagandistas cristianos⁵⁰⁷. Lo que es interesante para nosotros es que esta corriente de los hurufíes se había unido a los kǎzǎlbashíes y los bektashíes.

En un documento del siglo XVI, la cabeza de la comunidad musulmana en Sofía, el mismo Baly Efendi, denuncia en un informe enviado a Solimán Kannuni a las sectas *bedredíes* en Dobrudzha, quejándose de su comportamiento, que no respetaba, sino ofendía la Sharia⁵⁰⁸. En otro registro otomano, el jeque Aziz Mahmud Hudaiy (1543-1628), que fue consejero del sultán Mehmed I, proponía la pena de muerte contra los *simavíes* en los Balcanes⁵⁰⁹. En fin, las autoridades musulmanas estimaban que los *chiíes*, refiriéndose a los musulmanes heterodoxos en general, eran un peligro peor para el islam que los cristianos.

Pero lo que más escandalizaba a los sunnís era la presencia de vino y cirios en los rituales de los kǎzǎlbashíes, lo que, por otra parte, provocaba las simpatías de los cristianos. Durante sus viajes por el imperio, el historiador checo Konstantin Jirechek define ésta formación como *mohammedanos cismáticos*, con sus características peculiares de *beber vino, no ocultar a sus mujeres y considerar pecado el verter sangre. En cuanto a su procedencia solo me enteré de que son vistos un poco mejor en comparación con los otros turcos y prestan menos cuidado en cuanto a las rígidas leyes del Corán*⁵¹⁰.

Por su parte, Andreas David Mordtmann (1811-1879), que acompañó a Barth en su viaje, vio a los kǎzǎlbashíes como una especie de *gente con la mente bastante libre y*

⁵⁰⁶ Fundador del *hurufismo*, fue ejecutado por los timuríes en 1394, su doctrina gozó un gran éxito y se extendió desde Irán hasta el imperio otomano.

⁵⁰⁷ En 1444, los hurufíes contaban con numerosos seguidores en la capital otomana, Edirne. En el mismo periodo en Edirne temían una cruzada cristiana.

⁵⁰⁸ B. Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedrettin Simaveni*, Esmirna, Ed. Ihsan Gümüşayak matbaası, 1957, p. 114, según: N. Gavrilova, *Ortodoxálni mişulmání y...*, p. 65.

⁵⁰⁹ B. Nusret Kaygusuz, *Ibid.*, p. 147, según: N. Gavrilova, *Ibidem*.

⁵¹⁰ K. J. Jirechek, *Княжество България* („El Principado de Bulgaria”), en: *Pátúvania...*, vol. 2, p. 167, según: N. Gramatikova, “*Prevrátnostite na vrémeto y problemăt s identichnosttá na aliánite v Bălgaria*”, *Op. cit.*, p. 272.

*abierta, los cuales sólo aparentemente respetan el islam, tienen mezquitas, pero no las visitan; no ocultan a sus mujeres, y no se cuidan del vino*⁵¹¹.

De manera especial se señala en la literatura científica, la tolerancia entre los musulmanes heterodoxos, *kāzālbashíes* de Bulgaria, respecto al cristianismo, lo que dio pie a sospechar una probable procedencia cristiana, sin dejar de lado otras cuestiones que ya se han citado como las persecuciones.

Sin embargo, la razón de dicha tolerancia habría que buscarla más allá de los alevíes búlgaros, sus peculiaridades y procedencia. Una de las hipótesis remonta las raíces de los turcos otomanos a la época legendaria de la tribu oguz (s VIII), pues todas las tribus turco-mongoles practicaban fundamentalmente el chamanismo hasta los siglos IX y X. Entonces es cuando estos emigran al Oeste y se instalan entre los ríos Sir Daria y Amur Daria, y al Este penetrando en las tierras de los califas de Bagdad. Y aunque la hipótesis acerca de las raíces otomanas forma parte de la mitología del Imperio, estos turcomanos, sean o no descendientes de la tribu oguz, no entran en contacto con sunníes árabes, sino con chíes iraníes, y más tarde se relacionan con cristianos ortodoxos. Además, como ya se había señalado, se sabe que el componente de las tropas del primer sultán otomano era muy diverso, pues en ellas se encontraba gente de toda procedencia, incluyendo cristianos.

Por otro lado, en el siglo XIX, en su intento de hacer lucir las hazañas históricas de los griegos, para desviar la atención de los aspectos negativos de la islamización, el historiador griego, Constantinou Paparigopoulou, padre de la historiografía griega nacionalista, hablando del origen del joven ejército del sultán, los jenízaros que, como sabemos, no adoptaron la sunna sino que se convirtieron en seguidores de Hadzhi Bektash, destaca en sus escritos que *los griegos se introdujeron en el corazón del poder otomano gracias al sistema del “devshirme” sacrificando su religión para conseguirlo*. Mediante este sistema, el sultán había formado la élite militar que le permitía protegerse de los clanes y la aristocracia militar turca, que podía poner en peligro su poder. Aquí no vamos a comentar el sentido profundo más o menos acertado de las intenciones de los griegos “introducidos en el corazón del imperio”, pero esa afirmación es un testimonio más para confirmar lo abigarrado de la masa que acompañaba la inicial formación de los osmanlíes.

⁵¹¹ Dr. H. Barths, *Reise von Trapezunt durch die nördliche Hälfte Klein-Asiens nach Scutari im Herbst 1858*, Gotha, Ed. Justus Perthes, 1860, p. 20, según N. Gramatikova, *Ibíd.*, p. 273.

Ahora bien, algo hiperbólica suena la conclusión de algunos autores sosteniendo que “de estos contactos naciera una nueva religión”⁵¹², pero si excluimos la tesis de Gokalp⁵¹³, la mayoría de los especialistas confirman que se estaba constituyendo una especie de síntesis entre chamanismo, chi`a y ortodoxia cristiana, que más tarde devendría en la tradición aleví, profesada aún hoy por un tercio de la población de Turquía. Así mismo, Kicikis encuentra, en la antigua estructura de la sociedad de los oguzes, de carácter nómada, en su confluencia con las tendencias kăzălbashies, la razón del estatuto particular del que goza la mujer kăzălbash y la atípica libertad de la que ésta dispone siendo una mujer musulmana. Los turcomanos conocen el islam a través de la dinastía chií iraní (932-1055), pero su sociedad tribal estaba regida por un khan, elegido por caballeros nobles aristócratas, príncipes (*beys*), y sus damas.

*Las damas de los oguzes, tienen las caras blancas, o sea tienen el privilegio de no ser morenas como las otras mujeres. Disfrutan de la libertad que las sociedades nómadas dan a las mujeres; montan a caballo, practican artes militares, disparan con arcos, manejan la espada en batallas y estudian estrategia [...]. Las familias son monogamas, se alimentan con carne de caballo; toman vino y kumis de leche fermentada de yegua*⁵¹⁴.

La libertad de la que disfrutaban las damas oguzes de antaño, puede reconocerse hoy en la vida de las búlgaras aliáni. Todos los rituales y ceremonias solemnes y sagradas cuentan con la participación de mujeres⁵¹⁵. Es más, su presencia junto al esposo es obligatoria. También éstas toman parte en el canto ceremonial y consumen las bebidas alcohólicas⁵¹⁶ que forman parte del ritual.

Toda la información acumulada respecto al pasado, la religión y el folklore de la comunidad heterodoxa, lleva a una vía central, el problema del culto a los santos, a

⁵¹² Véase: D. Kicikis, *L'Empire ottoman*, collection „Que sais-je?“, N° 2222, Paris, Presses Universitaires de France, (1985), 1994.

⁵¹³ Véase: A. Gokalp, *Tête rouges...loc. cit.*

⁵¹⁴ D. Kicikis, *Osmănskata impéria* („El imperio otomano“), (en búlgaro), Sofia, Ed. Kama, 2000, p. 44.

⁵¹⁵ Por ejemplo, el ceremonial al culto del santo Demir Babá que se celebró en el tekke del mismo, en agosto del año 2006 por los aliáni habitantes de la aldea de Bradvári, a que yo fue presente; por el lado derecho del sarcófago estaban agrupadas las mujeres y a la izquierda, los hombres. El ritual fue iniciado por el *dedé*, el guía de la comunidad, con oraciones, bendiciones, agradecimientos y peticiones a los santos y continuó con la lectura del Corán (la lectora era una mujer) y canciones religiosas en las que participaban todas las mujeres.

⁵¹⁶ La bebida ritual que se ha tomado por todos los participantes después del acto del sacrificio del cordero “dedicado” al santo fue *rakia*, equivalente al orujo búlgaro.

través de los que, en su papel de mediadores, se realiza la transición entre lo sagrado y lo profano, y que es uno de los ejes centrales de la presente investigación.

En la visión musulmana-heterodoxa, los santos están dotados de capacidades sobrenaturales, debido a lo cual, se les transfieren capacidades de transformar la naturaleza e influir sobre la sociedad. Alrededor de estos santos surgen leyendas que constituyen la base de la historia folclórica de ésta comunidad y fomentan la construcción de su identidad.

Pese a las censuras de los teólogos islámicos respecto a cualquier tipo de culto a los hombres, recordaremos que el culto a los santos encuentra su fundamento en el libro sagrado de los musulmanes: el Corán reconoce la santidad de aquellos hombres y mujeres que renuncian los bienes mundanos y demuestran su disposición para sacrificarse, pero sin atribuirles un poder extraordinario en esta vida, ni en la “otra”, en comparación con los demás. Aún tras su muerte, esta especie de gente “elegida”⁵¹⁷ tampoco podrá actuar en lugar de Dios, ni causar beneficios o daños al margen de la voluntad de Alláh⁵¹⁸. Pero junto a la concepción básica entre los musulmanes, nace otra tendencia en la interpretación y el pensamiento en cuanto a la relación entre el hombre y Dios, que va a marcar, como se verá más adelante, no solo el grupo kăzălbash, sino todo el islám balcánico en su ritualidad popular.

Al tener una fe fuerte, sincera y cordial, los alevíes estudiados se consideraban a sí mismos, los musulmanes más “verdaderos”, de tal modo que estos se autoatribuyen una especie de religiosidad extraordinaria que sella su psicología y comportamiento. Un texto poético, difundido entre las aldeas kăzălbash en Bulgaria oriental, con léxico preponderante arabo-persa, ilustra bien su pertenencia religiosa. El variante arabo-persa también existe en traducción turca que sueña así:

*Bize en evvel allahın sırrına vâkif
Olmuş insanlar derler.
Bize allahın sevdiği habibinin bendesi derler.
Hakikat sırrının ilmi bizdedir.
Mâna noktasından çok kâmil insanlariz.
Bize acâip sırlap gösteren Alinin kullari derler.
Eğer gözü açıklardan isen Aliyi nazar et.*

⁵¹⁷ G. Lozanova, “[Evlîite v naratîvnata tradîtsia na bălgarslite miusiulmani]”/ The Evliya in the Oral Narrative Tradition of the Bulgarian Muslims, (en búlgaro e inglés), *Bălgarski folklor*, N°1-2, Sofía, Ed. Institute of Ethnology and Folkloristics, BAN, 1999, pp. 28-39.

⁵¹⁸ I. Goldziher, *Культ святых в исламе; Мухаммеданские эскизы* („El culto a los santos en el islam; Esbozos mahometanos”), Moscú, Ed. OGIZ (publicación antirreligiosa estatal), 1938, pp. 24-25.

*Bize el atâ sirrina vâkif insanlar derler.
Bizim en yüksek namımız el fahrü fahridir.
Onun için bize lâ kerem evliya nâci gürühu derler bize.
Onun için bize kızılbaş derler*⁵¹⁹.

„Nos llaman las gentes que desde tiempos inmemorables han vislumbrado la verdad de Dios.
Nos llaman siervos del amor superior de Dios.
El secreto del conocimiento está en nosotros.
Nos llaman sabios, gente muy culta.
Nos llaman siervos de Alí, que demuestran los secretos preciosos.
Si eres de esos que tienen los ojos abiertos, mira a Alí.
Nos llaman gente que han percibido el gran misterio.
Nuestro nombre más alto es Muhammad [puede que tenga y otra tradición⁵²⁰].
Por eso nos llaman santos, salvados de las penas del infierno.
Por eso nos llaman kâzâlbashîes“.

En cuanto la religiosidad aleví “moderna”, en los tiempos de la globalización, es interesante mencionar el informe según cual, “muchos alevíes de Turquía aseguran que ni siquiera creer en Dios forma necesariamente parte de su religión, dado que Dios se puede considerar el elemento bueno que se halla en el ser humano, como recoge la frase citada por los maestros: *Dios es el hombre y el hombre es Dios*”⁵²¹.

3.2. Los pomacos de los Ródopes, musulmanes ortodoxos de habla búlgara.

*Entre los búlgaros hay más de un millón de musulmanes. Esta cifra no incluye los tártaros ni los circasianos. Estos musulmanes no vinieron de Asia a instalarse en Bulgaria, como se suele pensar. Estos son los descendientes de los mismos búlgaros, convertidos al islam durante la época de la conquista y los años siguientes. Estos son los hijos de ese mismo país, de la misma raza y de la misma estirpe. Y entre ellos hay una parte [los pomacos] que no habla otro idioma que el búlgaro (Midhat Pasha)*⁵²².

No sería completo el panorama de la difusión del islam en los Balcanes y su establecimiento allí, si no prestamos el debido lugar a los pomacos, el otro tipo de

⁵¹⁹ Esos versos, que casi siempre se recitan de memoria entre los kâzâlbashîes de Bulgaria del noreste, son muy antiguos. El texto es recogido por Nevena Gramatikova mediante sus abuelos (N. Gramatikova, “*Prevrânostite na vrêmeto y problemât s identichnosttâ na aliânite v Bâlgaria*”, *Op. cit.*, pp. 277, 278), también se encuentra entre los materiales etnográficos de los kâzâlbashîes del pueblo Bisertsî (S. Biserova, “*Etnográfski materiáli za sêlo Bisertsî*”, *Op. cit.*, pp. 77, 78), la traducción en español es mía.

⁵²⁰ Nota de Gramatikova, *Ibidem*.

⁵²¹ “Alevíes”, en: www.mediterraneosur.es, <http://www.ilya.it/msur/pages/alevi.html>.

⁵²² Midhat-pacha, “La Turquie son passé, son présent, son avenir”, *Revue Scientifique de la France et de l'étranger*, VII, 8 juin 1878, Paris, Ed. G. Baillière, p. 1152. Midhat Pasha (1822-1884) es hombre del estado otomano que inició la adaptación en 1876 de la primera constitución del Imperio. Fue gobernante del valiato del Danubio con centro Ruschuk (Ruse, Bulgaria del extremo oriente) y después el Gran visir.

musulmanes de Bulgaria, ortodoxos en su orientación islámica, pero muy peculiares, que se distinguen de los otros musulmanes por su habla búlgara, y desconocen la lengua turca, usada normalmente por los demás en el país. Los pomacos, que en Bulgaria oficialmente se les llama *búlgaros mohamedanos*, habitan mayormente la montaña de los Ródopes, lugar mítico y de encrucijadas religiosas, que por su historia también ha tenido su papel importante en la formación de la etnia y de sus creencias tal como las encontraremos hoy en día.

Aunque poco poblada, por su historia, la región de los Ródope representa un área de diversidad étnica y religiosa muy interesante, donde además de los búlgaros ortodoxos cristianos, viven fuertes comunidades musulmanas, como también los pomacos, instalados en las localidades de la parte occidental del macizo (fig. Nº 9, 10, 11). En el mismo espacio a veces también reclaman la identidad turca y los turcos búlgaros, ubicados principalmente en la parte oriental⁵²³. En general, el número de pomacos en Bulgaria se estima es 131.531 según las estadísticas oficiales, y la gran mayoría de ellos, viven en los Ródopes.

A pesar de las campañas de la cristianización en esta región llevadas a cabo por algunos representantes de la Iglesia Ortodoxa en Bulgaria (en: 1881, 1912-13, 1917, 1942, 1953, 1970-90)⁵²⁴, “las diferentes comunidades religiosas ahí no viven en tensiones ni discordias, sino en armonía”⁵²⁵.

La política del régimen comunista búlgaro, especialmente represiva con las comunidades musulmanas, siguiendo el así llamado *vǎzroditelen protses* (proceso del renacimiento), en la segunda mitad del 1980, obligó a todos los musulmanes (ortodoxos y heterodoxos) cambiar los nombres turcos por nombres búlgaros (cristianos), los que se opusieron, se vieron obligados abandonar el país. Muchas personas pertenecientes a la

⁵²³ Según el censo de 2001, en la región de la ciudad de Kǎrdzhali (en los Ródopes), la mayoría de los residentes (61,6%) se consideraban a sí mismos como turcos (alrededor de 101.116 personas). Es la mayor concentración de la etnia turca en Bulgaria, la otra está en la región de Razgrad.

⁵²⁴ La conversión de los pomacos de 1912 y 1913, conocida como *krǎstilkata* (кръстилката, de búlgaro кръщение [*krǎšténie*], „bautismo”) fue un bautismo masivo de los búlgaros-musulmanes de los Ródopes, Tracia occidental y Macedonia del Este, regida por la Iglesia ortodoxa búlgara, con métodos, considerados por las organizaciones internacionales, “coercitivos”. Se realizó con el conocimiento y el subsidio del gobierno de Iván Geshov, pero se le opusieron las autoridades militares. En 1934, el Santo Sínodo reconoce dichas acciones forzosas, como deshonor para la Iglesia. En principios del 1914, una parte significativa de los convertidos, abiertamente vuelven al islam. Después de 1989, empieza un proceso de conversión de muchos *búlgaros-mohamedanos* al cristianismo, papel en el que tiene el famoso misionero, padre Boyan Sarǎev, antiguo musulmán que se había convertido en el cristianismo y se hizo sacerdote.

⁵²⁵ T. Mangalakova, “Nazionalismo e conversioni”, en el sitio web: *Osservatorio sui Balcani* (consultado 8 de enero, 2009), trad. francesa: “Nationalisme et conversions chez les Pomaks de Bulgarie”, en: *Les Islams des Balkans*, J.-Arnault Dérens (ed.), colección: Cahiers courrier des Balkans, Arcueil, Ed. Publication du Cahier Nº 5 du Courrier des Balkans, 2007, pp. 159-163.

etnia turca, especialmente en el año 1989, más de 300 000 “búlgaros-turcos” salieron de Bulgaria y emigraron a Turquía⁵²⁶.

Por su parte, en los Ródopes griegos, actualmente la mayoría son los griegos ortodoxos, pero una minoría musulmana considerable, compuesta de turcos y pomacos, aún recuerda la historia turbulenta de la región. Las aldeas búlgaras cercanas a la frontera entre los tres países (Grecia-Bulgaria-Turquía), en la prefectura de Évros, han sido sometidas hasta finales del 1990 a un gobierno militar y se le prohibió el acceso a terceros, salvo autorización expresa del Ministerio de Defensa. A diferencia de los pomacos de Bulgaria, el idioma de los pomacos de Grecia, fuertemente influenciado por el turco, tiende a alejarse del búlgaro estándar.

Un tercer grupo de población musulmana de los Ródopes está constituido por los gitanos musulmanes, cuyo número es muy difícil de ser determinado debido a su tendencia al sincretismo religioso (son unos 100 000 en el conjunto de Bulgaria).

Para situarnos en el contexto, recordaremos los ecos de la mitología griega que aún resuenan en la región, pues según ésta, los Ródopes se consideran como un lugar de nacimiento de héroes, del legendario cantor y músico de lira de Orfeo (quien según la leyenda local, nació en la región de Smolyan, y como cuenta la leyenda griega, fue desgarrado por las ménades en el macizo de Pangea, hoy día en los Ródopes griegos) y de su esposa Eurídice. Según algunos arqueólogos, los Ródopes serían en realidad origen del culto órfico⁵²⁷, otros sitios arqueológicos en la región (la ciudad tracia de Perperikon) muestran por su parte un culto dedicado a Dionisio, originario de Tracia.

Durante la Edad Media, los Ródopes fueron disputados entre el imperio bizantino y los reyes de Bulgaria. A partir de 1371 7 1375, los Ródopes cayeron bajo el control del imperio otomano, tras la derrota de los ejércitos cristianos contra el beylerbey Lala ShahinPasha en la batalla del río Maritsa cerca de la frontera greco-búlgara, al sur de Svilengrad. Tras la victoria otomana poblaciones turcas se establecieron en los Ródopes importando el islam, como en muchas otras partes de

⁵²⁶ Sobre el “proceso de renacimiento”, véase: V. Spasova Ilieva, “L’exil des Turcs de Bulgarie dans le discours d’aujourd’hui. La mémoire oubliée”, *Quand la violence déplace: mémoires et migrations forcées depuis et vers la Turquie*, F. Rollan (ed.), Burdeos, Ed. Publications de la Maison des sciences de l’homme d’Aquitaine, 2013, pp. 317-345.

⁵²⁷ Cerca de la aldea Tatúl, a unos 15 km al este de la ciudad Momchilgrad, una tumba tracia excavada en la roca, que forma parte de un complejo cultural más importante utilizado desde el siglo XIX y XVIII y descubierto en 2000, ha sido interpretada como un lugar de culto órfico. El arqueólogo búlgaro Nikolay Ovcharov piensa que ésta podría ser la tumba del propio Orfeo.

Bulgaria, pero justo aquí una parte importante de los pueblos indígenas se convirtieron al islam.

Hay un debate historiográfico acerca de cómo se llevó a cabo esta conversión: conversiones forzadas y masacres de la posición resistente, según la actual historiografía oficial búlgara, o la conversión de las comunidades y de los pueblos más o menos de forma voluntaria ya que lo veían como de interés social o económico, enfoque más matizado, desarrollado por algunos investigadores. Sin embargo, la conversión de los pueblos indígenas dio lugar a la formación de los pomacos, específico grupo étnico que compone la comunidad musulmana de Bulgaria en la actualidad. La cuestión del origen de los pomacos es un reto tanto político (especialmente desde la época comunista) como historiográfico. ¿Eran eslavos (es decir búlgaros), que se convirtieron al islam, que es la posición de la historiografía de Bulgaria, eran poblaciones de distinto origen, posiblemente tracios, o eran descendientes de los movimientos cristianos herejes como los bogomilos o los paulicianos?, lo que daría una dimensión teológica a la conversión.

El hecho es que una ola de islamismo tuvo lugar en los Ródopes en los siglos XVI y XVII, que condujo a la destrucción generalizada de las iglesias y monasterios. Este episodio histórico, y el debate que suscita hoy en la sociedad búlgara, ha sido tratado por el escritor romántico Anton Donchev en su novela *Vreme razdelno*, (‘tiempo de despedida (separación)’) que fue filmado⁵²⁸ y muy difundido por la cinematografía y la televisión búlgara durante la propaganda del Estado comunista, calificada como el “proceso de renacimiento”⁵²⁹:

Desde hace dos décadas que continúa el asedio otomano de la Candia veneciana (hoy Heraklion en Creta). Los Ródopes, estratégicamente son el punto de apoyo para la batalla, pero su población cristiana es una fuente potencial de inestabilidad. El sultán publica un decreto para su conversión a la fe verdadera. Bosques y valles sagrados, donde según la leyenda nació Orfeo, gritaban por las cimitarras que imponían la religión extranjera con

⁵²⁸ La obra está escrita en 45 días, en el año 1964. Los hechos descritos por Anton Donchev tuvieron lugar en el sitio donde se encuentra la ciudad de Yakoruda, en la segunda mitad del siglo XVII. La novela está cinematografiada en 1987 por Lyudmil Staykov y consiste en dos partes: “La amenaza” y “La violencia”. La primera parte de la película recrea los acontecimientos del 1666, y la segunda, del 1668.

⁵²⁹ Sobre el debate historiográfico de la conversión al islam y la interpretación del proceso en la película, véase también: M. Todorova, “Conversion to Islam as a trope in Bulgarian historiography, fiction and film”, en: *Balkan Identities: Nation and Memory*, M. Todorova (ed.), Nueva York: New York University Press, 2004, según: “Montañas Ródope”, www.esacademic.com.

sangre y hogueras. Al valle del río Elindenya⁵³⁰ fue enviado un ejército de spahis encabezado por el jenízaro Karaibrahim, oriundo de estas tierras⁵³¹.

El proceso de conversión de los habitantes de los Ródopes al islam así como sus razones, son difíciles de desentrañar. Sobre esta cuestión existen todavía muchas reticencias y prejuicios. En relación con ello cabe decir que ciertamente, a los finales del imperio otomano, las ciudades y aldeas de las montañas de Ródope desempeñaron un papel importante en el Levantamiento de Abril de 1876, la feroz represión que asoló la región dio lugar a numerosas muertes, incluida la famosa masacre de Batak cometida por los *bashi-bozuks*⁵³².

Ciento treinta y cinco años después del Levantamiento de Abril, en la catedral del “San Alejandro Nevski”, en Sofía, el patriarca Máxim, entonces cabeza de la Iglesia Ortodoxa Búlgara (2011), canonizó a siete monjas, una novicia, dos sacerdotes, varios notables y otros mártires del pueblo de Novo Selo, así como a las múltiples víctimas cristianas masacradas en Batak, en total 5.000 víctimas en su mayoría mujeres y niños que fueron martirizados de formas terribles siendo todos decapitados después de ser atormentados (fig. N° 12, 13). Aplastado y hundido en sangre aquel levantamiento, patriotas búlgaros recogieron los huesos de los mártires y los guardaron, según la tradición ortodoxa, en osarios especiales en los templos. Las fechas señaladas en el Calendario Ortodoxo búlgaro para venerar su memoria son el 9 de mayo para los mártires de Novo Selo y el 17 de mayo para los mártires de Batak (fig. N° 14, 15).

La mayoría de los restos de los Nuevos mártires canonizados que (cerca de 200 personas) fueron quemados vivos en la antigua iglesia de madera incendiada por los turcos, hoy se encuentran en la nueva iglesia del pueblo, que vino a convertirse en destino de peregrinación, aumentando su importancia por los innumerables milagros que los nuevos santos han obrado, según cuentan los fieles que visitan el lugar.

Las crueldades cometidas por las huestes turcas contra la población búlgara sublevada (como la de Batak), tuvieron una gran repercusión en toda Europa, y en defensa de los búlgaros se pronunciaron eminentes personalidades como el periodista

⁵³⁰ El río *Elindenya*, denominación dialéctica, que se deriva de *Ilinden*, es decir, „el día de San Elías“.

⁵³¹ A. Donchev, *Vrème razdélno* („Tiempo de separación“), 10ª ed., T. Dimitrova (ed.), Sofía, Ed. “*Bălgarski pisatel*”, 1986.

⁵³² Un *Bashi-bozuk* (en turco *başıbozuk*, „cabeza estropeada“) era un soldado irregular del ejército otomano.

norteamericano Januarius Macgahan⁵³³, el destacado político liberal británico William Gladstone, el gran escritor francés Víctor Hugo, el escritor ruso Dostoievski, Garibaldi. Un año más tarde, en 1877, Rusia le declaró la guerra a Turquía, una guerra que los búlgaros denominamos libertadora puesto que culminó, en 1878, con la liberación de Bulgaria de la dominación otomana y la reaparición del Estado búlgaro en el escenario europeo al cabo de casi cinco siglos de yugo turco. El norte de los Ródopes fueron liberados de la dominación otomana durante la guerra Ruso-Turca (1877-1878), pero los Ródopes sur permanecieron otomanos, incluso aunque, en virtud del Tratado de San Stefano, los Ródopes occidentales pasaron a estar bajo la soberanía de Bulgaria.

Después de la guerra greco-turca de 1919-1923, que dio lugar a un “intercambio de población” con Turquía (en virtud del Tratado de Lausana, 1923), gran parte de la población griega huyó del Asia Menor y de la Turquía europea yendo a instalarse en zonas con alta población búlgara. La última gran ola de emigración tuvo lugar, en la Guerra Civil griega (1946-1949).

En cuanto a los pomacos, tenemos que añadir que, el término también se aplica a los eslavo-parlantes musulmanes de Macedonia, Albania y Turquía. Se considera que representan actualmente unas quinientas mil personas, de las cuales doscientas mil viven en Bulgaria⁵³⁴. De manera general se los considera búlgaros, pero es pertinente recordar que reúnen dos rasgos identitarios diferentes, por una parte son musulmanes, lo que los identifica en el aspecto religioso, mientras que hablan la lengua del país, lo que los identifica como nacionales del mismo. Esta doble “identidad”, que en el aspecto religioso los distingue del resto de la población, es la que provoca que no haya una opinión unánime en cuanto a la pertenencia de los pomacos, quienes a su vez se ven reclamados por otros pueblos tanto vecinos como más alejados de Bulgaria.

⁵³³ Januarius A. Macgahan, llegó a Bulgaria en 1876 como correspondiente de *London Daily News*, inmediatamente después del fracaso del Levantamiento, y escribió reportajes sobre las aldeas y ciudades de Bulgaria reducidas a cenizas; ¡sus materiales iban a rediseñar el mapa de Europa! En su país, Macgahan fue reconocido “Liberador de Bulgaria”, lo que pone en su losa sepulcral, véase: *MacGahan: liberator of Bulgaria*, R. Sowash (ed.), New Lexington, Ed. MacGahan American-Bulgarian Foundation, 1995.

⁵³⁴ M. Mancheva, “Image and Policy: The case of Turks and Pomaks in inter-war Bulgaria 1918-44” (with special reference to education), en: *Islam and Christian-Muslim Relations*, D. Thomas y A. El-Azhary Sonbol (eds.), Ed. Routledge, Department of Theology and Religion, Birmingham University, 2001, 12, (3), pp. 355-374.

3.2.1. Santidad y santos en la tradición oral de los pomacos y de los “turcos” de los Ródopes.

Entre las visiones de los musulmanes búlgaroparlantes sobre el walí (en la región se llama *evlíya*), destacan peculiaridades que ponen de relieve la cuestión de la libre penetración de ideas no muy ortodoxas en una tradición local musulmana, relativamente joven, que se autodefine como ortodoxa (sunní) y realmente aspira a ello⁵³⁵. Basaremos nuestro estudio en la tradición oral porque, aunque sea paradójico, las narraciones que se transmiten oralmente, si bien su veracidad es discutible, tienen más vitalidad en las regiones donde predominan las “religiones del libro”. Los discursos de las minorías que tratan cuestiones históricas y políticas siguen siendo mayoritariamente orales. Además, es donde el folclore tiene su valor político y a veces se utiliza con fines de propaganda, tanto por parte del Estado, como por las mismas minorías. En este sentido, la importancia de los santos y su culto en muchas regiones del mundo musulmán no consiste sólo en su aspecto teológico, sino que abarca cuestiones de la memoria social; pues la historia oral que nace del mismo culto, constituye y reconstituye identidades étnicas.

En la noción de los musulmanes [turcos] de los Ródopes (que diferenciamos de los musulmanes búlgaros [pomacos] de los Ródopes), los awlíya representan “la mejor parte de la humanidad, privilegiada y dotada de cualidades y posibilidades sobrehumanas”⁵³⁶. Son parte inseparable de la fe y de la presencia y actuación de Dios en el mundo: *Son los testigos del amor de Allah al género humano, sin el cual el mundo no podría existir; el walí vive entre la gente, puede ser cualquiera, pero no se sabe quién es [...], está más cerca de Allah y escucha lo que Él dice; los awlíya destacan por su racionalidad y la suavidad de su carácter; ayudan a todos los que están en necesidad, sin pedir nada a cambio*⁵³⁷.

En la tradición de los pomacos, el término designa varias categorías, a veces difíciles de distinguir. Unos son los awlíya eternos, lo que se confirma por el Corán, y

⁵³⁵ Véase G. Lozanova, *Méstni svetii (evlíi)* ..., p. 154, nota 4: “La nueva generación de los búlgaros musulmanes que considera que el conocimiento religioso debe apoyarse únicamente en el Corán, estima la creencia en los awlíya como heterodoxa y como un producto de la influencia del cristianismo y la tradición folclórica”.

⁵³⁶ Ts. Georgieva, “*Sāvārshéniat chovék v predstávite na miusiulmánite v Rodópite*” („El hombre perfecto en las nociones de los musulmanes de los Ródopes”), en: *Етнология на суфитските ордени -теория и практика : Доклади от българо-британски семинар за суфитските ордени 19-23 май 2000* /Ethnology of Sufi Orders : Theory and Practice : Proceedings of the British-Bulgarian Workshop on Sufi Orders, 19-23 May 2000, A. Zhelyazkova y J. S. Nielsen(eds.), Sofia, Ed. IMIR, 2001, pp. 145, 147.

⁵³⁷ Los archivos de Zlatograd, 1994, en: Ts. Georgieva, *Op. cit.*, p. 145, nota 7.

constituyen una estructura invisible, cuyo polo más alto es el Hizir nebi⁵³⁸. Los otros son conocidos como *gazi*, *shejid* o *babá* y representan personajes históricos o mitológicos (guerreros, conquistadores o jefes), a los que la tradición atribuye méritos especiales por su colaboración en la incorporación de los Ródopes búlgaros al territorio del islam. Sin embargo, con más frecuencia el término se emplea para señalar a santos locales que destacaron en un pueblo determinado. Unánimemente los pomacos estiman que la santidad es parte de la predestinación divina: *Dios le otorga (al walí) esa misión desde su niñez [...], desde el momento de la creación de su alma, y así éste ya no tiene pecados*⁵³⁹. Característica fundamental es su rectitud: *él nunca dirá una mala palabra, no puede insultar [...], maldecir, mentir, robar o mirar a otras mujeres, eso no sucede nunca (si es un walí)*⁵⁴⁰. Para otros, los awlíya (*evlí*) son ángeles: *son gentes del Señor, ángeles; sólo ellos hablan con el Señor*⁵⁴¹. Pero no falta el convencimiento que concibe la santidad como resultado de una elección personal; *las gentes religiosas pueden ganarse el privilegio de convertirse en walí*⁵⁴², pueden ser tanto hombres como mujeres, incluso se dice que las mujeres tienen más oportunidades de ser honradas con la gracia de ser elegidas de Dios⁵⁴³:

*La mujer puede llegar a ser walí si durante 40-41 días agrada a su esposo, no se le opone en nada y sigue estrictamente las reglas religiosas*⁵⁴⁴.

En esta línea, no es casual que en los dos turbes de la ciudad de Ruse (n. turco: Rusçuk, Urusçuk, Bulgaria), sean mujeres las mediadoras entre los santos y la gente, *que con toda abnegación y paciencia, tratan de conseguir la benevolencia de los santos [...] y de mantener la armonía entre la realidad y el más allá*⁵⁴⁵.

⁵³⁸ G. Lozanova, *Méstni svetii (evlí) ...*, p. 168, nota 9.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 156, nota 13.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, nota 14.

⁵⁴¹ *Ibid.*, nota 15.

⁵⁴² G. Lozanova, *Op. cit.*, pp. 156-157.

⁵⁴³ Porque en el caso de “haber dado vida a seres pequeños que se murieron sin cometer pecados”, estás estás en contacto con la pureza espiritual. Esa opinión se basa a la creencia común para cristianos y musulmanes, de que niños que fallecieron muy pequeños, interceden por sus padres; “cuando el niño muere, *perdona* los pecados de los padres”, en: G. Lozanova, *Op. cit.*, p. 157, nota 19.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 157, notas 18.

⁵⁴⁵ Se trata de los turbes de Zarife baba, Tezveren baba y Sinan baba; “[...] sentada al lado del sepulcro con el Corán en las manos, la viuda Ashme Yumerova pronuncia oraciones, en las que se dirige hacia todos los santos, profetas y ángeles [...], T. Bakárdzhieva, *Tiurbéta na rúsenski miusiulmánski svetii-istória, legéndi, deystvitel'snot* („Los turbes de santos musulmanes de la ciudad de Ruse- historia, leyendas, realidad”), en: A. Zhelyazkova y J. S. Nielsen (ed.), *Етнология на суфитските ордени - теория и практика : Доклади от българо-британски семинар за суфитските ордени 19-23 май 2000* (Ethnology of Sufi Orders : Theory and Practice : Proceedings of the British-Bulgarian Workshop on Sufi Orders, 19-23 May 2000), Sofía, IMIR, 2001, pp. 250-252.

En cuanto a los varones, el mismo informador sugiere cómo los pastores de ovejas, aún con más dificultades pueden llegar a convertirse en walí⁵⁴⁶: *si lleva a pastar a 40 ovejas durante 41 días, lo llegará a ser; pero en ese tiempo debe abstenerse de blasfemar o reñir a las ovejas. Porque las ovejas están muy próximas al walí [...]*⁵⁴⁷.

Las cualidades sobrenaturales de los santos locales⁵⁴⁸ se discuten sobre todo en relación con el problema del reconocimiento de un santo, que es un motivo muy frecuente en las narraciones de las dos comunidades, tanto en la de habla búlgara, como en la de habla turca. Se considera que hasta el mismo walí puede que no tenga conciencia de su propia naturaleza; *aquel hombre no puede saber, ... solo Allah lo sabe*. Según algunos el walí puede ser reconocido, pero sólo por una persona muy justa o por otro walí; *los awlíya se manifiestan sólo ante aquellos que tienen su mismo carácter*⁵⁴⁹. En cualquier caso, es recomendable que la verdadera naturaleza del hombre santo permanezca oculta, pues en caso contrario y según la tradición, si se da a conocer, al cabo de 40 días, quien la revela muere; *no debes intentar saber si alguno de tus conocidos es santo; porque si lo descubres, morirás*⁵⁵⁰. En esta creencia resuenan las ideas ortodoxas que tienden a fijar la santidad en el islam como cualidad que trata la íntima relación entre Dios y su elegido. En relación, la intervención del simple mortal interrumpe el vínculo del santo con el mundo⁵⁵¹. Pero, la veneración de los santos y de sus tumbas entre los musulmanes de habla turca tampoco está tan cerca de la ortodoxia. Es interesante señalar que los testimonios sobre la intervención milagrosa de los santos de los “turcos” de los Ródopes en relación con su comunidad o a favor de alguno de fuera de ella se sitúan en un pasado, relativamente cercano, como por ejemplo en 1912, durante la Primera Guerra Balcánica⁵⁵² y también se localizan geográficamente en la región de estos montes o en el propio pueblo.

⁵⁴⁶ Hasan Mollov, el pueblo de Chépintsi, región de Smolyan, en: G. Lozanova, *Méstni svetli (evlii)*..., p. 157, nota 20.

⁵⁴⁷ *Ibidem*.

⁵⁴⁸ Los poderes sobrenaturales de los que gozan son los ya conocidos en el islam: desplazamiento con la velocidad del pensamiento (“Solo al pensar en la ciudad de Plovdiv y en la de Pazardzhik ya está allí; el walí se mueve muy rápido por la tierra, lo mueven otras fuerzas”, “Smolyan”, VI, 69, pueblo de Alamovtsi, *Archivo*, 1980, citado en: G. Lozanova, *Ibid.*, p. 169, nota 21), también tienen el don de la ubicuidad, se trasladan por el aire o por la superficie del agua; señalan lugares donde se hallan tesoros ocultos, etc.

⁵⁴⁹ Informadores de los pueblos pomacos de Nedelino, Alamovtsi y Chepintsi, en: G. Lozanova, *Op. cit.*, pp. 158, 159, notas 23, 24.

⁵⁵⁰ “Zlatográd”, *Archivo del centro de etnología de la Universidad de Sofía*, 1994, citado en: Ts. Georgieva, *Op. cit.*, p. 145.

⁵⁵¹ Véase G. Lozanova, *Op. cit.* p. 159.

⁵⁵² Durante las Guerras de los Balcanes (1912-1913), el tío de un muchacho, que era walí, le ayuda a vencer en la batalla, apareciendo milagrosamente en el lugar. Al regresar, el muchacho cuenta en el

Tsvetana Georgieva, en su trabajo de campo realizado en los Ródopes occidentales (1992-1997), informa sobre la existencia de un *tekke* a nombre de Bekir, un joven del pueblo que los ancianos afirman haber conocido en persona. Según cuentan, *no se distinguía entre los demás y nadie podía suponer que era walí. En los años 30 (del siglo XX) Bekir se volvió mensajero de la Organización VMRO (OIRM)*⁵⁵³[...], [un día] *desapareció*, pero al cabo de cinco días, en sueños, *indicó a su hermano que había sido asesinado* y del lugar donde se encontraba su cuerpo. Pese a que era el sexto día de su muerte, *al encontrar el cuerpo del joven, parecía estar vivo, entonces la gente comprendió que era un walí*. Le construyeron un *tekke* que hasta hoy día mantienen su familia y herederos⁵⁵⁴. Tras su muerte se produjeron signos que confirmaban su santidad; los encargados de la tumba informan de que cada semana dejaban dentro del edificio alimentos, que no encontraban a la vuelta⁵⁵⁵. Se cree que gracias a su protección, en el pueblo no hay conflictos ni graves problemas.

Esta leyenda tuvo tantas implicaciones en la realidad que, a partir de aquel momento, los jefes del pueblo fueron siempre designados entre los de la estirpe de Bekir. A cambio de ello, *este ampara a los habitantes del pueblo*. Es más, en casos extraordinarios, les advierte, mediante apariciones⁵⁵⁶. Pero la protección del santo no se limita al pueblo, la comunidad o la familia; *aquel que venera a otro walí en particular o a los awlíya en general, puede llegar a ser beneficiado por la protección de Bekir*, afirman los musulmanes de la región⁵⁵⁷.

Si volvemos a los pomacos, su noción sobre el tema de la muerte de los awlíya (según las entrevistas de Lozanova) resulta complicada y a veces contradictoria: *éstos no mueren, están vivos hasta que venga de nuevo el diluvio*⁵⁵⁸[...], *se ganaron el paraíso ya en este mundo y [permanecen] en el octavo cielo, ahí están los melekes*

pueblo lo que hizo su tío y cómo desapareció. El informe es contado en el año 1992 en el pueblo de Alamovtsi (región Zlatográd, los Ródopes occidentales), por un hombre de 40 años, véase: Ts. Georgieva, *Săvărshéniat chovék...*, pp. 145-146.

⁵⁵³ Organización Interna Revolucionaria de Macedonia, en búlgaro “VMRO”, una organización nacional búlgara que operaba en la región de Macedonia, Tracia, Bulgaria actual y Serbia. Fue fundada en 1893 en Salónica por revolucionarios búlgaros en contra de la autoridad del Imperio otomano sobre la región de Macedonia.

⁵⁵⁴ Ts. Georgieva, *Op. cit.*, p.146.

⁵⁵⁵ Sus zapatos que se colocaban ante la puerta del *tekke* con las puntas hacia la salida, cada mañana aparecían puestos al revés”, *Archivo...*, según: Ts. Georgieva, *loc. cit.*

⁵⁵⁶ “En el otoño del 1989, dos semanas antes de la caída de Todor Zhivkov (el famoso dictador búlgaro), el mismo día, Bekir se apareció a dos personas [...]. Los jóvenes lo reconocieron porque su foto estaba en el *tekke*. No habló, pero entendimos que algo terrible iba a pasar.”, *Archivo...*, según: *Ibid.*, p. 147.

⁵⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁵⁸ Se refieren al fin del mundo, que como Lozanova anota, entre los pomacos se interpreta como un segundo diluvio, después del de Noé, G. Lozanova, *Méstni svetli (evlii)...*, nota 25.

(„ángeles“), *los awliya*⁵⁵⁹. Pero también se encuentra la convicción de que *algunos se hacen awliya después de la muerte*⁵⁶⁰. Los pomacos explican la inmortalidad, afirmando que, tras la muerte, los cuerpos de los santos quedan incorruptos, lo que por otra parte es condenado por la ortodoxia islámica, ya que “en ella se ve el influjo del cristianismo con el dogma de las reliquias santas y de la idolatría, ampliamente difundidas en el ámbito popular”⁵⁶¹. Sin embargo, los pomacos se basan en un argumento de la tradición musulmana según el cual, *Dios prohibió a la tierra tragarse los cuerpos de los profetas enterrados en ella*⁵⁶². Esta prohibición se extiende a los elegidos de Dios, puesto que heredan las cualidades de los profetas. Por otra parte, en la tumba de un walí no hay cuerpo porque [...] *donde sea que le entierren, desaparece de allí, si es un walí. No se quedará en el cementerio [...]*⁵⁶³. La interpretación popular aclara el asunto, con *los ángeles que llegan y se llevan el cuerpo del walí al Paraíso o lo entierran en La Meca al lado de los justos, donde junto a ellos esperará el día del Juicio Final*⁵⁶⁴.

En esta última interpretación, algunos intuyen una influencia sunní⁵⁶⁵ que, hasta cierto punto, logra canalizar hacia la ortodoxia el culto a los santos y a sus tumbas. Este culto es heterodoxo, pero penetró entre los pomacos, que se declaran ortodoxos. También tenemos que tomar en consideración la tendencia que últimamente muestran las nuevas generaciones de dicha comunidad en Bulgaria y que trata de “devolver el islam a sus raíces”. Cabe decir que esta lucha tiene sus fundamentos sociales, pues entre sus causas está la marginación política de las minorías.

Según relatos tradicionales, en el mismo grupo étnico hay quienes cuentan que los awliya locales, después de haber abandonado este mundo, van a formar parte de la anónima comunidad trascendente de los santos; *a veces pueden ser reconocidos por los piadosos como un parpadeo de luces verdes que ilumina el camino del viajero cuando anochece*, o son como *hodzhi* [imanes] *con turbantes rojos, llegados a la mezquita del pueblo para la oración en el mes de Ramadán*, o como *caballeros en el horizonte, que llevan barbas de color verde*⁵⁶⁶. Pueden aparecer como *mendigos que comprueban la*

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 159, 160, notas 26, 27, 28.

⁵⁶⁰ Se refiere a la gente justa, jóvenes o púerperas que fallecieron dentro de los 40 días después de parto, *Ibid.*, pp. 159-160.

⁵⁶¹ J. I. Smith y Y. Yazbeck Haddad (eds.), *The Islamic Understanding of Death and the Resurrection*, Albany, State University of New York Press, 1981, pp. 186-7, según: G. Lozanova, *Op. cit.*, nota 30.

⁵⁶² Ig. Goldziher, *Культ святых...*, p. 51, según: G. Lozanova, *Ibidem*.

⁵⁶³ Inform. Hasam Mollov, pueblo de Chepintsi, región de Smolyan, en: G. Lozanova, *Ibid.*, nota 31.

⁵⁶⁴ *Archivos...*, pueblo de Dolen, la región de Smolyan, en: *Ibid.*, p. 160.

⁵⁶⁵ *Ibidem*.

⁵⁶⁶ Informadores: Hasan Mollov (Chepintsi), Vayda Kundeva (50 años, pueblo de Kornitsa, región de Gotse Delchev, 1998), Shukri Hodzhov (nacido 1962, pueblo de Debren, 1998), en: *Ibid.*, p. 161.

*misericordia de los creyentes, premiando o castigando, pero al mismo tiempo, con nostalgia, se dice que los awliya pertenecen más bien al pasado, mientras que en la actualidad, valorada como época de la incredulidad que precede al fin del mundo, éstos se encuentran raramente. Un grupo de hombres del pueblo de Vălkosel, estima que los awliya representan tan sólo el 10% de la gente, porque pese a su bondad y a todos sus dones, éstos no pueden cambiar la maldad del hombre*⁵⁶⁷, dichos informadores concluyen que los awliya nos muestran lo que podemos llegar a ser si somos firmes en la fe⁵⁶⁸. La reducción en el número de santos es contemplada como el resultado de una mengua en la piedad por parte de la depravada comunidad musulmana. Un motivo semejante, respecto a la comunidad cristiana y sus patronos, lo encontramos muy a menudo en las narraciones populares del país, especialmente después de una profanación. En este sentido, uno de los informadores del pueblo de Kornitsa⁵⁶⁹ comenta la desaparición de un turbe del patio de la Vieja Mezquita en la ciudad de Gotse Delchev:

*Aquí hubo muchos turbes, pero con la venida de las tropas extranjeras, gente incrédula, esos turbes desaparecen; los lugares santos desaparecen, corren hacia los creyentes [...] porque aquí abundan los ladrones, gente rapaz, mentirosos, asesinos [...] Entonces, cuál es el sentido para que haya aquí [un walí]; a quién va a proteger; pocos son los justos [...]*⁵⁷⁰.

⁵⁶⁷ El pueblo de Vălkosel se sitúa en Bulgaria del suroeste, *Archivo...*, los Ródopes occidentales, 1992, según: Ts. Georgieva, *Săvārshéniat chovék...*, p. 147.

⁵⁶⁸ Cabe decir que en el pueblo de Vălkosel (también “Vukosil” en los registros otomanos), actualmente la religión principal es el islam sunní, según la leyenda, la mezquita del pueblo fue derribada tres veces: en los tiempos “turcos”, en 1912 por los “convertidores” búlgaros, ejército y rebeldes y, en 1987 por el régimen comunista. Según un registro otomano de 1479, en Vălkosel vivían 78 familias no musulmanas y sólo 3 familias musulmanas. Otro registro estadístico del periodo 1723-1924 enumera las 70 familias del pueblo, todos musulmanes. En “Ethnographie des Vilayets d’Andrinople, de Monastir et de Salonique”, que es estrato publicado por la revista *Courrier d’Orient* (Constantinopla, 1878), se indica que acerca del 1873, Vălkosel cuenta con 120 familias y 280 pomacos. Varios intentos de una cristianización forzada, encabezada por diferentes agrupaciones rebeldes, tuvieron lugar a finales del 1912 en el pueblo; en 1913, dentro de la mezquita son asesinados 95 hombres de Vălkosel (véase: V. Ardenski, *Zagásnali ognishta* (“Hogeras apagadas”), Sofía, Ed. “Vanio Nedkov”, 2005, p. 68). Por otra parte, Evgeni Radushev declara que “durante el Imperio otomano en Vălkosel no hubo islamización forzada”, véase: E. R. Radushev, *Демографски и етнорелигиозни процеси в западните Родопи през XV- XVIII век, ноември 1997*, (Procesos demográficos y etnoreligiosos en los Ródopes occidentales entre los siglos XV-XVIII”), <https://librev.com/discussion-bulgaria-publisher/1404--xv-xviii->.

⁵⁶⁹ Ibrahim Sarmali, pueblo de Kornitsa, región de Gotse Delchev, en: G. Lozanova, *Méstni svetii (evlii)...*, p. 161, nota 38.

⁵⁷⁰ *Ibidem*.

Muy parecida es la posición de Seyde Yusufova⁵⁷¹ respecto a la desaparición de los tres babás del patio de la mezquita Tombul de Ruse, después de la destrucción de esta por el gobierno. Ella considera que con el abandono de la mezquita y del turbe, los babás se ofendieron, abandonaron la ciudad y se fueron a La Meca. Su regreso puede ser esperado sólo en el caso de que los musulmanes de la ciudad se muestren como dignos de confianza.

En conclusión podemos decir que resulta difícil afirmar que las nociones sobre la santidad y los santos actúen como un sistema establecido en la mentalidad de los musulmanes búlgaros de los Ródopes. Las breves reflexiones acerca de una u otra de las cualidades de los awlíya siempre se vinculan a una historia real, que se desarrolla en el territorio, que incluye pueblos concretos donde habita la mayor parte de ese grupo étnico, así como a ciudades o regiones que pertenecían al Imperio otomano⁵⁷² o a la sagrada ciudad de La Meca. El escaso conocimiento de la terminología sufi, como también la amplia variedad en la consideración de la santidad, llevan a definir como *walí* a cada justo. Por otra parte, la aplicación de la “doctrina de la santidad” en el terreno local mantiene entre los creyentes la sensación de que su comunidad, como también su territorio, están bajo la especial protección divina, puesto que de ellos sobresalen personas próximas a Dios.

Los “turcos” de los Ródopes, por su parte, aún pretendiendo ser ortodoxos, se vieron afectados, de una u otra forma, por las influencias heterodoxas del islam, llamado “balcánico”. En este sentido, aunque no muy frecuentemente, la santidad, también se deja ver como cualidad que se atribuye sólo a un personaje, que es modelo de perfección. Según cuenta Idris Osman Kalfa⁵⁷³, *ese hombre único es Husein, el único nieto del Profeta de su única hija Fátima*⁵⁷⁴. La historia que sigue fue narrada por el mismo interlocutor en relación con el arco de hormigón que se hallaba ante la Mezquita de Madera⁵⁷⁵ “*Yedikizlar*” („siete muchachas”), situada en la entrada del cementerio del

⁵⁷¹ Seyde Yusufova Ahmedova, 75 años, Ruse, más de 10 años esa vivió en el pabellón hacia la mezquita, que fue la encargada por el mantenimiento del templo y del turbe, según: T. Bakārdzhieva, *Tiurbéta na rúsenki...*, p. 248.

⁵⁷² Por ejemplo: Ksanti, Kavala, Estambul, Konya, Bursa. Más ejemplos sobre los temas de las narraciones de los awlíya en los Ródopes, véase G. Lozanova, *Ibid*, pp. 162- 167.

⁵⁷³ La información es recogida por Ts. Georgieva, en el trabajo de campo etnológico entre los musulmanes de los Ródopes en 1994, durante el *kurbán* en la fiesta de Hidirlez en el pueblo de Podkóva, municipio de Kirkovo (en el pueblo se encuentra la estación de trenes más al sur en Bulgaria, muy próxima a la frontera con Grecia), la mayor parte de los habitantes son musulmanes “turcos” que conviven con esos los búlgaros (pomacos), Ts. Georgieva, *Sāvārshéniat chovék...*, p. 148.

⁵⁷⁴ Afirmación que coincide con la doctrina de los musulmanes heterodoxos, aleví.

⁵⁷⁵ Se dice que no tiene ni un tornillo.

pueblo Podkova⁵⁷⁶. Los musulmanes locales, en su mayoría “turcos”, llamaron al arco *Deli kayı* („piedra loca”), equiparándolo con la cueva de la cercana colina, desde donde se mudó el pueblo⁵⁷⁷. Pero en la historia de Idris, que asegura haber conservado su fe, pese a los tiempos difíciles, el arco está cargado con un sentido mucho más personalizado:

El hombre perfecto que existía y que ahora existe, se llama Husein; primer califa de los musulmanes; extremadamente hermoso, éste formó el reino del islam, él solo dirigía un ejército muy grande; su belleza de varón tenía tal efecto que al verle, los enemigos se volvían musulmanes. Mediante la fe y no con derramamiento de sangre éste levantó un gran Estado; [...] de niño aprendió el Corán y cada noche lo leía entero, así purificaba el mundo. Un yezit⁵⁷⁸ le mató mientras leía el Libro, pues para los turcos no hay peor palabra que la de “yezit”. Para los hombres, Husein estaba muerto, pero Allah le regaló una vida eterna, dispersó su alma por todas las partes del mundo; “hasta hoy el alma de Husein está en todo y en todas las cosas, dentro de mí, y dentro de ti, pero más intensamente consiste en tres cosas. La primera, es la flor que vosotros llamáis “minzujár”⁵⁷⁹ [crocus], [...] cuando ves un crocus florecido, también floreces, te alegras, te vuelves más paciente, todo el día disfrutas de la vida⁵⁸⁰. La segunda, son los ojos del carnero antes de degollarlo para el kurbán, en ellos está todo el dolor del mundo y el gran perdón de Allah, vosotras las mujeres no podéis verlo [...]. La tercera cosa en la que se oculta la gran fuerza de Husein, es el arco iris; cuando se arquea sobre el cielo, se purifica todo el mundo, resucita, como dicen los cristianos, pero pocas veces aparece el arco iris, sobre todo en Arabia y la Turquía. Por ello, los inteligentes enseñaron a los

⁵⁷⁶ Los participantes en el *kurbán*, contaron que la mezquita fue construida con la donación de siete doncellas las que, durante 7 días y 7 noches trabajaron su ajuar para venderlo y para poder elevar con el dinero adquirido, la mezquita. En la mañana del día octavo, las 7 doncellas murieron de agotamiento, *Ibid.*, p. 148. La simbología del número 7 muestra otra influencia aleví vinculada al séptimo imán, los ismaelitas, etc.

⁵⁷⁷ Ahí había una cueva con dos entradas, por donde los habitantes pasaban “para estar sanos”, “pero los comunistas la destruyeron”, *Ibidem*.

⁵⁷⁸ Históricamente los yezidíes son una minoría religiosa de kurdos.

⁵⁷⁹ Минзухар [*minzujár*], de búlgaro, crocus, azafrán.

⁵⁸⁰ En el Oriente próximo, el Crocus, (o azafrán), era un símbolo de indiferencia y desapego, como resultado de la sabiduría, el conocimiento y la experiencia de la vida. Los antiguos egipcios lo vinculaban a los poderes del Más Allá, pero en Europa fue asociado con los primeros signos de la primavera, símbolo de la alegría, alborozo juvenil. Según otra leyenda, los *crocus sativos* también son conocidos como “los hijos del arco iris”.

*musulmanes que ellos mismos elaboren sus arcos. El arco edificado es como el arco iris, al pasar debajo la gente se purifica, se van las enfermedades y el mal, por eso hemos hecho el arco en nuestro cementerio, para alegrarnos y para ser buenos en la medida en que Allah se lo permite al hombre, porque somos gente angustiada, y los atormentados no son buenas gentes; ni vosotros, los cristianos, ni nosotros, los musulmanes*⁵⁸¹.

Idris Kalfa de los Ródopes aseguró haber heredado de su padre la historia y la “clave de la felicidad” aplicada al arco, quien, por su parte, “la escuchó de su padre que fue un imán famoso entre los turcos y entre los pomacos”,⁵⁸².

Esa “clave” no resulta muy conocida en la parte oriental del país⁵⁸³, pero aunque escasos, algunos elementos de la influencia aleví y la mística musulmana entre los musulmanes ortodoxos en esa región se detectaron en dos ocasiones durante la investigación antropológica de 1994. Según informa Georgieva, una mujer del pueblo de Ostrovche (región de Razgrad), explica que la arcada de siete árboles de morera, unidas entre sí, que está situada en la calle central, fue elaborada por los aldeanos, a causa de una epidemia de escarlatina que provocó la muerte de siete niños:

*Los siete árboles son como los siete colores del arco iris; nos purificamos y los niños dejaron de morir*⁵⁸⁴.

Sin embargo, la informadora no pudo especificar cuál es propiamente esa fuerza purificadora del arco iris, que nosotros conocemos de la Biblia como un recordatorio del compromiso de Dios a su pacto con el hombre, o como un signo de la alianza de Dios (Gn 9). Pese a la evidente influencia aleví y la simbología bíblica, que las narraciones del arco y la arcada desvelan, los relatores, como también los musulmanes de la región de Smolyan, todos, siendo sunníes, niegan rotundamente cualquier vínculo con los musulmanes heterodoxos, con su concepto de santidad y con las devociones rituales. Tampoco se reconoce la historia del Génesis y del pacto de Dios que transparentan en la

⁵⁸¹ Archivo..., los Ródopes centrales, 1994, en: Ts. Georgieva, *Săvărshéniat chovék...*, pp. 149-150. En relación con el símbolo del arco iris, cabe decir que la palabra con la que se denomina el mismo pueblo (“подкова” [*podkóva*] que en búlgaro es herradura) recuerda a la forma del arco iris.

⁵⁸² *Ibidem*.

⁵⁸³ A mi pregunta respecto a la “historia del hombre perfecto” (2013), un musulmán ortodoxo del pueblo de Závet (región Razgrad), Meysut Yumerov (55 años), que conoce bien tanto el Corán, como la Biblia y el Evangelio, negó haber oído nada sobre el símbolo mencionado, aunque según dijo, “había visto muchos ojos de carneros”.

⁵⁸⁴ Archivo..., Razgrad, 1994, en: Ts. Georgieva, *Op. cit.*, pp. 150-151.

metáfora del arco iris. Por el contrario, cuando no disponen de una explicación que se compadezca con la Sunna, en relación con alguna creencia, como por ejemplo, las visitas a los turbes o el carácter simbólico del arco, los musulmanes de los Ródopes centrales dicen que sus ancestros lo habían aprendido de los “pastores”- “karakachan” o “yuruk”⁵⁸⁵, que iban a rezar en uno u otro lugar⁵⁸⁶; que la ofrenda del sacrificio no se la dedican al santo, sino a Allah, que es único; *el „kurbán” no lo hacemos para el santo [como] los kăzălbashies, ellos son muy diferentes, lo hacemos para Allah, porque Él es uno; en el turbe, hacemos lo mismo que hacemos en las mezquitas*⁵⁸⁷. De los kăzălbashies siempre hablan con burla⁵⁸⁸, es más, paradójicamente aquí se les llama “los nuevos imanes”, equiparándolos a los jóvenes que han estudiado en los países árabes y que están predicando el islam ortodoxo, pero “sin turbe, sin *mevlid* y sin amuletos”. Resulta que los que siguen el canon se ven calificados de “sectarios”⁵⁸⁹ - definición dada por sus propios correligionarios- sin embargo, los que practican un islam popular, el *babá islam*, para ellos mismos es el correcto, quizás porque es lo conocido⁵⁹⁰. En todos los pueblos de los Ródopes centrales, allí donde se halle un turbe, cuentan la misma anécdota que insinúa que el lugar santo representa a la Kaaba:

Shaban el Kabaka del [pueblo de] Vievo contaba de uno del [pueblo de] Vlájovo que se fue en peregrinación a la Kaaba, pero un hombre de allí le dijo,

⁵⁸⁵ Los “karakachan” son cristianos ortodoxos y no existe información de que pasaran por los Ródopes y tampoco tienen ninguna vinculación con los pomacos, pero sí los yuruk, que son una etnia de habla turca que habita esencialmente las montañas del sudeste de la Península Balcánica europea y Anatolia. Hacia el año 1360, gran número de pastores nómadas yuruk procedentes de la región de Konya se establecen en Macedonia, sus descendientes son denominados “konariotas”, por su origen de Konya y en Bulgaria, *koynári*. Generalmente son considerados como habitantes de origen turco o autóctonos de Anatolia. En Bulgaria, los lugares con toponimia “yuruk” están habitados por búlgaros cristianos o búlgaros musulmanes (pomacos), excluyendo la región de Borino, en el extremo oriente de la región de Smolyan, donde se encuentran los turbes de Eniján baba y de otros santos, y en la región de Árdino, donde también viven turcos nómadas.

⁵⁸⁶ La cita se refiere al turbe de *Sari baba*, Ev. Ivanova, “‘Функционалните’ роли на светеца: Тюрбето на Саръ Баба над с. Момчиловци, Смолянско” [“Funktsionálnite” róli na svetétsa: Tiurbeto Sară baba nad sêlo Momchilovtsi, Smólyansko] („Holy Men and Utility : the Türbe of Sari Baba at Momchilovci near Smolian”), en: A. Zhelyazkova y J. S. Nielsen (eds.), *Етнология на суфитските ордени -теория и практика : Доклади от българо-британски семинар за суфитските ордени 19-23 май 2000/ Ethnology of Sufi Orders : Theory and Practice : Proceedings of the British-Bulgarian Workshop on Sufi Orders, 19-23 May 2000*, Sofía, Ed. IMIR, 2001, p. 229.

⁵⁸⁷ M. B. del pueblo de Kokorovo (región de Smolyan), según: Ev. Ivanova, “‘Funktsionálnite” róli..., *Op. cit.*, pp. 229, 230.

⁵⁸⁸ Recordando siempre el ritual al que se les acusa, de la “mezcla de los pantalones”, *don karıştırmısı*.

⁵⁸⁹ *Ali Hayredin, ex muftí de la ciudad de Smolyan, prohibía los turbes, tampoco nos dejaba hacer los “rekyats” en el sepulcro, lo que quiere decir que es kăzălbash. ¡Sectario! ¡Todos en la sede central del muftí son sectarios!*, *Ibid*, p. 229.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, pp. 229, 230.

„Vosotros tenéis vuestro Sari baba, ¿a qué has venido aquí? Ve a rezar allí por mí, que yo rezaré aquí por ti⁵⁹¹.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 230.

CAPÍTULO III:
LOS MILAGROS EN LA
COMUNICACIÓN ENTRE CRISTIANOS
Y MUSULMANES.
Conquista, Protección, y controversias.

III. LOS MILAGROS EN LA COMUNICACIÓN ENTRE CRISTIANOS Y MUSULMANES.

Conquista, Protección, y controversias.

La existencia de los milagros es cuestión de fe, los milagros no pueden ser probados, sin embargo lo que no se puede dudar es de la existencia de personas que creen en los milagros.

La aceptación del milagro es el resultado de un proceso según el cual un hecho es calificado de sobrenatural e interpretado como manifestación de lo sagrado. Para traducir ese acto de manifestación, Eliade utiliza el término hierofanía, ya que se refiere únicamente a aquello que corresponde a lo sagrado que se nos muestra⁵⁹². Tal manifestación, susceptible de presentarse bajo muy diversas maneras, es atribuida tanto a la mediación de actores humanos como a la directa voluntad divina que es señalada como el origen primero⁵⁹³.

En el Medievo la fuerza del milagro formaba parte de una ideología que contemplaba a un Dios Todopoderoso, cuya suprema bondad y cuyo omnímodo poder trascienden el mundo que ha creado, para recrear otros órdenes distintos y actuar de manera diferente a como lo hace ordinariamente. Esta permanente capacidad para crear y recrear órdenes es lo que hace posible la intervención milagrosa de Dios en el mundo. Dicha ideología desborda el mundo medieval para penetrar en los siglos siguientes, de modo que cada vez más desleída, la encontramos aún en plena modernidad⁵⁹⁴.

El milagro se convierte en *un modelo didáctico de inmenso valor, que no cesa de alimentar tanto la tradición oral como la literatura escrita*⁵⁹⁵. La esencia de toda esa ideología consiste en que la aceptación del milagro se produce no como algo natural, lo cual es propio de la mera leyenda, sino como algo propio de la fe de quienes creen en ello.

Según el arzobispo de Tiberias, Alexios, *se requiere fe para que un milagro dé fruto en la vida de una persona, y sin este acto de fe, no hay milagro, en sentido estricto*. En la tradición cristiana, como explica el mismo arzobispo, *el verdadero*

⁵⁹² M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Ed. Labor, 1985, pp. 21-30, según: E. Gómez Pellón, "Sobre los milagros y la milagrería", en: Juana Torres (ed.), *Historica et Philologica: in honorem José María Robles*, Santander, Ed. Universidad de Cantabria, 2002, p. 286.

⁵⁹³ E. Gómez Pellón, "Sobre los milagros y la milagrería", Op. cit., 285.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 291.

⁵⁹⁵ *Ibidem*.

*milagro tiene únicamente el propósito de extender la Gracia de Dios a la creación, pero Dios no puede extender Su Gracia, sin fe por parte de Sus criaturas. Por lo tanto, no puede haber milagro sin fe*⁵⁹⁶.

La dependencia del ser humano de una multitud de contingencias, así como las limitaciones derivadas de las mismas, explica por una parte la existencia de un deseo de trascendencia que a menudo se presenta bajo la forma de creencias milagrosas. Esas creencias se hallan históricamente arraigadas en nuestra cultura, hasta el punto de constituir una parte inseparable de la religiosidad.

Desde esta perspectiva, el milagro es mensurable, podemos ponderar el efecto producido sobre la comunidad, la intención que se pretende con su mención o conservación y la adscripción de determinado tipo de milagros a un santo concreto. En definitiva, el milagro deja de ser un suceso mágico, inaprensible, para convertirse en un fenómeno social, en el sentido antropológico; un fenómeno de lo vivido, y como tal, susceptible de ser investigado⁵⁹⁷.

Sabemos que la tradición no forma un cuerpo inmutable, coherente y objetivo, sino que está más bien constituida por materiales diversos y heterogéneos, cuya significación puede ser reinventada por cada generación según sus propias necesidades de sentido. Así ocurre con las tradiciones religiosas, que expresan no sólo la evolución de un sistema de creencias, sino también, en una gran medida, el conjunto de las relaciones sociales.

Ejemplo interesante de cuán poderosas pueden ser las consecuencias sociales en materia de religión dentro de una comunidad mixta, tras un acto extraordinario, considerado milagro por dos comunidades, en este caso cristianos y musulmanes, es el antiguo pueblo de Sille (en la Turquía actual)⁵⁹⁸, ejemplo típico para el contexto balcánico y anatolio en el que estamos.

Hasta 1923, el pueblo fue habitado por los griegos que mantuvieron una coexistencia pacífica con los turcos de Konya por más de 800 años. Según la tradición, esta buena convivencia tiene su origen en un milagro que ocurrió en el cercano

⁵⁹⁶ R. Paulo Javier, "AUNQUE NOS SILENCIEN: El milagro ¡Anual! de la Pascua Ortodoxa: El Fuego Santo", en: *P. Arieu Theologies Web*, el 9 de Enero, 2009, <https://lasteologies.wordpress.com/2009/03/01/aunque-nos-silencien-el-milagro-%C2%A1anual-de-la-pascua-ortodoxa-el-fuego-santo/comment-page-5/>; N. Christian Hvidt, "El milagro del Fuego Santo en Jerusalén", *El Milagro del Fuego Santo en Jerusalén*, 1998, http://www.holyfire.org/file/Spanish_Milagro_delFuegoSanto.htm.

⁵⁹⁷ J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder en Marruecos...*, p. 15.

⁵⁹⁸ Cerca de Konya, la ciudad de los derviches giróvagos, mevlevíes.

monasterio cristiano de “San Jaritón”⁵⁹⁹, testigo del cual fue el gran maestro de los derviches de Konya, Jelaledin Rumi.

La magnitud del efecto de este acontecimiento espiritual sobre la vida social y el ritmo cotidiano de dicha región la ponen de manifiesto las consecuencias posteriores. Según se cuenta, Jelaledin Rumi levantó una pequeña mezquita en el interior de dicho monasterio⁶⁰⁰, lo que en sí mismo es un acto significativo que rompe las fronteras espaciales que determinan o separan el espacio sagrado de los musulmanes y el de los cristianos. La pregunta acerca de si el hecho es real o una leyenda no es la más importante, pues la respuesta, cualquiera que sea, no elimina el aura de lugar santo, por un lado, y por otro, nos provee de una información fundamental acerca de una sociedad que realmente o de manera imaginaria, “quiso situar” una mezquita dentro de un monasterio cristiano. Impensable para nuestros tiempos, sin embargo, para los de los selyuquies y de Rumi, la idea de unir en un mismo espacio las representaciones de las dos religiones opuestas, partiendo de un hecho milagroso que lo justifica, resultaba realizable o al menos imaginable. El milagro ejerce el papel de fenómeno espiritual que llega a cobrar una autoridad comúnmente compartida. El milagro cristiano realizado ante el guía espiritual musulmán fue también el impulsor de las ordenanzas que los habitantes heredaron de su maestro: que los turcos no molestaran a los griegos del pueblo, y que los griegos se ocuparan del mantenimiento de su tumba (de Mevlana). Durante siglos esas ordenanzas funcionaron como mandamientos divinos. Dan testimonio de ello varios firmanes del sultán, enviados a los turcos de Konya, que recordaban la promesa *de no hacer daño a los habitantes cristianos del pueblo de Sille*. Por otro lado, habla por sí mismo el hecho, de que los griegos de Sille conservaron su lengua nativa durante ocho siglos, habitando realmente el territorio de un país turco-parlante⁶⁰¹, (fig.Nº 94).

⁵⁹⁹ Actualmente, lo que queda del monasterio de “San Jaritón” o *Ak manastır* („El Monasterio Blanco”), se encuentra en la zona militar turca y no está accesible. San Jaritón el Confesor, padeció en Iconium (actual Konya) +350, se celebra el 28 de septiembre.

⁶⁰⁰ B. Sariköse, *Sille. Bin Yıllık Birliktelik; Tarihçesi ve Sosyal-Ekonomik Yapısı* („Sille. Mil años de Unidad; Historia y estructura social”), informe de investigación sobre el plan de desarrollo para la protección de Sille, Konya, *Çizgi Kitabevi*, 2009, pp. 179, 181, según: Sara Nur Yıldız, “Manuel Komnenos Mavrozomes and His Descendant at the Seljuk Court: The Formation of a Christian Seljuk-Kommenian Elite”, en: *Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th- 14 th centuries)*, Istanbul *texte und Studien*, vol. 24, Würzburg, Ergon Verlag, 2011, p. 70, nota 71.

⁶⁰¹ Hasta 1922 en el pueblo se hablaba la lengua griega de Capadocia (un dialecto griego), siendo ese pueblo habitado por griegos (cuyos vecinos eran los turcos de la ciudad de Konya). Primero formó parte del territorio del imperio otomano, luego de la república de Turquía hasta el año 1924, en que la población

1. Introducción a la terminología. Milagros y Karama.

Milagro se le llama a un hecho al que se le confiere un significado espiritual, que no puede ser explicado por las leyes naturales y que se considera producido por la intervención de Dios o de un ser sobrenatural. La palabra milagro encuentra su raíz en el latín *miraculum* que deriva de la idea de „mirar“. Los latinos llamaban *miraculum* a aquellas cosas prodigiosas que escapaban a su entendimiento, como los eclipses, las estaciones del año y las tempestades. Así, *miraculum* proviene de *mirari*, que en latín significa „contemplar con admiración, con asombro o con estupefacción“. Dicha forma latina se mantiene aún hoy subrayando el carácter sorprendente del milagro en español, francés e italiano. Así ocurre también en alemán (Wunder) e inglés (wonder), manteniendo la misma base del verbo en las lenguas eslavas (*чудо*, [*chúdo*]), que también expresa sorpresa.

Es así como, desde el punto de vista etimológico, la palabra milagro no indica necesariamente relación con una cierta intervención divina, sino que se liga al *asombro ante lo inefable* tal como lo plantearan los latinos ⁶⁰². Pues, el mismo milagro no siempre puede ser descrito, es inefable, así como lo dice el patriarca de Jerusalén Diodoro I, tratando de describir lo que ocurre en la víspera de la Pascua ortodoxa respecto la aparición del Fuego Santo:

*Desde el centro de la misma piedra, en la cual Jesús yació, surge una Luz indefinible. Generalmente, tiene un tinte azul, pero el color puede cambiar y tomar muchos matices diferentes. No puede ser descrita en términos humanos*⁶⁰³.

Esa insistencia en lo extraordinario del milagro está ligada a una larga reflexión teológica, cuya culminación es definida en el siglo XIII por santo Tomás de Aquino⁶⁰⁴, quien entiende el milagro como algo hecho por Dios más allá de las causas conocidas

griega tuvo que abandonar el pueblo, tras el pacto entre Grecia y Turquía (1923) de intercambio de población, para lo que se tomó como punto de referencia la pertenencia religiosa.

⁶⁰² R. Soca (1996-2007), “Etimología: el origen de las palabras. Milagro”, *La Página del idioma Español*, según: “Milagro”, en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Milagro>.

⁶⁰³ R. Paulo Javier, “AUNQUE NOS SILENCIEN: El milagro ¡Anual! de la Pascua Ortodoxa: El Fuego Santo”, *Op. cit.*

⁶⁰⁴ J. A. Hardon, “The concept of miracle from St. Augustine to modern apologetics”, en: *Theological Studies*, 15, (1954), W. James McGarry y J. Courtney Murray (eds.), Ed. Theological Studies, Incorporated, pp. 229-257, según: D. Aigle y C. Mayeur-Jaouen, “Introduction”, en: Denise Aigle : *Miracle et Karāma*, col. : *Hagiographies médiévales comparées*, vol. 2, Turnhout, Brepols Publishers, Bibliothèque de l’École des Hautes Études, Sciences religieuses, 2000, p. 14.

por los hombres⁶⁰⁵. El “milagro” pues, es una palabra que alude a lo maravilloso, lo prodigioso, lo sobrenatural.

Por su parte, *karama*, término que traduce la idea de milagro en árabe, pertenece al campo semántico de la generosidad, el don y la gracia. El santo cristiano “hace” milagros, mientras que el santo musulmán “posee” *karamat*⁶⁰⁶. En el primer caso, lo extraordinario se reconoce en su expresión exterior, en el segundo, el mismo término hace hincapié sobre lo interior, lo que se posee.

Si por comodidad léxica se ha continuado usando el término milagro para designar a los dos fenómenos, se deben subrayar las diferencias irreductibles entre los dos campos léxicos. Pues, de otro modo no sería posible establecer ninguna comparación entre hechos designados con términos que contienen ideas tan diferentes.

Ambos tipos de milagros producen dos tipos de hagiografías cuya comparación puede colaborar a una mejor definición. En el cristianismo como en el islam, la noción de milagro indudablemente ha provocado polémicas y debates teológicos. El milagro en las dos religiones se relaciona con Dios y de ahí procede su constante ambigüedad⁶⁰⁷.

Sin embargo, lo maravilloso tiene lugar en un ambiente en el que resultaba parte del universo cotidiano, pareciendo tan real como cualquier otro hecho concreto. Pues, por medio de los milagros de los santos, para el hombre medieval, se concretaba la estrecha relación entre el cielo y la tierra⁶⁰⁸.

La piedad popular ha ido tejiendo a lo largo de los siglos una tupida red de sucesos sobrenaturales que alimentan la milagrería⁶⁰⁹. En el fondo de esta milagrería hay una lógica profunda, nacida de la fe del ser humano religioso. Sin embargo se trata de un ser que percibe el cosmos ordenado por la acción divina, en el cual la intervención de las fuerzas sobrehumanas constituye una constante, propia del poder del creador de ese cosmos. Así el cristianismo admite la actuación del poder divino sobre la naturaleza por él creada, no sólo como una especie de signo de revelación, sino también en aras de la fe del creyente.

⁶⁰⁵ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, La Editorial Católica, 1954, I parte, q. 105, a. 7, según: “Milagro”, <http://es.wikipedia.org/wiki/Milagro>.

⁶⁰⁶ D. Aigle y C. Mayeur-Jaouen, “Introduction”, *Op. cit.*, p. 13.

⁶⁰⁷ B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Collection des Études augustiniennes, Paris, Brepols Publishers, 1983, pp. 181-183, según: D. Aigle y C. Mayeur-Jaouen, “Introduction”, *loc. cit.*

⁶⁰⁸ A. Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Roma, Ecole française de Rome, 1981, p. 519, según: D. Aigle y C. Mayeur-Jaouen, “Introduction”, *loc. cit.*

⁶⁰⁹ E. Gómez Pellón, *loc. cit.*

Este creyente, impulsado por la fuerza de su convicción puede recibir el influjo milagroso de la gracia divina, que es tanto, como el beneficio del milagro. Dentro del cristianismo se entiende que dicha gracia además de poseer un sello salvífico en el orden espiritual, lo posee también en el corporal. Más aún, el milagro sería la consecuencia directa del apego que la divinidad tiene hacia sus criaturas, ya que habiéndolas creado, ha puesto sus desvelos en ellas. Por ello, el milagro resulta una parte ineludible de la permanente acción divina que tan solo se diferencia del efecto ordinario de ésta en que se muestra con mayor fortaleza e intensidad.

En fin, los mismos relatos de milagros muestran inagotables convergencias entre la hagiografía cristiana y la islámica. Sus cortejos de favores y curaciones los colocan frente al espejo universal del sufrimiento humano y de las inmensas esperanzas depositadas en los santos. Estas historias de sanciones, recompensas y lecciones también demuestran aspiraciones, dudas y sentimientos de injusticia experimentados por los creyentes.

Más allá de las diferencias en materia de terminología entre las dos religiones, la evidente existencia de temas en común es punto importante en el que se puede apoyar una investigación comparativa.

1.2. Finalidad del milagro según el dogma cristiano.

Los hechos espirituales y divinos que han venido sucediendo con frecuencia en el Universo, desde la creación hasta ahora, se describen y cuentan a través de los milagros y de los misterios del Señor; milagros que son para enseñar y para la salvación de la humanidad, como también yo, Neda Yordanova, voy a describir, y que él que es de Dios creará y él que es del diablo negará (N. Yordanova)⁶¹⁰.

Según se considera en el cristianismo, el milagro en sí es un hecho sobrenatural en el cual se manifiesta el amor de Dios hacia los seres humanos⁶¹¹. Pablo de Tarso

⁶¹⁰ Introducción de N. Yordanova Tsoneva, *Откровения и видения за живота на човечите вярващи и невярващи, от 1928 до 1934 година, от Недка К. Йорданова Цонева от село Завет* [Otkrovénia y vidénia za zhivóta na chovétsite viárvashti y neviárvashti, ot 1928-1934 godina...] („Revelaciones y apariciones para la vida de los hombres, creyentes y no creyentes, desde 1928 hasta 1934, de Neda K. Yordanova Tsoneva del pueblo de Závet [región de Rázgrad, Bulgaria]), manuscrito no editado, archivo personal, en búlgaro, la traducción de la cita es mía.

⁶¹¹ P. Ternant (2001), “Milagro”, en: *Vocabulario de teología bíblica*, publicado por: X. Léon-Dufour, 18ª ed., Barcelona, Herder, 2001 (ed. original: *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Ed. du Cerf, 1962), p. 533-540, según: “Milagro”, <http://es.wikipedia.org/wiki/Milagro>.

presentó el carisma de obrar curaciones y el poder de obrar milagros como procedentes del espíritu de Dios y destinados al bien común:

En cuanto a los dones espirituales, no quiero, hermanos, que estéis en la ignorancia. [...] A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común. Porque a uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a otro fe, en el mismo Espíritu; a otro carisma de curaciones, en el único Espíritu; a otro, poder de milagros; a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversidad de lenguas; a otro, el don de interpretarlas. Pero todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad (1 Cor 12:1-11).

Agustín de Hipona por su parte dice: *Milagro llamo a lo que, siendo arduo e insólito, parece rebasar las esperanzas posibles y la capacidad del que lo contempla (De utilitate credendi, 16, 34).* Sin embargo, san Agustín no pone tanto énfasis en los milagros como “desafíos a las leyes naturales”, sino que señala que todos los hechos (ordinarios o extraordinarios) tienen una significación religiosa vistos desde el punto de la fe. Pues para los creyentes, la atención no se centra en lo sorprendente o extraordinario del hecho ocurrido, sino en la autoridad de quien supuestamente lo realizó⁶¹². En el pensar de los creyentes, milagro, sólo se concede por motivos que escapen al intelecto del ser humano y que se sitúan en el mismo misterio de Dios.

El milagro visto como un signo de intervención divina en el mundo visible es tan antiguo como la historia de la revelación de Dios al hombre. En el Antiguo Testamento, es el instrumento utilizado por Yahveh para actuar sobre el pueblo elegido. Puesto que el milagro es obra de Dios, es *thauma*, fuente de asombro, de admiración; es paradójico (*paradoxon thauma*) y constituye un prodigio (*terastion*)⁶¹³. El cristianismo dudaba entre los diferentes términos en griego (*thauma*, *terastion*, *charisma*) y los latinos (*miraculum*, *mirabilis*, *prodigium*, *signum* y *mirus*), sin llegar a tener una definición muy clara y distintiva.

La Vulgata latina designa con el término *miracula* los portentos de una clase muy peculiar, expresados muy claramente en el texto griego con los términos *terata*,

⁶¹² L. H. Rivas, *Diccionario para el Estudio de la Biblia*, Buenos Aires, Amico, 2010, pp. 200, según: “Milagro”, <http://es.wikipedia.org/wiki/Milagro>.

⁶¹³ B. Flusin, *Miracle et ...*, pp. 156-157, según: D. Aigle y C. Mayeur-Jaouen, “Introduction”, *Op. cit.*, p. 14.

dynameis y *semeia*⁶¹⁴. Es decir, se trata de portentos realizados por el poder sobrenatural como signos de alguna misión o don especial, explícitamente atribuidos a Dios. Así San Pedro en su primer sermón habla de Cristo como acreditado por Dios (*dynamesin, kai terasin kai semeiois*⁶¹⁵) y San Pablo dice que los signos de su apostolado fueron obrados (*semeiois te kai terasin kai dynamesin*⁶¹⁶). Su significado unido se halla en el término *erga*, que significa obras, palabra, que es usada a menudo en los Evangelios para designar los milagros de Cristo⁶¹⁷.

Analicemos dichos términos para clarificar la naturaleza del milagro. La palabra “terata” posee el significado de “maravillas”, en referencia a los sentimientos de asombro provocados por el propio hecho sorprendente y que se percibe a través de los sentidos, sea la vista o el oído. El milagro se capta por medio de los sentidos, ya sea en la propia acción, como resucitar a los muertos, o en sus efectos, es el caso del don del conocimiento otorgado a los Apóstoles. Lo maravilloso del milagro estriba en que su causa queda oculta y se espera un efecto diferente al que realmente ocurre. Por lo tanto, en comparación con el curso ordinario de las cosas, el milagro resulta extraordinario⁶¹⁸. Los Padres de la Iglesia y los teólogos dicen que un milagro está por encima de la naturaleza cuando el efecto que produce está por encima de los poderes y las fuerzas naturales de las criaturas, por encima de las leyes conocidas de la naturaleza que les subyacen, como resucitar a un difunto: por ejemplo, Lázaro (Jn 11) o el hijo de la viuda (1Rey 17). Sin embargo, “contrario a la naturaleza” tampoco significa “no natural” en el sentido de producir discordia y confusión⁶¹⁹.

En el Nuevo Testamento, la palabra *dynamis*, „poder“, se utiliza para denotar el poder de hacer milagros (*en dunamei semeion*, (Rom 15:19)), obras poderosas como los efectos de este poder, es decir, los milagros mismos (*ai pleistai dunameis autou* (Mt 11:20)) y expresa la causa eficiente del milagro, es decir, el poder divino. Por esta razón, en la Escritura se le llama a los milagros “el dedo de Dios” (Ex 8:19; Lc 11:20), “la mano del Señor” (1 Sam 5:6), “la mano de nuestro Dios” (Esd 8:31).

⁶¹⁴ “Milagro. Etimología y definición”, en: *Enciclopedia católica online*, <http://ec.aciprensa.com>.

⁶¹⁵ *Varones israelitas, oíd estas palabras: Jesús Nazareno, varón aprobado por Dios entre vosotros con las maravillas, prodigios y señales que Dios hizo entre vosotros por medio de él, como vosotros mismos sabéis* (Hch 2:22).

⁶¹⁶ *Las señales de apóstol han sido realizadas entre vosotros con toda paciencia, con señales, prodigios y hechos poderosos* (2 Cor 12:12).

⁶¹⁷ “Milagro. Etimología y definición”, *Enciclopedia católica online*, loc. cit.

⁶¹⁸ *Ibidem*.

⁶¹⁹ *Ibid.*

El poder de Dios, en el dogma cristiano, se muestra en el milagro directamente, a través de su propia acción inmediata o mediatamente y a través de criaturas como medios o instrumentos. En este caso, los efectos se atribuyen a Dios, *Ipso Deo en illis operante*⁶²⁰. Por lo tanto Dios obra los milagros a través de instrumentos como los ángeles: por ejemplo los tres jóvenes en el horno ardiente (Dan 3), la liberación de San Pedro de la prisión (Hch 12); o a través de hombres: Moisés y Aarón (Ex 7), Elías (1 Rey 17), Eliseo (2 Rey 5), los apóstoles (Hch 2:43), San Pedro (Hch 3:9), San Pablo (Hch 19), los primeros cristianos (Gal 3:5)⁶²¹.

También en la Biblia, así como en la historia de la Iglesia, vemos que cosas inanimadas son instrumentos del poder divino, no porque tengan alguna excelencia en sí mismas, sino a través de una relación especial con Dios. Así se distinguen entre las reliquias sagradas, el manto de Elías (2 Rey 2), el cuerpo de Eliseo (2 Rey 13), la orla del manto de Cristo (Mat 9), los pañuelos de San Pablo (Hch 19:12); entre las imágenes sagradas: la serpiente de bronce (Núm 21); entre las cosas sagradas: el Arca de la Alianza, los vasos sagrados del Templo (Dan 5); entre los lugares santos: el Templo de Jerusalén (2 Cro 6:7), las aguas del Jordán (2 Rey 5), la piscina de Betsaida (Jn 5), etc. De ello se concluye que no es ajustada la afirmación de algunos autores “de que un milagro requiere una acción inmediata del poder divino, pues es suficiente con que el milagro se deba a la intervención de Dios y su naturaleza se revela por la absoluta falta de proporción entre el efecto y lo que se llaman instrumentos”⁶²².

Con la palabra *semeion*, „signo“ o llamamiento a la inteligencia, los Padres expresan el propósito o la causa final del milagro⁶²³. Según estos, el milagro es un factor en la Providencia de Dios sobre los hombres, de ahí que la gloria de Dios y el bien de los hombres sean los objetivos supremos de cada milagro⁶²⁴. “Por lo tanto, Dios no los realiza para reparar los defectos físicos de su creación, ni tienen por objeto producir, ni producen, el desorden o la discordia, ni contienen ningún elemento malo, inútil o sin sentido, pues no están en el mismo plano que las simples maravillas, trucos, obras de

⁶²⁰ San Agustín, *De Civit. Dei*, X, XII, citado en: “La palabra dynamis”, *Enciclopedia católica online*, loc. cit.

⁶²¹ *Enciclopedia católica online*, loc. cit.

⁶²² *Ibidem*.

⁶²³ *Ibid.*

⁶²⁴ Cristo expresa esto claramente en la resurrección de Lázaro (Jn 11), y el evangelista dice que Jesús, al realizar su primer milagro en Caná, “manifestó su gloria” (Jn 2:11).

ingenio o magia”⁶²⁵. Lo que es decisivo cuando un milagro se atribuye al poder divino, es la eficacia, la utilidad y el propósito de la obra.

En este sentido, se otorga la categoría de milagro a los de Moisés (Éx 7:10), de Elías (1Rey 18:21-38) y de Eliseo (2Rey 5). Las multitudes glorifican a Dios en la curación del paralítico (Mt 9:8), del ciego (Lc 18:43), en los milagros de Cristo en general (Mt 15:31, Lc 19:37), como en la curación del cojo por San Pedro (Hch 4:21), etc.

Por eso, dichos milagros se consideran signos del mundo sobrenatural y de la relación entre los seres humanos y ese mundo. Sin embargo siempre podemos encontrar fines secundarios, pero subordinados a los fines primarios. De ese modo, los milagros resultan evidencias que acreditan y confirman una doctrina, fe o moral (p. ej. Moisés (Éx 4), Elías (1 Rey 17:24)). Por esta razón los judíos veían en Cristo al “profeta” (Jn 6:14), en quien “Dios había visitado a su pueblo” (Lc. 7:16). Por lo tanto los discípulos creyeron en Él (Jn 2:11) y Nicodemo (Jn 3:2) y los ciegos de nacimiento (Jn 9:38), y los muchos que vieron la resurrección de Lázaro (Jn 11:45). Jesús apeló constantemente a sus “obras” para probar que había sido enviado por Dios y que era el Hijo de Dios, por ejemplo, a los discípulos de Juan Bautista (Mt 11:4) y a los judíos (Jn 10:37). Reclamaba que sus milagros eran un testimonio más grande que el testimonio del Bautista (Jn 5:36), condenaba a aquellos que no creían (Jn 15:24), en tanto que alababa a los que sí creían (Jn 17:8), y exhibía los milagros como signos de la verdadera fe (Mc 16:17). Los apóstoles recurrían a los milagros como la confirmación de la misión y divinidad de Cristo (Jn 20:31; Hch 10:38), y San Pablo los consideraba signos de su apostolado (2 Cor 12:12).

Finalmente, los milagros dan fe de la verdadera santidad y son causa para la canonización de los santos. Los que son realizados por los ángeles, tal como aparecen registrados en el texto bíblico se atribuyen siempre directamente a Dios.

No obstante, no se niega la existencia de milagros que no sean divinos, pues la Sagrada Escritura muestra el poder de los espíritus malignos como algo condicionado e indirecto⁶²⁶. A través de los demonios que reconocen el poder de Cristo (Mt 8:31), en el testimonio expreso del mismo Cristo (Mt 24: 24) y del Apocalipsis (Ap 9:14), se admite que estos espíritus pueden realizar “milagros”, es decir, obras de habilidad e ingenio que, en relación a nuestras fuerzas, pueden parecer milagrosas, pero la Escritura no les

⁶²⁵ *Enciclopedia católica online, loc. cit.*

⁶²⁶ *Ibid.*

da autoridad divina. Estas obras carecen del sentido y la finalidad que los sellaría como lenguaje de Dios a los hombres.

En la visión cristiana, los milagros tienen su lugar y significado, pues surgen de la relación entre Dios y el hombre. Siendo esa relación la religión, su expresión la conocemos como culto y la esencia del culto es la oración. Mediante la oración el hombre habla con Dios en los actos de fe, esperanza, caridad y contrición, implorando su ayuda. En respuesta, Dios actúa en el alma por su gracia y, en circunstancias especiales, mediante los milagros. De ahí que se considere la oración como el nexo de unión del hombre con Dios, que implica una intervención constante de Dios en la vida del hombre. Siendo el hombre creado por Dios, un milagro es la prueba y la promesa de Su Providencia sobrenatural, reflexión que puede aclarar el porqué y cómo en las mentes devotas incluso hay una presunción a favor de milagros y una expectativa de los mismos. Pues el milagro en esta línea de pensamiento pone de manifiesto la subordinación del mundo inferior al superior.

Para los teólogos, los milagros de Cristo no eran necesarios, sino “muy adecuados y totalmente acordes con su misión (*decentissimum et maximopere conveniens*) como un medio para dar fe de su verdad”, pero al mismo tiempo colocan a los milagros entre las evidencias más fuertes y más certeras de la revelación divina⁶²⁷. En todo caso, el cristianismo no insiste en una distinción especial entre los milagros de Cristo y los de los santos, a diferencia del islam, que afirma una clara distinción léxica entre milagros proféticos (*mu'yiza*) y los milagros de los santos (*karama*).

Junto a Cristo, en el cristianismo, los santos y la Virgen se convierten en los grandes protagonistas de los acontecimientos maravillosos.

Muchos siglos de religiosidad han dejado en el mundo cristiano la huella de una fascinación que se hace patente en imágenes, en reliquias y en sucesos muy diversos de la tradición oral, que a menudo se presentan bajo el signo de la taumaturgia⁶²⁸. Los incontables santuarios levantados al calor de la devoción que inspiran, representan el claro ejemplo del profundo significado que albergan.

Es bien ilustrativo que lo milagroso se presente asociado a las particularidades de cada momento histórico. Pues los milagros en los primeros siglos medievales, por ejemplo, se desarrollan en “un tiempo de crisis, marcado por la carencia material que

⁶²⁷ Papa Benedicto XIV, IV, p. 1, c. 2, n. 3; *Summa*, III: 43, según: *Enciclopedia católica online*, loc. cit.

⁶²⁸ E. Gómez Pellón, *Sobre los milagros y...*, p. 287.

amenaza la subsistencia de la gente”⁶²⁹, por lo cual la existencia es puesta en manos de quien todo lo puede. Los creyentes desde luego, necesitan que esta figura que todo lo puede éste cada vez más cerca, “formando parte de una vida cotidiana en la que la muerte acecha por doquier, al igual que la enfermedad e incluso el demonio”⁶³⁰.

Por eso, la representación de la divinidad, Cristo o los santos capaz de hacer prodigios poco a poco va adquiriendo durante los siglos medievales un talante más salvífico en todos los ámbitos, para pasar a convertirse en Salvador por antonomasia⁶³¹. Así, sobre sus imágenes se crea todo tipo de leyendas milagrosas. En ellas, se narran los beneficios extraordinarios recibidos, ya sea por individuos o por comunidades, gracias a la irrupción inopinada de Dios en las vidas de los pecadores⁶³².

1.3. Los milagros en la perspectiva musulmana.

Los relatos sufíes tienen como núcleo principal la narración de un prodigio que encierra alguna enseñanza fácil de descifrar, pues el hecho prodigioso en el islam no sólo es admitido, sino que cumple una función especial. El prodigio es un signo de respaldo de Dios con el que confirma al *walí*.

Por un lado, está el prodigio que obra un profeta (*mu,ÿiza*) y con el que ofrece a sus seguidores y a sus enemigos la garantía de la autenticidad de su misión. Por otro, está el prodigio del *walí* (*karama*), con el que Dios lo reconforta y lo bendice a él y a sus discípulos o castiga a sus enemigos.

La diferencia en la terminología subraya el carácter específico y el sentido de cada caso, si bien en la práctica los prodigios del profeta y del *walí* tienen muchas veces la misma forma.

La raíz “yz” de la que proviene *mu,ÿiza*, aporta la idea de inimitabilidad⁶³³, tal como Denis Gril lo identifica con “aquello que deja a los hombres inermes”⁶³⁴, subrayando el vínculo entre los milagros proféticos y la revelación coránica, que desafía a los hombres a producir algo semejante. Esos milagros “son milagros manifiestos, es

⁶²⁹ *Ibidem*.

⁶³⁰ *Ibidem*.

⁶³¹ J. Fernández Conde, “Religiosidad popular y piedad oculta”, en: *Historia de la Iglesia en España*, R. García Villoslada (ed.), Madrid, Ed. Católica, 1982, vol. 2. pp. 301-319, según: E. Gómez Pellón, *Ibid.*, pp. 287-288.

⁶³² E. Gómez Pellón, *Ibidem*.

⁶³³ J. J. Sánchez Sandoval, *Sufismo y poder...*, p. 93.

⁶³⁴ D. Gril, “Le Miracle en islam, critère de sainteté?”, en: D. Aigle (ed.), *Saints Orientaux*, introducción A. Vauchez, Colección *Hagiographies Médiévales Comparées* 1, Paris, Ed. De Boccard, 1995, pp. 69-81, según: J. J. Sánchez Sandoval, *Ibidem*.

decir, concedidos por Dios a los profetas como prueba de su misión, acompañados por una proclamación (*da''wa*) y por un desafío o reto a los no creyentes”⁶³⁵. Lo que da lugar a la teoría de la inimitabilidad es en realidad los numerosos pasajes en los que el Corán desafía a los hombres a producir suras o libros semejantes (C. 2:23; 17:88);

Di: «Si los hombres y los genios se unieran para producir un Corán como éste, no podrían conseguirlo, aunque se ayudaran mutuamente». En este Corán hemos expuesto a los hombres toda clase de ejemplos. Pero la mayoría de los hombres no quieren sino ser infieles (C.17:88-89).

De estos pasajes proviene igualmente la idea del reto que es una de las características del milagro profético, que lo distingue del llevado a cabo por el santo. El milagro del Corán es de orden interior, ya que consiste en la capacidad de reunir el modelo de todas las cosas, lo que sólo la inteligencia de la fe puede reconocer.

El ejemplo del Profeta y de los profetas en el Corán, la Sunna y toda la literatura que de ellos deriva, sirve de modelo tanto a los maestros espirituales, como a la literatura hagiográfica. Por lo tanto para llegar a nuestro objetivo hay que estudiar la relación entre la doctrina espiritual y la producción hagiográfica, rastrear el origen, primero en el Corán, donde la brevedad de las historias proféticas destaca su carácter arquetípico y donde los milagros tienen su papel. A partir de allí tenemos que interrogarnos acerca del estatuto del milagro en toda la Revelación y en la misión de Muhammad, modelo de toda forma de santidad por si mismo y a través de otros profetas.

Los milagros en el Corán son siempre designados por el término de *aya*, que generalmente se define como “signo”. Son los signos de la creación que el hombre debe observar y meditar; los signos de la misión profética y los versículos del Libro ⁶³⁶. Es decir, son los milagros que Dios está haciendo o confía a sus profetas, para convencerlos primero a ellos mismos y luego a los hombres de la autenticidad de su misión. La imbricación de estos tres sentidos (los signos de la creación, los signos de la misión profética, y los versículos del Libro), sugiere que los milagros proféticos son

⁶³⁵ M. I. Fierro, “The polemic about the *Karamat al-Awliya* and the Development of Sufism in al-Andalus (Fourth/Tenth-Fifth/Eleventh centuries) “, *Bulletin of the School of the Oriental and African Studies*, University of London, vol. 55, N° 2(1992), Cambridge University Press, p. 238, según: J. J. Sánchez Sandoval, *Ibidem*.

⁶³⁶ D. Gril, “Les fondements scripturaires du miracle en islam”, en: Denise Aigle : *Miracle et Karāma*, Colección: *Hagiographies médiévales comparées*, vol. 109, Turnhout, Brepols Publishers, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, 2000, pp. 237-238.

señales que están destinadas a descifrar el Libro de Dios y del mundo. En el contexto profético, *aya* significa sobre todo lo que se entiende en general por milagro, un hecho extraordinario, que rompe el curso normal de las cosas. Puede ser una protección o una solicitud excepcional divina, cuando por ejemplo Abraham fue arrojado al horno, Dios dijo al fuego: « ¡Fuego! ¡Sé frío para Abraham y no le dañes!» (C. 21:69), o cuando su hijo fue reemplazado por un carnero: *Le rescatamos mediante un espléndido sacrificio* (C. 37:107)⁶³⁷.

Al mismo tipo podemos sumar la historia de Jonás, aunque ésta última está un poco más desarrollada y se aparta de la típica sobriedad de las narraciones coránicas:

El pez se lo tragó, había incurrido en censura. Si no hubiera sido de los que glorifican, habría permanecido en su vientre hasta el día de la Resurrección. Le arrojamos, indispuesto, a una costa desnuda e hicimos crecer sobre él una calabacera (C. 37: 142-146)⁶³⁸.

El milagro protege, pero con frecuencia también pone a prueba, como sucede con la vara de Moisés que se transforma en serpiente⁶³⁹, o la mano del mismo, blanca, que no se vio afectada por la lepra. Todo ello sucede para convencer el Faraón (C. 7:108).

Lo que ponen de manifiesto estos ejemplos proféticos es el poder de Dios, que se expresa claramente en el término *mu,ŷiza*, pues el signo deja a los hombres en estado de incapacidad o impotencia. Los profetas ejercen un poder que les es dado por delegación divina. El Jesús coránico precisa que es “con el permiso de Dios” (C. 3:49), con el que dicho poder se ejerce, especialmente si se trata de una creación o resurrección:

Os he traído un signo que viene de vuestro Señor. Voy a crear para vosotros, de la arcilla, a modo de pájaros. Entonces, soplaré en ellos y, con permiso de Alá, se convertirán en pájaros. Con permiso de Dios, curaré al ciego de nacimiento y al leproso y resucitaré a los muertos. Os informaré de lo que coméis y de lo que almacenáis, tenéis en ello un signo, si es que sois capaces de creer.

⁶³⁷ Fig. N° 86 g).

⁶³⁸ Fig. N° 86 h).

⁶³⁹ Fig. N° 86 f).

A excepción del caso particular de Jesús, en general los profetas sólo reciben la orden de Dios⁶⁴⁰. En este sentido, es significativa la actitud de Moisés ante los magos del Faraón, pues él mismo participa en el mismo prodigio, que por su carácter ambiguo se acerca a la magia:

Y he aquí que le pareció que, por efecto de su magia, sus cuerdas y varas echaban a correr. Y Moisés temió para sus adentros. Dijimos: « ¡No temas, que ganarás tú! Tira lo que tienes en la diestra y devorará lo que ellos han hecho, que lo que ellos han hecho es sólo artimaña del mago. Y el mago no prosperará, venga de donde venga» (C. 20: 66-69).

El temor de Moisés en la cita coránica es una señal muy clara de que éste desconoce del todo la ciencia de la magia y no hace más que obedecer y manifestar el poder superior de Dios, eficaz sólo en el milagro. En consecuencia, los magos enseguida reconocen una intervención superior a su propia ciencia y se convencen de la unicidad divina.

Por otro lado, esta anécdota también pone de relieve el problema sobre la similitud inquietante entre la magia y el milagro, pero el Corán se refiere sólo a la fe en la fuerza superior de Dios⁶⁴¹, pues el milagro en el Corán no es reconocido por su carácter extraordinario, sino por la adhesión a la fe.

Según otra interpretación⁶⁴², los milagros “fueron elegidos sabiamente por Allah” para que fueran del mismo modo que producía asombro a aquella gente. De este modo, Dios superaba aquellos actos mágicos a fin de que fueran capaces de creer y comprender la magnitud de la „magia“ divina. La gente de aquella época en la que vivió Moisés se asombraba y quedaba admirada por los trucos de magia, por eso los gobernantes se rodeaban de los más prestigiosos magos, empleándolos como una forma más de poder. Por ello, el propio Dios, para mostrar su poder, “hizo que los milagros de Musa fueran similares a los trucos de magia de aquellas gentes (transformando un palo en una serpiente, partiendo el mar, etc.) pero de una extraordinaria magnitud que superaba con creces a nada que ellos pudieran nunca esperar llevar a cabo. Para los que asistían a ellos, no se trataba de trucos ni engaños sino de auténticos milagros físicos.

⁶⁴⁰ D. Gril, *Les fondements scripturaires...*, p. 238.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 239.

⁶⁴² *El Milagro y Desafío del Corán*, publicado por el Centro cultural de arabEspañol, 2003-2009, <http://www.arabespanol.org/coran/desafio.htm>.

Más adelante, la misma reflexión concluye que “los milagros del profeta Isa (Jesús) fueron de naturaleza médica”⁶⁴³ (resucitar a los muertos, devolver la vista al ciego, etc.), porque la gente en el tiempo de Jesús admiraba los asuntos relacionados con la medicina, pero sus milagros revelaban tal nivel que estos nunca podrían esperar imitar.

El signo puede ser solo el anuncio de un milagro, indicando un evento inminente, un castigo, y por lo tanto se presenta como advenimiento del más allá. Procede de lo que el Corán llama el Misterio y que el hombre no ve, ni puede conocer por sí mismo y en lo que debe creer. Consecuentemente, atrae hacia el otro mundo sólo a los que son sus testigos por la fe, como es el caso de los magos. Convencidos por el milagro de Moisés, se enfrentan a Faraón, pues no sólo sienten la llamada del más allá, sino que descubren de nuevo su creación original y, dicen al Faraón:

No te preferiremos a ti a las pruebas claras que se nos han ofrecido ni a Quien nos ha creado. Decidas lo que decidas, tú sólo decides sobre la vida de acá (C. 20: 72).

El milagro, siendo una señal, abre el corazón hacia el reconocimiento del acto divino creador y simultáneamente a la propia Revelación.

Existen también ejemplos de milagros en los que, en principio, se observa cierto conocimiento espiritual que se desvía por el ejercicio de un poder iniciático sobre una iniciativa individual, que no está originariamente orientada hacia el reconocimiento del poder divino y de la misión profética:

El personaje que el Corán llama al-Samari, dio forma de un ternero de oro, tras haber visto, según las tradiciones exegéticas, al Arcángel Gabriel cruzando el mar Rojo en su caballo, entonces, el samaritano recoge la arena en la que estaba impresa la huella de la pezuña del caballo, sabiendo que de esta manera, se le otorgaba un poder vivificante procedente del Espíritu. Después de haber fundido las joyas de los hebreos haciendo con ellas el ternero de oro, arrojó sobre él esta arena, y la estatua comenzó a mugir⁶⁴⁴.

⁶⁴³ *Ibidem.*

⁶⁴⁴ Cf. (C. 7:148-153; 20:85-98).

En este caso, se trata de una especie de “contra milagro” donde el personaje se extravía y extravía a los que le siguen.

Para resumir, los milagros proféticos en el Corán se pueden clasificar en varias categorías: manifestación de poder divino cuando el curso de los acontecimientos es confuso (C. 21:69; 3:183), aparición de ángeles con aspecto humano (C. 11:69-83; 15:51-77; 2: 248; 38:21-24; 3:39, 42; 19:17), resurrección (C. 2:73; 2:260; 3:49; 18:61), alimento milagroso (C. 2:60; 7:160; 3:37; 19:25; 5:114-115) y dones milagrosos (C. 27:16; 3:46; 19:29-30; 3:49).

En cuanto al término *karama*, arriba mencionado, agregamos que este término indica una distinción personal concedida por Dios a un santo. No aparece en el Corán sino en la Sunna, siempre con el sentido de don generoso, gracia, poder de realizar milagros, concedida a alguien distinto de los profetas, como por ejemplo los santos⁶⁴⁵, es decir, “todo acto que es contrario a lo habitual, realizado por alguien cuya religión es considerada firme”⁶⁴⁶. Sí acudimos al texto sagrado con el fin de comprender el sentido que se otorga al término *karama*, veremos que los milagros en el Corán no son privilegio exclusivo de los profetas. Mariam es reconocida como profetisa sólo por algunos autores⁶⁴⁷, sin embargo sus milagros están ligados al advenimiento del Cristo.

En cuanto al hombre, que según el Corán, resucita después de cien años, encuentra su alimento intacto y asiste a la resurrección de su asno (C. 2: 259), no se manifiesta de manera clara que se trate de un profeta o de un sabio, hijo de Israel. Otro ejemplo lo constituye el sueño milagroso de los jóvenes de la Caverna (C. 18:9-26)⁶⁴⁸,

⁶⁴⁵ J. J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, p. 94.

⁶⁴⁶ M. I. Fierro, *The polemic about the Karamat...*, p. 239, según: J. J. Sánchez Sandoval, *loc. cit.*

⁶⁴⁷ Particularmente: Ibn Hazm y Al-Qurtubi. También, Ibn Arabí reconoce en general la posibilidad de que una mujer sea profetisa, D. Gril, *Les fondements scripturaires...*, p. 241, nota 3.

⁶⁴⁸ La sura 18 denominada “Al-Khaf (La Caverna) relata la historia de un grupo de gente joven que se refugió en una cueva para apartarse de un gobernante que negaba a Dios y era injusto y opresor con los creyentes. Según la creencia más extendida, los Compañeros de la Cueva, ensalzados tanto por fuentes cristianas [los Siete santos Durmientes de Efeso] e islámicas, estaban sometidos a la cruel tiranía del emperador romano Decio. Esos jóvenes advirtieron muchas veces a su pueblo que no abandonaran la religión de Dios y se enfrentaran al poder despótico de Decio. Pero dada la indiferencia de la gente, el aumento de las vejaciones por parte del gobernante y las amenazas de muerte recibidas, los jóvenes abandonaron sus casas. En una carta escrita al emperador Trajano (98-117C.) por el gobernador romano Pilinius (69-113C.), quien estaba en la Anatolia noroccidental, se refirió a “los Compañeros del Mesías (los cristianos) que fueron castigados debido a que se resistían a adorar la estatua del Emperador”. Esa carta es uno de los documentos más importantes en lo que hace al relato de la opresión que cayó sobre los primeros cristianos. Las fuentes cristianas exhiben a Efeso como la zona donde está la Cueva que sirvió de refugio a los jóvenes, algunos investigadores musulmanes y comentaristas coránicos concuerdan en esto con los cristianos. Los Siete Durmientes de Efeso (que según Simeón Metaphrastes eran: Maximiliano, Yámbico, Martiniano, Juan, Dionisio, Exacustodio (Constantino), Antonino, y según Gregorio de Tours: Aquílides, Diomedes, Diógeno, Probató, Estéfano, Sambato, Quiriaco) se festejan el 4 de agosto por la iglesia ortodoxa búlgara y, hasta 1969, el 22 de junio por la iglesia católica.

que tampoco eran profetas, pero “su” milagro es considerado una señal particularmente fuerte del poder divino: *¿Crees que los de la caverna y de ar-Raqim constituyen una maravilla entre Nuestros signos?* (C. 18:9). Así pues, se muestra una cierta continuidad entre profecía y santidad, porque se le dijo al Profeta respecto a los Compañeros de la Caverna: *Si les hubieras visto, te habrías escapado de ellos, lleno de miedo* (C. 18:18). *Así estaban cuando les despertamos para que se preguntaran unos a otros [...] (C. 18:19). Y así los descubrimos para que supieran que lo que Dios promete es verdad y que no hay duda respecto a la Hora [...] (C. 18: 21).*

El mismo poder milagroso se atribuye a un compañero de Salomón en la Sura “Las Hormigas” (C. 27: 39-40): a la pregunta de Salomón dirigida hacia sus dignatarios acerca de quién le traería el trono de la reina de Saba, un genio le responde que lo hará antes de que su dueño “haya tenido tiempo de levantarse”. Pero un hombre de quien se decía que poseía la “ciencia de la *Escritura*”, propone que se lo traiga “en un abrir y cerrar los ojos”. Cuando Salomón vio el trono puesto junto a sí, dijo: *¡Este es un favor de mi Señor para probarme si soy o no agradecido!*

Ahora bien, ni Asif Ibn Barjiya (el personaje de la corte de Salomón llamado así por la tradición) ni Mariam en la historia coránica con el alimento enviado en el mihrab (C. 3: 37, 32), eran profetas, sin embargo, sus actos “contrarios a lo habitual” no dejan de entrar en la definición del milagro, aun realizados por personas distintas de los profetas.

La historia con Salomón por su parte, permite diversos comentarios⁶⁴⁹. Es por un lado un ejemplo de la continuidad o la falta de diferencia entre profecía y santidad: el milagro no es realizado por Salomón, pero reconocido por él como gracia divina, el que lo realiza no es un profeta pero está autorizado por un profeta. Por otra parte, aquí brilla el sentido de la *karama* como “don generoso”, gracia concedida a alguien, que indica el milagro. La comparación entre el genio y el hombre muestra que el poder de este último procede de una inspiración superior próxima a la de la profecía. La expresión “en un abrir y cerrar los ojos” o en otra traducción: “antes de que tu mirada vuelva a ti”, sugiere que el tiempo para esta persona queda abolido⁶⁵⁰.

En cuanto al deseo de lo extraordinario que impulsa a las personas a pedir milagros, el Corán es muy tajante, y se niega a satisfacer semejantes deseos. En este sentido, los milagros visibles que los Qurayshíes pidieron al Profeta para creer en él

⁶⁴⁹ D. Gril, *Les fondements scripturaires...*, p. 242.

⁶⁵⁰ La historia de ese milagro es representada en una miniatura safaví del siglo XVI, véase fig. N° 86 i).

(hacer brotar un manantial, poseer milagrosamente un jardín de palmeras y de vides atravesado por arroyos, hacer caer sobre ellos parte del cielo, convocar la presencia de Dios y de los ángeles o disponer de una morada de oro y de plata⁶⁵¹), son tajantemente rechazados por Dios. Incluso, estos mismos, se atreven a desafiar al Profeta para que suba a los cielos, cuando cínicamente afirman que ni aún así creerán en él:

[...] *Pero tampoco vamos a creer en tu elevación mientras no nos hagas bajar una “Escritura” que podamos leer. Di: « ¡Gloria a mi Señor! ¿Y qué soy yo sino un mortal, un enviado?»* (C. 17:93).

La gente de la tribu del Enviado no cree, bajo el pretexto de que el Profeta es un hombre como ellos. En respuesta, insiste el Corán: el mensajero no puede ser de otra especie que ésta, hacia la cual es enviado: *Si hubiera habido en la tierra ángeles andando tranquilamente, habríamos hecho que les bajara del cielo un ángel como enviado* (C. 17:95), pero aunque lo fuera, los signos tangibles tampoco serían capaces de mover la fe a aquellos que se niegan tenerla, porque lo extraordinario nunca responderá al imaginario de aquel que no cree : *Si hubiéramos hecho bajar sobre ti una “Escritura” escrita en pergamino y la hubieran palpado con sus manos, aun así, los que no creen habrían dicho: «Esto no es sino manifiesta magia»* (C. 6:7), lo que viene a insinuar que “cuando el corazón no está abierto hacia el milagro los ojos no pueden creer”⁶⁵², además, el Profeta no está autorizado ni siquiera a desear en estos casos un signo maravilloso y no debe ignorar que los milagros y la predestinación proceden del Misterio divino como también la Revelación(C. 6:35).

Sin embargo, eso no hace desaparecer el papel asombroso del milagro⁶⁵³, pero este asombro sólo se da partiendo de la fe y del deseo de conocimiento, como bien lo ilustra el diálogo de Abraham con Dios:

Y cuando Abraham dijo: « ¡Señor, muéstrame cómo devuelves la vida a los muertos!» Dijo: « ¿Es que no crees?» Dijo: «Claro que sí, pero es para tranquilidad de mi corazón» [...] (C. 2:206).

⁶⁵¹ Corán, 17: 90-93.

⁶⁵² D. Gril, *Op. cit.*, p. 243.

⁶⁵³ En palabras de Gril: “el asombro es la puerta del milagro”, D. Gril, *Ibid.*, p. 244.

Entonces en qué consiste la diferencia entre los milagros hechos por los profetas y los de los santos. Según hemos visto, se puede llegar a la conclusión de que el milagro no parece ser necesariamente un hecho del Profeta, cualquier “amigo de Dios” puede ser el instrumento para que un milagro por delegación divina se haga realidad. La diferencia entre ambos, según Hakim at-Tirmidi es que las *mu`yizat* proceden de la totalidad del poder divino, mientras las *karamat* emanan de la generosidad divina⁶⁵⁴. En esta línea, es interesante esclarecer el sentido que el islam atribuye en general al milagro, entender qué función cumple, qué significación, dimensión y connotaciones tiene, o se sugiere que tenga, para el musulmán.

Evidentemente la idea de lo milagroso inmediatamente se asocia con la credibilidad y el tema queda desacreditado desde el momento en que su connotación inmediata es la de un cuento. Sin embargo, la visión que algunos⁶⁵⁵ proponen respecto a la cuestión deja de lado la credibilidad en los milagros, destacando la función que estos cumplen dentro de un sistema espiritual, sin preguntarse sobre los datos históricos.

Ese desafío se basa en la Unidad y la Unicidad absoluta de Dios, Creador y Señor de los mundos. Entonces resulta que *el Universo es un cosmos ordenado, cuya esencia se nos presenta como el caos más absoluto*⁶⁵⁶. Según las enseñanzas del islam, sumergirse realmente en lo que se entiende bajo el que Dios sea Uno, significa que todo carece de importancia, que todo es intrascendente y lo único relevante es Dios Uno, la Verdad, lo Verdadero, que jamás podremos llegar a conocer. Pero, *mientras sigamos considerando el mundo y sus leyes de una manera autónoma respecto a Dios, lo único que estamos haciendo es crear un nuevo dios*⁶⁵⁷.

Aquí pues, aparece el papel del ya mencionado *mu`yiza*, que traducimos por “milagro” o “prodigio”, que literalmente en árabe es un participio que quiere decir algo que te reduce a la impotencia, que destruye tus fuerzas, seguridades, o cuestiona tu universo⁶⁵⁸. Puesto que confiamos plenamente en nuestro universo divinizado por nosotros, convertido en algo autónomo de Dios, en el momento en que ocurren hechos extraordinarios, todo ello se pone en cuestión. Esto es lo que el Corán denomina “mu`yiza” cuya contemplación lleva a considerar que lo que creíamos no era

⁶⁵⁴ D. Gril, “Le miracle en islam, critère de la sainteté? ”, *Op. cit.*, p. 73, según: J. J. Sánchez Sandoval, *loc. cit.*

⁶⁵⁵ “La significación del milagro en el Islam”, disponible en: *Webislam*, <http://www.webislam.com>.

⁶⁵⁶ *Ibidem*.

⁶⁵⁷ *Ibidem*.

⁶⁵⁸ La “mu`yiza” está emparentada con “ayuz”, que es „anciano”, pero viene de una raíz “yz” que significa „estar impedido” o „incapaz”.

verdadero⁶⁵⁹. La “mu`yiza” que parece realizar un profeta es obra de Dios y el profeta es sólo el intermediario. En este sentido el autor del artículo mencionado propone la interpretación de que el milagro es como una *puerta hacia lo insondable, lo infinito, lo caótico*⁶⁶⁰, que no puede ser captado por nuestras estructuras mentales. Según esta interpretación, la posibilidad de asomarse a lo insondable nos permite crecer espiritualmente y nos invita a entregarnos a aquello que no podemos dominar, pues no se rige por las leyes que nuestra razón pueda codificar de alguna forma. Las historias milagrosas de las que habla el Corán, según el mismo autor, deben ser interpretadas desde el sentido de la Unicidad más absoluta, en cuyo caso, sirven como modelo y no son relatos de una transformación que tenga carácter histórico. La función del milagro es avisar continuamente de que la secuencia lógica de las cosas puede ser interrumpida porque no es independiente de su verdadero dueño, “que es el que verdaderamente hace y deshace según Su voluntad”⁶⁶¹ que es un enigma radical. *Absolutamente todo es “mu`yiza”, todo se realiza sin ninguna lógica y por lo tanto me imposibilita querer aferrarme a algo que no sea Allah*⁶⁶².

El Corán por tanto, no sólo refiere los relatos milagrosos de los cristianos y de los judíos, sino que los utiliza en su discurso con unos y otros, procurando manifestar las diferencias que se perciben en los desarrollos que los cristianos, por ejemplo, han hecho hasta llegar a las ideas de redención y resurrección. Para el islam lo absurdo no es el milagro, sino la pretensión de una comprensión racional del milagro, que debe servir sólo de estímulo espiritual⁶⁶³.

Siendo susceptible de múltiples interpretaciones, el milagro en el islam ha estado sujeto a lo largo de la historia a numerosas controversias⁶⁶⁴. Según la teoría tradicional, cualquier acto milagroso que pudiera ser atribuido a un “amigo de Dios” o a un santo sufí debería ser mantenido en secreto, en la medida de lo posible, al contrario que ocurriría con los milagros de los profetas, que se consideraban parte esencial de su misión. Sin embargo, es preciso reconciliar esta teoría con el hecho de que las vidas de los sufíes están llenas de relatos milagrosos y que muchos de ellos no aceptaban este principio. Al contrario, algunas cofradías sí recomendaban la manifestación pública de

⁶⁵⁹ La significación del milagro en el Islam, loc. cit.

⁶⁶⁰ Ibid.

⁶⁶¹ Ibid.

⁶⁶² Ibid.

⁶⁶³ Ibid.

⁶⁶⁴ L. Gardet, “Karama“, *Enciclopedia of Islam*, 2nd Ed., vol. IV, E. van Donzel, B Lewis & Ch. Pellat (eds.), Leiden, E. J. Brill, 1978, pp. 639-641, según: J. J. Sánchez Sandoval, loc. cit.

los milagros. Así como sucedió en relación con Mevlana, cuyas obras no solo milagrosas, sino líricas también (*Rubaiyat* y sobre todo *Diwan-e-Shams-e Tabrizi*, o *Divan-i Kebir*, „El Gran Divan“), estaban destinadas al gran público y eran accesibles a todos, escritas en persa, con pasajes en árabe, turco y griego.

En el mismo contexto, uno de los reproches lanzados contra al-Hallay fue esa divulgación de los prodigios, por la cual pudo hacer pensar a sus contemporáneos en sus aspiraciones al papel de profeta. Los sufíes enseñan que los santos no deben desear este don de realizar prodigios. Sin embargo, para Ibn Arabí, cuando un maestro exterioriza una *karama* para confortar la fe de un discípulo o para convencer a un incrédulo, actúa por delegación profética en el ejercicio de la *mu`yiza*⁶⁶⁵.

Para suprimir toda confusión con los hechos extraordinarios de naturaleza diferente, como la prestidigitación, la magia y los falsos milagros, que también representan una ruptura de lo habitual, y el carisma, Ibn Arabí establece una diferencia entre aquello que procede del hombre, poderes mágicos y psíquicos, invocaciones, fórmulas de encantamiento, y lo que proviene de Dios, milagros de los profetas y de los santos. Mientras para el profeta el milagro no es intrínsecamente necesario, en el santo lo extraordinario alcanza toda su significación. El santo no infravalora el milagro, lo considera como una vía de acceso a una verdad metafísica, porque durante su camino se esfuerza en romper los hábitos de su alma, como Dios rompe para él el curso habitual de las cosas. De esa manera descubre que lo común es solo un velo sobre la realidad. Así, algunos santos descubren la realidad manifestando milagros y estados espirituales, otros, por el contrario, recubren la realidad del velo de lo habitual. Entonces, resulta que el milagro en su exteriorización no se considera como un criterio de santidad, sin embargo, es uno de los signos más visibles, que conducen al santo a la perfección⁶⁶⁶.

Poco a poco, se establece una verdadera doctrina sufí del milagro, reafirmada regularmente en la hagiografía, con un fin apologetico. A pesar de las advertencias contra los charlatanes y contra una fe excesiva hacia los milagros, el milagro en el islam está íntimamente ligado a la elaboración de la santidad y de su cumplimiento, porque guía al santo sobre los pasos de los profetas. La contradicción aparente entre el rechazo necesario de poderes y el uso masivo de los milagros se explica por las dos caras, exterior e interior, transcendidas para los que están más allá de esta distinción.

⁶⁶⁵ D. Gril, *Le miracle en islam, critère de la sainteté?...*, *Op.cit.*, p. 75, según: J. J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, p. 97.

⁶⁶⁶ J. J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, p. 98.

A pesar de todo, los santos musulmanes a menudo aparecen ligados a un tipo profético, porque el milagro se encuentra en la confluencia de la profecía y la santidad, según el profeta cuyo modelo se sigue, y así se llamarán milagros mosaicos (musawi) o crísticos (isawi)⁶⁶⁷. En varios de sus escritos, Ibn Arabí indica que cada santo es el heredero de un profeta: *Si eres un walí, eres el heredero de un profeta, y nada te llega a ti más que en proporción a tu padre de esta herencia*⁶⁶⁸. Por lo tanto, la herencia de su modelo profético marca con un carácter concreto su situación y sus estados espirituales, sus carismas y su comportamiento. Así mismo el carisma de cada uno de estos santos procede de aquel de quien es reflejo y sus milagros se corresponden con los de aquel: los santos crísticos “andan voluntariamente” sobre las aguas y multiplican alimentos, curan y resucitan muertos; los santos mosaicos tienen como modelo una mirada fulminante, que tratan de ocultar bajo un velo, pues, habiendo visto a Dios, esa mirada habría fulminado al común de los mortales.

Dos formas de expresión del milagro destacan entre los hagiógrafos musulmanes: milagros epistemológicos⁶⁶⁹, como por ejemplo: leer el pensamiento, predecir el futuro, descubrir secretos ocultos, recepción de guía visionaria: visión del Profeta o de al-Hidr, y en segundo lugar, aparecen los milagros de poder: poder sobre animales, poderes alimentarios, encontrar tesoros ocultos, atravesar distancias, curar, domar espíritus, encontrar agua. Estos últimos, generalmente relacionados con la obtención de alimento y de agua, iluminan el papel social jugado por el santo, según la clasificación de Cornell, lo que es especialmente válido para el ámbito magrebí⁶⁷⁰.

Sin embargo, para el contexto balcánico, resulta más adecuada la tipología de Sigal⁶⁷¹, quien, desde el ámbito cristiano, a través de sus trabajos acerca de la Francia medieval, clasifica los milagros del modo siguiente: curación y resurrección, concesión de la fertilidad, protección contra los peligros, liberación de prisioneros, intervención en el dominio de los bienes materiales (recuperación de objetos perdidos, protección de las

⁶⁶⁷ M. Chokiewicz, *Le Sceau...*, vol. V, pp. 95-110.

⁶⁶⁸ Ibn Arabí, *Al-Futuhat al-Makkiya*, (Las iluminaciones de La Meca), traducción: M. Chodkiewicz, C. Chodkiewicz, y D. Gril, Paris, A. Michel, 1997, IV, cap. 559, p. 398; también ver la noción de herencia profética en *Ibid.*, vol. I, caps.: 36, 69 p.482; vol. II, cap. 270, pp. 571-574; vol. III, cap. 336, pp. 135-140; vol. V, caps. 462- 557, pp. 74-195, citado por: Abdelbaki Meftah, “La ciencia de las letras en Ibn Arabí y René Guénon”, II, traducción: A. Pousa, en: *Revista Mundo Tradicional*, Estudios, 1 de febrero, 2011, nota 54, <http://mundo-tradicional.blogspot.com/2011/02/la-ciencia-de-las-letras-en-ibn-arabi-y.html>.

⁶⁶⁹ Según la tipología de Cornell, en: V. J. Cornell, *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin, University of Texas Press, 1998, p. 115, según: J. J. Sánchez Sandoval, *Op. cit.*, p. 102.

⁶⁷⁰ Sobre la tipología del milagro véase: J. J. Sánchez Sandoval, *Op.cit.*, pp. 100-106.

⁶⁷¹ P. A. Sigal, *L'homme et le miracle dans le France médiévale (XI-XII siècle)*, Paris, Ed. Cerf, 1985, p. 22, según: J. J. Sánchez Sandoval, *Op.cit.*, p. 101.

cosechas, multiplicación de los alimentos), glorificación del santo (a través de fenómenos luminosos, incorruptibilidad del cuerpo), castigos, transgresión de los límites de la experiencia.

1.4. Acercamiento comparativo.

El debate teológico respecto al milagro, sin que sea idéntico, presenta los mismos problemas tanto en el islam como en el cristianismo: la relación entre el paradigma inicial y su reproducción, la continuidad entre las escrituras sagradas y la hagiografía, la visión racional o no del mundo. Pero realmente el problema reside en la cuestión de en qué medida el milagro se puede considerar un criterio para sancionar la santidad. Este problema contiene una segunda cuestión y es: si el milagro es necesario para los santos.

Según Abderramán Maanán⁶⁷², “el prodigio, ya sea *mu,ÿiza* o *karama*, es necesario, pues de lo contrario, los creyentes que siguen al profeta o al walí serían sólo personas crédulas, expuestas a poner en duda siempre sus creencias”.

Sin embargo, hagiografías sin milagros se dan tanto en el islam como en el cristianismo. Mientras las normas dimanadas de la crisis iconoclasta imponen en Bizancio el milagro como “un artículo de la fe ortodoxa, canónicamente necesario para el santo”, por otra parte, parece que el proceso de constitución de la santidad verdadera, de la *vida* del santo, no necesariamente exige los milagros. La tradición hagiográfica está lejos de ser unánime en hacer del milagro un privilegio del santo. Para ciertos autores, el milagro, obra de Dios, no debe nada al santo, el Espíritu, en suma, sopla donde quiere⁶⁷³.

Si se plantea quién es el mediador en el milagro, el santo o Dios mismo, entonces hallamos también ciertos paralelos entre el islam y el cristianismo. El relato del milagro insiste con frecuencia en afirmar que el milagro es obra de Dios; el santo ora a su Señor, quien entonces obra el milagro. El milagro en este sentido es intervención directa de Dios que así honra a sus santos. “Pero esta insistencia, aunque aparezca en los testimonios, puede ser parte de la reescritura hagiográfica, que a su vez

⁶⁷²A. M. Maanán, “El relato sufi en la cultura popular magrebí”, *Historias de sufíes*, disponible en: www.musulmanesandaluces.org/publicaciones/publicaciones.htm.

⁶⁷³B. Flusin, *Miracle et histoire...*, p. 160, según: D. Aigle y C. Mayeur-Jaouen, “Introduction”, *Op. cit.*, p. 22.

procede de la tradición oral, siempre dispuesta a proveer al santo de poderes milagrosos”⁶⁷⁴.

Vivo o muerto, sea con el permiso de Dios o sin él, el mediador del milagro con frecuencia es el santo. Desde el siglo IV en adelante, la taumaturgia cristiana oscila entre la tumba del mártir y los santos vivos, eremitas o monjes. La santidad de la persona a cuya tumba se peregrina acaba actuando sobre el lugar donde había vivido o donde está enterrado. Lo contrario también puede ocurrir; habiendo morado el santo en un monasterio o iglesia, los monjes del lugar, cercanos al santo, acaban por adquirir un estatuto de pequeños intercesores, que ayudan a los peregrinos a formular sus deseos y a obtener los beneficios de la santidad del lugar. Un efecto semejante de esta tendencia lo hallamos en el fenómeno búlgaro de la obtención del título de *hadzhí* [jadzhí], que en el caso, no designa lo que normalmente la palabra indica en el mundo musulmán, puesto que se trata de peregrinos cristianos, que han visitado Tierra Santa y en particular Jerusalén.

La palabra, que proviene del árabe, a través del turco (*hacı*), significa „devoto“ y „peregrino“ y juega un papel importante dentro del imperio otomano. Pero el caso es que, al cristiano que había hecho el peregrinaje a Jerusalén, se le designaba con el mismo título “turco” de “hadzhí”, gozaba del respeto del pueblo y todos le brindaban reconocimiento. Su testimonio en un juicio o en cualquier otra circunstancia se consideraba de total fiabilidad. Pese a su vinculación con la ley islámica⁶⁷⁵, el estatuto social de gran reconocimiento del peregrino musulmán se transformó entre los búlgaros (= cristianos) de tal manera, que llegó a superarlo, pues el peregrino cristiano adquiere los atributos de un intercesor divino. El *hacilik*⁶⁷⁶, uno de los más sagrados actos de culto para los musulmanes, también fue respetado por ellos cuando se observaba entre los cristianos, es decir, en la “variante cristiana”, o el *hacilik* “búlgaro”. Veamos como describe ese fenómeno en 1841, el notable educador búlgaro Vasil Aprilov⁶⁷⁷ en su obra “*Dénnitza na novobálgarskoto obrazovanie*”⁶⁷⁸:

⁶⁷⁴ D. Aigle y C. Mayeur-Jaouen, *Ibid.*, p. 23.

⁶⁷⁵ La obligación del *hadzh* “turco”, el peregrinaje a Medina, Meca y Jerusalén.

⁶⁷⁶ De turco, „peregrinación“, indica el acto de la peregrinación y la obtención del título oficial de *hadzhí*.

⁶⁷⁷ Vasil Aprilov (1789-1847), notable activista del renacimiento búlgaro, educador y escritor, fundador de la primera escuela compartida búlgara en la ciudad de Gabrovo.

⁶⁷⁸ V. Aprilov, “Денница на новобългарското образование” [*Dénnitza na novobálgarskoto obrazovanie*] („Lucero de la educación búlgara“), en: Sv. Giurova y N. Danova (ed.), *Книга за българските хаджии* [*Kníga za bălgarskite jadzhii*] („Libro de los peregrinos [hadzhíes] búlgaros“), Sofia, Ed. “Prof. Marin Drinov” Academic Publishing House, (1985 1ª ed.), 1995, pp. 100-101.

Puesto que son oprimidos por los turcos, los cristianos tratan de ganarse su respeto, por lo cual, obtienen este título, empleando todos los medios posibles [...] Después de haber realizado este peregrinaje que les cuesta un año de tiempo y unos cuantos miles de rublos, el hadzhí vuelve a su patria ya como otra persona. Sus familiares y el clero se reúnen fuera del pueblo a darle la bienvenida antes de su entrada en el, lo aceptan como a alguien que ha cumplido con Dios, lo introducen en el pueblo y en su hogar. Y, en señal de respeto, todos los legos le besan la mano. Los familiares le lavan los pies que han tocado los lugares Santos y con esas aguas riegan las flores y los árboles frutales. Casi desaparece su nombre personal, en todos los sitios le llaman “hadzhí” [...]; su preeminencia es sólo inferior a la del clero o a la de su colega mayor, el hadzhi [...]; el peregrino reparte entre los devotos aceite de los candelabros colocados en el sepulcro del Señor, aceite de las velas de otros santos y agua del río Jordán, para que se curen de las diferentes discapacidades, desmayos y enfermedades.

El *hacılık* “búlgaro” provoca en el país la aparición de estos “mediadores menores”, cuyo especial estatuto “religioso” seguía vigente a niveles populares incluso a principios del siglo XX. En este sentido, cabe anotar que aunque no es exactamente el caso, la veneración de santos vivos no cesa, sobre todo cuando se trata de los países mediterráneos, de ello dan testimonio los procesos de canonización entre los siglos XIII y XIV.

En el islam, los relatos de *karama*, cuando evocan la intercesión, subrayan que si el agente del milagro es el santo, sólo lo es por la gracia concedida. El santo realiza una *karama* “con el permiso de Dios”. Pero, si estudiamos el vocabulario de la intercesión, encontraremos que muy frecuentemente el santo también actúa por propia iniciativa⁶⁷⁹.

La intercesión distingue también varios niveles donde los beneficiarios más humildes no permanecen inactivos. Se comienza siempre con una oración, una invocación o incluso una apelación muda. El devoto implora al santo que invoque el favor de otro intercesor que esté por encima de él, ascendiendo paulatinamente de grado, hasta llegar al Profeta Muhammad. Un ejemplo son los babaies en Bulgaria de que se habló anteriormente, quienes en sus oraciones “invocan más a Demir baba, Kǎzǎl

⁶⁷⁹ C. Mayeur-Jaouen, “L’intercession des saints en islam égyptien autour de Sayyid al-Badawi”, *Annales islamologiques*, XXV, (1991), El Cairo, Ed. Institut français d’archéologie orientale du Caire, J.S. Fare Garnot, Ch. Velud, S. Denoix (eds.), pp. 363-388, según: D. Aigle y C. Mayeur-Jaouen, *Ibid.*, p. 29.

Deli o *Sarı Saltık*, que a Hadzhi Bektash”⁶⁸⁰ por ejemplo. Lo que a primera vista puede parecer contradictorio se explica fácilmente, ya que muchos de los santos musulmanes remontan su ascendencia a Muhammad, quien, estando en lo alto de la escala, proporciona una intercesión ante Dios de orden escatológico que da respuesta a las peticiones de la vida cotidiana. El milagro pues responde a una serie de oraciones y de invocaciones cuyo éxito viene garantizado por la fe. Implorar al santo ya es entrar en el mundo del milagro.

Aquel que llega a la santidad por la vía del ascetismo y por su apartamiento del mundo es un reflejo de la presencia divina y lleva a cabo acciones milagrosas, cuyo relato no siempre pone el énfasis en recordar su origen divino. Un jeque sufi, portador de un carisma real, es tan solicitado en vida, como lo será después de su muerte, ya que a través de su tumba se pedirán las intervenciones milagrosas, al considerarlo uno de los „amigos“ de Dios.

En el cristianismo como en el islam, en el origen de los relatos de cada milagro subyace sin duda una tradición oral. Pero, la experiencia real del milagro, con su carga emocional y de fervor sincero, a menudo pasa por el filtro deformador de los hagiógrafos. Los beneficiarios del milagro pueden ser un grupo, un colectivo, un pueblo reunido en torno a su patrono, un monasterio ubicado alrededor de sus reliquias, lo que apunta a los milagros de protección. La diversidad de los milagros está en dependencia de las circunstancias, de la relación entre las experiencias privadas o públicas, individuales o colectivas.

Frecuentemente el milagro del santo cristiano o el del musulmán revelan también un valor demostrativo. Sin embargo, para comprender a los beneficiarios del milagro, hay que estudiar la relación entre el milagro y el deseo, pues a menudo tenemos un deseo condicionado que se refleja en el intercambio de ofrendas y contra-ofrendas. Esto es más usual en el culto a los santos musulmanes que en el de los cristianos. La promesa relacionada con la ofrenda de un exvoto alimenta a nuevos testimonios y relatos de otros milagros respecto al santuario.

El cuerpo del santo, una vez fallecido, se convierte en receptáculo de una fuerza milagrosa aunque el tratamiento es diferente en ambas religiones. En el cristianismo, el cuerpo del santo pasa en el momento del óbito de cadáver a reliquia. Corre entonces el

⁶⁸⁰ I. Mélikoff, “Размисли по проблема бекташи-алеви” [Rázmisli po probléma bektashí-aleví]/ Reflections on the Bektashi-Alevi Problem, en: G. Lozanova y L. Mikov (ed.), *Islám y Kultúra: Izslédvania...*, vol. 4, p. 14.

riesgo de ser fragmentado y disputados sus fragmentos por ciudades y monasterios rivales que compiten por la conservación de sus restos. El traslado de las reliquias es la ocasión de sucesos milagrosos. Las reliquias son manipuladas, se sumergen en líquidos que se beben; la tumba se convierte en lugar de milagros, esencialmente de restablecimiento; la práctica de incubación, durmiendo cerca de la tumba es una práctica muy corriente⁶⁸¹. El mismo “hecho de estar enterrado *ad sanctos*”, cerca de la tumba de los santos, permite asegurar la protección no solamente del cuerpo mortal, impidiendo así la violación de las tumbas, sino del mismo ser en el día del Juicio Final⁶⁸².

El islam, sin embargo, reconoce como reliquias sólo aquellas que son tomadas del cuerpo: cabellos, pelos o vestiduras. Por lo tanto, el cuerpo del santo muerto no juega prácticamente ningún papel. El santo permanece siempre presente, está siempre vivo en el *barzak*⁶⁸³, a la vez presente y ausente, difunto y vivo. Vive en su tumba que en ningún caso se considera como el lugar de sus reliquias, sino más bien su casa, y que es muy a menudo un cenotafio. Visitando su mausoleo, el devoto venera conscientemente tanto una ausencia como una presencia. Así por ejemplo, en relación con las tumbas de Zarife baba, Tezveren baba y Sinan baba, de la ciudad de Ruse⁶⁸⁴, Teodora Bakãrdzhieva concluye:

*Para muchos, la posibilidad de que el sepulcro puede resultar vacío es muy real, sin embargo, eso no afecta especialmente la creencia en las capacidades milagreras de los babás; prevalece la convicción de que, si bien los huesos no estén en la tumba, ella es la morada de su fuerza*⁶⁸⁵.

El santo sale de su sepulcro para iniciar discípulos, para enseñar o para luchar, viaja y actúa al igual que lo hace alguien vivo.

⁶⁸¹ En la Antigüedad la incubación era un rito adivinatorio que consistía en provocar la aparición en el sueño de una divinidad, para consultarle sobre el futuro, los remedios y el desenlace de una enfermedad.

⁶⁸² Véanse: Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, cap. 2: “*As sanctos apud ecclesias*”, Paris, Seuil, 1977, p. 40, según: D. Aigle y C. Mayeur-Jaouen, *Ibid.*, p. 25.

⁶⁸³ El término indica el espacio entre el mundo material y el de los espíritus puros.

⁶⁸⁴ Según la tradición local, después de la destrucción de *Tombúl Dzhamia* (‘la mezquita Tombul’) en la ciudad de Ruse (1985) y del *tekke* de los tres santos cuyos sepulcros a finales del siglo XX se situaban en el patio de la mezquita, sus huesos fueron trasladados clandestinamente y enterrados en casas privadas, según unos, eso fue en la casa de Mehmed Ahmedov, según otros, en la casa de Ashme Yumerova. En las dos casas hay turbes de los santos y aunque no está seguro que sus huesos reposan en los turbes que mucho más tarde se les edificaron, los dos turbes son visitados actualmente por los devotos, véase: T. Bakãrdzhieva, *Tiurbéta na rúsenski...*, pp. 236-252.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 251.

*Los babás además del amor de Dios que quieran propagar, transmiten el conocimiento que se les ha proporcionado desde lo alto, respecto a los secretos del mundo invisible. Aparecen y se presentan en una especie de hipóstasis de los doce imanes*⁶⁸⁶.

Pero esta forma de actuar, de ningún modo impide la veneración del lugar, que reemplaza el peso que en el cristianismo se concede a las reliquias.

La *baraka* es el territorio propio del santo y uno de los temas recurrentes en los relatos de milagros. El término *baraka*, ya mencionado, es de significación huidiza, pero imprescindible para comprender aspectos esenciales del universo de la espiritualidad islámica. La *baraka* es la bendición que exhalan los *awliya*, una especie de efluvio invisible que fecunda el mundo. Efectivamente, los diccionarios árabes le dan como sinónimos los términos de *fecundidad*, *prosperidad*, *aumento*. Es un plus de existencia, un desbordamiento de intensidad o energía vital. El culto al “territorio” del santo se debe a un proceso de imitación inconsciente que equipara este lugar al de Meca. El acto de la recepción de la *baraka*, se llama *tabarruk*, y se obtiene besando la tumba del *walí*, circulando a su alrededor, invocándole junto a su tumba, sacrificando algún animal, participando en las danzas, etc. Aunque puesto en cuestión por parte de la ortodoxia musulmana, sus defensores recuerdan que en ello no hay ningún acto de idolatría, sino el aprovechamiento de una “energía” cuya existencia está avalada por el Corán⁶⁸⁷.

En la esperanza de una intercesión escatológica, a través de dicha “energía”, el enterramiento a la sombra del mausoleo es muy apreciado por los devotos. La esperanza depositada en el santo y en su tumba consiste en una esperanza para la salvación en el más allá. La tierra que rodea al mausoleo está también impregnada de la *bakara*. Este convencimiento es el que contribuye a la creación de las grandes necrópolis del mundo islámico, surgidas a la sombra de las tumbas de los santos. El culto de los santos musulmanes es consciente de la geografía sacra, en la que el lugar reemplaza al cuerpo; se concibe como el lugar del santo ausente, pero nunca como verdaderamente muerto. Así por ejemplo funciona actualmente *en las mentes de los*

⁶⁸⁶ I. Jranev, “Особености на исляма в България” [*Osñbenosti na isliáma v Bălgária*] („Particularidades del islam en Bulgaria”), *LE MONDE Diplomatique*, (2007), 6 de junio, redacción búlgara, Sofia, Ed.”Priatelite na Mond Diplomatik-Bălgaria”, en colaboración con el periodico “Duma”, <http://bg.mondediplo.com/article116.html>.

⁶⁸⁷ A. M. Maanán, “La bāraka”, *El relato sufí...*, loc. cit.

creyentes alevies [de Bulgaria], cuyos *walies* les protegen con su fuerza mágica en el tiempo real. Extrañas historias podéis oír acerca de cómo fulano en el caso de desgracia encontró a Demir baba y recibió ayuda, consejo, o una bendición por lo menos⁶⁸⁸.

A partir de la idea de lugar, adquieren la *baraka* la tierra de alrededor, el agua de las fuentes colindantes, el aceite de las lámparas y las hojas del árbol más cercano, y se constituyen en reliquias representativas, llamadas también de contacto, de las que se benefician los peregrinos.

La diferencia de concepción del cuerpo del santo cristiano y del musulmán determina la diferencia del lugar del milagro: la tumba para el santo musulmán es imprescindible, mientras que en el caso del santo cristiano el milagro puede producirse a distancia.

En los primeros siglos del cristianismo era junto a las reliquias del santo donde se producía el milagro. Según opinión común y de acuerdo con la concepción de santidad en el Occidente medieval, hasta el siglo XV, la virtud del santo, analógica en buena medida a la *baraka* del santo musulmán, seguía actuando en el cuerpo después del fallecimiento e incluso en sustancias puestas en contacto con él como el agua, los tejidos, el polvo⁶⁸⁹. Más adelante, la atención empieza a fijarse en la intervención de Dios en la vida de los santos. Desde ese momento, la virtud ya no es solamente un misterioso flujo que emana del sepulcro, sino que llega a convertirse en un conjunto de poderes y dones extraordinarios, que Dios había otorgado en este mundo a sus servidores.

Con la difusión de las imágenes, aumentan las curaciones a distancia. Pero estas imágenes, en Occidente, eran en principio imágenes de ofrenda que constituían a su vez una fuente esencial en la historia del milagro. A finales de la Edad Media, las imágenes se convierten en verdaderas revelaciones del santo y del milagro⁶⁹⁰, pues en el cristianismo oriental, el icono pretende anunciar el Reino aquí y ahora, y hacerlo presente⁶⁹¹. La iconografía es posible debido a la Encarnación:

⁶⁸⁸ I. Jraney, *Особености на исляма...*, loc. cit.

⁶⁸⁹ A. Vauchez, *La Sainteté en Occident...*, p. 497, según: D. Aigle y C. Mayeur-Jaouen, *Ibid.*, p. 26.

⁶⁹⁰ *Ibid.* p. 528, según: D. Aigle y C. Mayeur-Jaouen, *Ibidem*.

⁶⁹¹ L. Ouspenski, "Icono y arte", en: B. McGinn, J. Meyendorff y J. Leclercq (eds), *Espiritualidad Cristiana. De los orígenes al siglo XII*, Buenos Aires: Lumen, 1966, p. 399, según: Cr. Fitzurka, "Religiosidad Popular y espacio sagrado: El icono en la teología oriental", *Teología y Vida*, vol. 44, n. 3, (2003), Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, p. 251, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32244310>.

*Además de ser posibilitado por la Encarnación, el icono da testimonio del resultado de la Encarnación, que es la deificación del ser humano, la experiencia de los santos*⁶⁹². Estas ideas se encuentran afirmada también en la oración prescrita para la bendición de un icono, que dice: “Señor Dios, Tú has creado al hombre a tu imagen, la caída la ha empañado, pero por la Encarnación de tu Cristo hecho hombre, la has restaurado y así has restablecido a tus santos a su primera dignidad. Venerándolos, veneramos tu imagen y semejanza, y, a través de ellos, te glorificamos como su Arquetipo”⁶⁹³.

Por lo tanto, la imagen en sí misma puede ser milagrosa. Es el caso de los iconos orientales que exudan aceite o sangre. Sin embargo, la imagen en el cristianismo occidental, jamás reemplaza a las visitas a los lugares santos, lo que explica la pervivencia de la peregrinación, que, sin embargo, tiene una menor vitalidad entre los cristianos orientales.

En cuanto al islam, aunque en la ortodoxia las imágenes están prohibidas, esto no excluye su existencia y veneración en su rama heterodoxa en cuyo contexto se sitúa generalmente el culto a los santos. Pero las imágenes que podemos observar en algunos turbes musulmanes no son comparables a las cristianas, salvo en que se les rinde un culto semejante (figs. Nº 19, 50, 51, 52). La existencia de imágenes en el islam refuerza el carácter santo del lugar, que se equipara a la peregrinación preceptiva a Meca. Así, la tumba del santo musulmán viene a ser una réplica velada e implícita de la Kaaba, y la peregrinación a las tumbas (*ziyara*) es recuerdo inconsciente del hadzh.

No existe la posibilidad de reemplazar la peregrinación en el islam canónico, pero siempre se puede multiplicar a través de las visitas a las tumbas de los santos más venerados, como *Sari Saltik*, por ejemplo, en los Balcanes. Estos santos cuentan con un sinnúmero de cenotafios que testifican su presencia y la protección a la tierra correspondiente⁶⁹⁴.

Por último, también existen en el islam, en casos de extrema gravedad, los milagros a distancia, como los representados por relatos sobre náufragos salvados por los santos. En ellos, invocar en la tormenta el nombre del santo es fundamental, así

⁶⁹² Cr. Fitzurka, *Ibid.*, p. 254.

⁶⁹³ *Ibidem*.

⁶⁹⁴ La leyenda de los numerosos sepulcros de Sari Satuk ya se citó más arriba (también, véase V. Spasova Ilieva, *Los kizilbash y el culto a los santos en Bulgaria...*), según las variantes, esos eran 7, 12, o 40. Según otra explicación, racional, en los cofres estaban diferentes partes del cuerpo del santo, B. Alexiev, *Folklórni prófili...*, p., 45.

como, por ejemplo, arrojar a las olas tierra tomada de la tumba⁶⁹⁵. De igual modo, las apariciones del santo, cuya visión rescata en un momento grave. No obstante, estos elementos también aparecen en los relatos milagrosos cristianos, pero se puede decir que como compensación a la falta de imágenes en el islam, la evocación del nombre, las reliquias de contacto y la aparición, se hallan más exageradas.

Puesto que el santo realiza prodigios en el mundo, el milagro tiene su lugar aquí en este mundo, convirtiéndose en una función social, que puede servir de criterio para una tipología y un análisis antropológicos. En este sentido, Denise Aigle distingue, por una parte, la función social del milagro que responde a peticiones y, por otra, su función edificante, cuando este se utiliza como ejemplo⁶⁹⁶. Cuando se trata de milagros que cumplen una función social, podemos encontrar más elementos de comparación entre el cristianismo y el islam: curación, protección de peligros, intervención favorable de los santos. En estos casos, milagro y *karama* se aproximan.

*La inseguridad existencial del ser humano y la necesidad de poner término a las enfermedades que le acechan y a los miedos que le rodean, unidas al impulso filial, permiten la creciente elaboración popular de todo género de leyendas maravillosas*⁶⁹⁷.

La mayor parte de los milagros se refieren al ámbito curativo, que constituye la imagen arquetípica de la piedad mariológica y del culto a mártires, apóstoles, santos y confesores⁶⁹⁸. En oriente como en occidente, los relatos sobre milagros proveen de información sobre los temores e inquietudes, sobre los males que acechan a una sociedad en una época dada, sobre sus relaciones sociales y económicas, pero también sobre la mentalidad. Los santos cristianos y musulmanes se inclinan con la misma atención hacia la miseria humana. La curación en ambos casos es el núcleo central de los milagros.

Aunque la tipología de los milagros de santos musulmanes se halle muy cercana a la de los cristianos, sin embargo, los vectores del milagro a menudo difieren. Hemos

⁶⁹⁵ En cuanto a las virtudes de las tierras de tumbas de santos para protegerse de los peligros del viaje y de la mar, véase: D. Aigle, "Sainteté et miracles en islam medieval: l'exemple de deux Saints fondateurs iraniens", en: *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Paris, Publication de la Sorbona, 1995, pp. 69-73, según: D. Aigle y C. Mayeur-Jaouen, "Introduction", *Op. cit.*, p. 27.

⁶⁹⁶ D. Aigle, "Le statut du miracle dans l'islam", en: "Anthropologie religieuse du monde musulman", *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire*, Comptes rendus des conférences, vol. 105, (1996-1997), Paris, EPHE, 1996, pp. 286-287, según: D. Aigle y C. Mayeur-Jaouen, "Introduction", *Op. cit.*, p. 29.

⁶⁹⁷ E. Gómez Pellón, *Sobre los milagros y...*, p. 289.

⁶⁹⁸ Más bibliografía sobre el asunto respecto a España, *Ibidem*, nota 8.

visto que para los musulmanes la invocación, la mención del nombre del santo, las visiones en sueños o en la vigilia, los encuentros incorpóreos entre santos y devotos, entre el santo y el Profeta, entre los mismos santos, juegan un papel esencial. Para los santos cristianos, además de las reliquias y los iconos cuyo papel se ha mencionado, la cruz o el signo de la cruz, su invocación en oraciones especiales⁶⁹⁹, es un instrumento frecuente del milagro⁷⁰⁰. En el culto a los santos vivos, en la imposición de manos o en el hecho del peregrinaje, con la suma de las reliquias indirectas, encontramos el máximo de puntos de coincidencia entre los milagros de santos cristianos y musulmanes.

Además de las señas narrativas que comporta el relato de los milagros, en él se trata del misterio divino. El milagro y su relación unen al santo con el mundo y su contexto social, pero también con los misterios y el mundo futuro. El hagiógrafo, cristiano o musulmán, siempre escribe creando una red de alusiones implícitas, que suponen códigos que han de descifrar quienes los oyen o leen, de ahí que presenten muchos rasgos repetitivos.

En la hagiografía musulmana muchos de los relatos de milagros repiten con variaciones la Sunna del Profeta o los milagros de otros profetas. Como advierte Denise Aigle “jamás debemos perder de vista el propósito de la historia de un milagro y que es

⁶⁹⁹ Por ejemplo: en el tropario bizantino de la Exaltación de la Santa Cruz, en la versión de eslavón, que se sigue utilizando en las liturgias en Bulgaria, dice: *Спаси, Господи, люди Твоя и благослови достояние Твое, победы православному болгарскому народу на сопротивный даря, и Твое сохраняя Крестом Твоим жительство*, „Salva, oh Señor, a tu pueblo y bendice tu heredad; concede a los fieles del pueblo búlgaro la victoria sobre el adversario y a los tuyos por el poder de tu Santa Cruz”; en la “Oración ante la influencia demoníaca”, conocida entre los cristianos orientales: *Dios Omnipotente que libraste al género humano de la esclavitud del adversario por la gloriosa muerte y resurrección de tu Hijo nuestro Salvador que hizo caer a Satanás como un rayo. Por la Santa y vivificante Cruz librame (libra a tu siervo N.) de la influencia de espíritus inmundos. Ordénale a Satanás que parta lejos de mí por el poder de tu único Hijo. Rescátame de las influencias demoníacas y de la oscuridad. Lléname de la luz del Espíritu Santo para que pueda guardarme contra todas las trampas de los demonios astutos. Concédeme que un ángel siempre vaya ante mí y me conduzca por el camino de la rectitud todos los días de mi vida, glorificando tu Nombre glorioso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, por los siglos de los siglos. Amén*; la oración ortodoxa en el momento de acostarse: haciendo la Gran Cruz desde la cabeza a los pies, se dice: *Levántese Dios, sean dispersados sus enemigos y huyan de su presencia los que le aborrecen. Como es lanzado el humo los lanzarás, como se derrite la cera delante del fuego, así perecerán los impíos delante de los que aman a Dios y se defienden con la señal de la Cruz y dicen con alegría: ¡Salve, gloriosa y vivificante Cruz del Señor, que haces huir a los demonios por la virtud de nuestro Señor Jesucristo! Sobre ti crucificado, descendido al infierno hollando el poder del diablo, y nos dio su preciosa Cruz como arma contra nuestros enemigos. Preciosa y vivificante Cruz del Señor, ayúdame juntamente con nuestra Santa Señora, la Virgen Theotokos, y con todos los santos, por todos los siglos. Amén* (o, *Por la fuerza de tu Santa y vivificante Cruz, guárdame, Señor, y librame de todo mal*).

⁷⁰⁰ Fue el primero de los instrumentos de la pasión en ser venerado en forma de reliquia. Numerosas reliquias consisten en ser fragmentos de la Cruz verdadera, mediante las cuales se realizan milagros, así como es el caso de “La Montaña de la Cruz” en Bulgaria (en búlgaro: Кръстова Гора [Krăstova Gorā]), lugar santo de gran peregrinación, donde según la leyenda, una parte de la Santa Cruz fue trasladada a los Ródopes, en la región de “Krăstov” (literalmente, „de la cruz”). A medianoche de cada viernes, en el lugar santo llamado la „Montaña de la Cruz”, se realizan vigiliyas y liturgias en el aire libre, en recuerdo de la descensión del cuerpo de Cristo de la Cruz, (figs. N° 16, 17, 18).

el objetivo de la hagiografía: edificación, enseñanza, recompensa, castigo”⁷⁰¹. La interpretación de los relatos milagrosos siempre debe tener en cuenta el contexto particular de la época correspondiente, sobre todo cuando se trata de la Edad Media, en la que la cultura se halla estrechamente vinculada con la taumaturgia documentada por escrito. Así por ejemplo, según Nathalie Clayer, las narraciones de milagros de santos de Rumelia del siglo XVI o su ausencia está relacionada con la crisis que sacude las fronteras del imperio otomano entre los años 1570-1580⁷⁰². Por otro lado, las narraciones hagiográficas en general se basan en un substrato cultural, las alusiones deben ser comprendidas por todos, los episodios hagiográficos deben recordar a otros y afectar a los espíritus y, precisamente a causa de los esquemas repetitivos, no es fácil separar la imitación de la recreación. Por lo tanto, las similitudes entre milagros de santos cristianos y los de los santos musulmanes son inquietantes. Cabe preguntarse si se trata de simples coincidencias, de arquetipos universales, de herencias en común o a veces de transposiciones. Los terrenos en común, los encuentros y las convergencias son evidentes, pero los orígenes comunes no son con mucha frecuencia comprobables.

2. Los milagros de Cristo en el contexto islámico-cristiano; ¿santidad compartida o islamización narrada?

Una parte importante de la aceptación de Jesús la constituye el gran número de milagros que realizó, ya que su predicación del reino estuvo acompañada de curaciones y expulsiones de demonios. Los milagros en su tiempo funcionaban como expresión del lenguaje de Dios. Todos los milagros de Cristo fueron para bien, Jesús nunca realizó milagros para castigar o hacer caer fuego del cielo sobre los injustos o los malhechores. Los ciegos se llenan de alegría al ver, los parálíticos saltan de gozo y los leprosos estrenan nueva convivencia, al quedar limpios.

Es significativa la cantidad de milagros destinada a sanar enfermedades: veinticuatro milagros sobre curaciones, entre ellos, siete curaciones de espíritus inmundos⁷⁰³, cinco curaciones de parálíticos⁷⁰⁴, cuatro curaciones de ciegos⁷⁰⁵, dos

⁷⁰¹ D. Aigle y C. Mayeur-Jaouen, “Introduction”, *Op. cit.*, p. 31.

⁷⁰² *Ibid*, p. 32.

⁷⁰³ El de la región de Gerasa (o como aparece en el NT, “la región de los gadarenos” o “la región de los gerasenos”): Mt 8:28-34, Mc 5:1-20, Lc 8:26-37, el mudo: Mt 9:32-34, el endemoniado ciego y mudo: Mt 12:22-23, Lc 11:14-15, la hija de la cananea: Mt 15:21-28, Mc. 7:24-30; el niño epiléptico: Mt 17:14-21, Mc 9:14-29, Lc 9:37-43; el de la sinagoga de Cafarnaúm: Mc 1:21-28, Lc 9:37-43, María Magdalena de la que habían salido siete demonios: Lc. 8:1-3.

curaciones de leprosos⁷⁰⁶, otras seis curaciones⁷⁰⁷, y cinco en que Jesús curó de modo genérico diversas enfermedades⁷⁰⁸. El tema de la sanación lleva aparejada una idea fundamental del cristianismo, la salvación. En la interpretación cristiana, el dolor es un efecto del pecado de origen, Cristo, al vencer al dolor, quiere demostrar que viene a vencer a su causa que es el pecado.

Sin embargo, no sana todas las enfermedades, porque el dolor se va a convertir en el instrumento del amor más grande. Jesús dará a conocer su carácter mediador por medio de los milagros, pero cada milagro será un signo elocuente de lo que éste viene a traer al mundo.

La clave interpretativa de los milagros de Cristo como señales de su poder salvífico se contiene en un texto de san Agustín, en el que afirma: *Cristo al haberse hecho hombre por nosotros ha contribuido más a nuestra salvación que los milagros que ha realizado en medio de nosotros; el haber curado las enfermedades del alma es más importante que el haber curado las enfermedades del cuerpo destinado a morir.*

Los Evangelios Sinópticos narran muchos acontecimientos de manera detallada, pero a veces usan también fórmulas genéricas. Así por ejemplo en el Evangelio de Marcos leemos: *curó a muchos pacientes de diversas enfermedades y echó a muchos demonios* (Mr 1:34); *curando en el pueblo toda enfermedad y dolencia* (Mt 4:23); *salía de él una virtud que sanaba a todos* (Lc 6:19). En el Evangelio de San Juan no se encuentran fórmulas semejantes, sino más bien la descripción detallada de siete acontecimientos que el evangelista llama “señales” (y no milagros). Con esta expresión se hace hincapié en lo esencial de estos hechos, es decir, que Dios actúa a través de la persona de Jesús. Sin embargo, también Juan, antes de concluir su Evangelio, nos dice que *muchas otras señales hizo Jesús en presencia de sus discípulos que no están presentes en este libro* (Jn 20:30), y da la razón de la elección que ha hecho: *estas han*

⁷⁰⁴ El criado del centurión en Cafarnaún: Mt 8:5-13, Lc 7:1-10, un paralítico de Cafarnaún: Mt 9:1-18, Mr 2:1-12, Lc 5:17-26, el hombre de la mano seca: Mt 12:9-14, Mc 3:1-6, Lc 6:6-11, la mujer en la sinagoga que estaba encorvada y no podía enderezarse: Lc 13:10-17, el de Jerusalén de un hombre que llevaba 38 años enfermo y fue sanado un sábado en un estanque llamado Betesda en hebreo: Jn 5:1-18.

⁷⁰⁵ Los dos ciegos de Cafarnaúm: Mt 9:27-31, Bartimeo, el de Jericó que le suplicó misericordia y Jesús le dijo que fue salvado gracias a su fe: Mt 20:29-34, Mc 10:46-52, Lc 18:35-43, también encontrado en el Corán, el de Betsaida: Mc 8:22-26, el de nacimiento: Jn 9:1-41.

⁷⁰⁶ De un leproso de Galilea: Mt 8:1-4, Mc 1:40-45, Lc 5:12-16, también encontrado en el Evangelio Egerton y en el Corán, de diez leprosos: Lc 17:11-19.

⁷⁰⁷ La fiebre de la suegra de Pedro: Mt. 8:14-15, Mc 1:29-31, Lc 4:38-39, la mujer con flujo de sangre: Mt 9:20-22, Mc 5:25-34, Lc 8:41-48, un sordomudo en la Decápolis: Mc 7:31-37, el hidrópico: Lc 14:1-6, la oreja de Malco: Lc 22:50-51, el hijo del alto oficial del rey, Jn 4:46-54.

⁷⁰⁸ Recorriendo Galilea: Mt 4:23-25, Lc 16:17-19, al ponerse el sol: Mt 8:16-17, Mr 1:32-34, Lc 4:40-41, junto al mar de Galilea: Mt 15:29-31, en el Templo: Mt 21:14-15, cuando se retira al mar con sus discípulos: Mc 3:7-12.

sido escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre (Jn 20:31).

Así, el milagro de Cristo, según el pensar de la iglesia, es un “signo” del poder y del amor de Dios que salvan al hombre en Cristo, pero y precisamente por ello es al mismo tiempo una llamada del hombre a la fe. Esta afirmación es decisiva para el estudio sobre la hagiografía musulmana y el papel de los milagros crísticos en ella. El milagro de Cristo debe llevar a la fe en Él a los destinatarios del mismo o bien a quienes lo contemplan. Esto vale también para los propios apóstoles a partir del signo que realizó en Caná de Galilea, pues se señala que entonces ellos “creyeron en Él”, y más tarde tiene lugar la multiplicación de los panes cerca de Cafarnaúm, con lo que se refuerza la idea.

Sin embargo, el evangelista hace notar que “desde entonces muchos de sus discípulos se retiraron y ya no le seguían”, porque no estaban en condiciones de acoger un lenguaje que les parecía demasiado “duro”. Así pues, el principio de la fe es fundamental en la relación con Cristo, ya como condición para obtener un milagro, ya como fin por el que el milagro sea realizado.

En los Evangelios encontramos una serie de textos en los que la llamada a la fe aparece como un coeficiente indispensable y sistemático de los milagros de Cristo. En Caná de Galilea, la fe de María, que ha creído como ninguna otra persona, porque estaba convencida de que “para Dios nada hay imposible” (Lc 1:37), anticipó en cierto sentido la hora de la revelación de Cristo. Por su intercesión, se cumplió aquel milagro y gracias a este signo, como ya se ha dicho, los discípulos de Jesús “creyeron en él” (Jn 2: 11). Esta llamada a la fe se repite muchas veces: al jefe de la sinagoga, Jairo, que había venido a suplicar que su hija volviese a la vida, Jesús le dice: *No temas, ten solo fe*; cuando el padre del epiléptico pide la curación de su hijo, diciendo: *Pero si algo puedes, ayúdanos [...]* Jesús responde: *Si puedes creer, al que cree todo le es posible*; aquí tiene lugar también el hermoso acto de fe en Cristo de aquel hombre probado: *¡Creo! Ayuda a mi incredulidad* (Mc 9: 22-24); y finalmente recordemos el bien conocido discurso entre Jesús y Marta antes de la resurrección de Lázaro: *Yo soy la resurrección y la vida [...]* *¿Crees esto? [...]* *Sí, Señor, creo [...]* (Jn 11: 25-27). Más de una vez Jesús subraya que los milagros que Él realiza están vinculados a la fe, las famosas expresiones: *Tu fe te ha curado* (Mt 9:20-22) o *Anda tu fe te ha salvado* (Mc 10:46-56), que demuestran el fuerte vínculo entre la fe en Cristo y el milagro, eran bien conocidas entre cristianos y musulmanes.

Los más instruidos entre estos últimos, propiamente los hagiógrafos, servidores en su momento del imperio otomano, lograron poner en acto los milagros de Cristo con la función que les convenía, en la escena de la literatura hagiográfica donde los santos musulmanes “contaban” la islamización de los Balcanes. Por otra parte, este hecho aparece como ambivalente, si tomamos en cuenta la afirmación de Flaquer que *según el islam, los numerosos milagros realizados por Jesús han confundido a los cristianos y les han hecho creer en su divinidad*⁷⁰⁹.

Ahora bien, recogidos en los Evangelios canónicos, los milagros de Jesucristo se pueden clasificar en varios grupos: curaciones y exorcismos que ya se han mencionado, resurrección-reanimación⁷¹⁰ de los muertos⁷¹¹, y control sobre la naturaleza.

Estos últimos, en los que se pone de manifiesto la obediencia de las fuerzas naturales a su autoridad, resultarían muy interesantes en la comunicación-interacción de cristianos y musulmanes, como veremos más adelante. Fueron, además, los más “empleados” por los hagiógrafos del imperio otomano, a saber: la tempestad calmada (Mt 8:23-27, Mr 4:35-41, Lc 8:22-25), el caminar sobre el agua (Mt 14:22-27, Mr 6:45-52, Jn 6:16-21), la primera multiplicación de los panes y los peces en un monte de Galilea, localizado cerca del lago de Tiberiades (Mt 14:13-21, Mr 6:30-44, Lc 9:10-17, Jn 6:1-14), la moneda en la boca del pez (Mt 17:24-27), cuando secó la higuera (Mt 21:18-22), la segunda multiplicación de los panes y los peces en el desierto (Mr 8:1-10), la pesca milagrosa (Lc 5:1-11), la Transfiguración de Jesús (Mt 17:1-13, Mr 9:2-13, Lc 9:28-36), la Transubstanciación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo (Mt 26:26-29, Mr 14:22-25, Lc 22:19-20, 1 Cor 11:23-26, 1Pedro1:16-18), las Bodas de Caná donde convierte el agua en vino (Jn 2:1-12). Tampoco hay que olvidar los milagros conocidos por los evangelios apócrifos como el de la infancia de Tomás⁷¹², y el fragmento del Evangelio secreto de Marcos⁷¹³.

⁷⁰⁹ J. Flaquer, “Jésus, prophète musulman d’exception“, *Religions et Histoire*, vol. 1, (2005), Dijon, Ed. Faton, pp. 48-53.

⁷¹⁰ Excluyendo la resurrección de Cristo, los milagros denominados vulgarmente “resurrecciones” son en verdad “reanimaciones”, es decir, un retorno a la vida anterior, porque según el cristianismo la resurrección es de Jesús y representa el triunfo definitivo sobre la muerte, pues una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más. Para los cristianos, la resurrección de Jesús es la que define su divinidad.

⁷¹¹ Una niña de doce años de edad, hija de Jairo: Mr 5:38-43, Lc 8:49-56, Lázaro, el de Betania: Jn 11:38-44, también encontrado en el Corán; el hijo de la viuda de la ciudad de Naín: Lc 7:11-17, la Resurrección de Jesús: Mt 28:1-10, Mr 16:1-8, Lc 24:1-12.

⁷¹² Gorriónes hechos con barro (parte II), resurrección del niño caído en una terraza (parte IX), resurrección del joven que cortaba leña (parte X), Jesús en la fuente (parte XI), multiplicación del grano de trigo (parte XII), milagro de las dos piezas de un lecho (parte XIII), Jesús enferma y cura a su segundo maestro (partes XIV-XV), cura a Jacobo de la mordedura de una víbora (parte XVI), resurrección de un

Es interesante averiguar por qué los escritores musulmanes de los primeros tiempos del imperio hicieron correr tanta tinta relatando semejantes tipos de milagros en los que los santos musulmanes “preferían” caminar sobre las aguas, aplacar tempestades, reanimar muertos y aparecer en forma de paloma a semejanza de Jesucristo, mientras “hacían a los cristianos abrazar el islam”.

Dentro de un género literario como el de la hagiografía, curiosamente estos arquetipos milagrosos establecen un puente en la religiosidad balcánica, tendiendo lazos entre cristianos y musulmanes. Se trata de lazos muy sutiles, a veces engañosos, finos y más delgados que el pelo de la crin del caballo, al igual que el puente de Sirat, que la gente atraviesa según su fe; algunos pasan a la velocidad de la luz, otros más despacio y algunos no consiguen atravesarlo⁷¹⁴. Desde luego, estos escritores no disponían del monopolio acerca de las conversiones producidas por un milagro, pero estaba en sus manos, al menos, el manipular al público al que iban estas obras dirigidas.

Aún considerando que el simbolismo y el fin de los milagros de Cristo es específico del cristianismo, no hay que dejar de lado que su presencia se halla también en el islam y aunque en este sólo tenga la consideración de profeta y enviado y no la de Hijo de Dios, es evidente que su figura se presta muy bien al objetivo del proselitismo musulmán entre los cristianos. Además resulta muy adecuada para los fines de los hagiógrafos musulmanes ya que el islam admite en Jesús su concepción por obra del

niño (parte XVII), resurrección de un hombre (el hombre resucitó y le adoró y la gente quedó impresionada, parte XVIII), el milagro de la palmera, “El Evangelio de Santo Tomás”, “Historia de la Infancia de Jesús, según Santo Tomás”, “El Evangelio Árabe de la Infancia”, “El Evangelio Armenio de la infancia”, “El Evangelio de Nicodemo”, “El Evangelio de San Pedro”, “El Evangelio de la Venganza del Salvador”, “El Evangelio de la Muerte de Pilatos”, en : *Evangelios Apócrifos*, traducción y ed. Ed. González Blanco, Madrid, Ed. Creación, 2008, pp. 63-269.

⁷¹³ El relato sobre la resurrección de un joven enterrado en un sepulcro de Betania, Jesús le enseñó al joven los secretos del Reino de Dios: *Y al anochecer, el joven viene a él llevando sólo una camisa sobre el cuerpo desnudo. Y estuvo con él toda la noche, porque Jesús le enseñó el secreto del Reino de Dios*, F. Renau, (ed.), “Fragmento del Evangelio secreto de Marcos”, *Códices y Papiros del Nuevo Testamento*, <http://webs.ono.com/codices2004/secremarctexto.htm>. Se trata de un fragmento que figura en la carta de Clemente de Alejandría(s II) a cierto Theodoros. Morton Smith publicó su descubrimiento el año 1973. El manuscrito procede del siglo XVII y según afirma Smith, fue encontrado en 1958, en el monasterio griego de Mar Saba. En esta carta Clemente resuelve algunas consultas relacionadas con un llamado “evangelio secreto” de Marcos, utilizado como lectura litúrgica en Alejandría. En cuanto al debate sobre la veracidad de ese manuscrito, véase: F. Renau (ed.), “El Evangelio secreto de Marcos”, *Códices y Papiros del Nuevo Testamento*, <http://webs.ono.com/codices2004/evsemarcos.htm>.

⁷¹⁴ La metáfora que aquí empleo, es un término que pertenece a los desarrollos de la vida de ultratumba en el islam. Es el nombre de un puente tan estrecho como un cabello que salva la distancia que media entre la tierra y el Paraíso; al atravesarlo caen al infierno los pecadores indignos de salvación; en la literatura árabe “la longitud del puente Sirat, por el cual deben pasar todos los hombres el día de la Resurrección, es de tres mil años de camino, mil para subir a él, mil para atravesar su parte plana y mil para bajar de él ¡Es más escarpado que un corte de sierra y más estrecho que un cabello!”, en el Corán se menciona en la sura 10:30: “cada persona tendrá que cruzar el Sirat al-Jahim”, véase: G. Monnot en: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. Ed., C. E. Bosworth (ed.), 1997, Leiden, E. J. Brill, vol. 9, pp. 670-671.

Espíritu santo, la capacidad de Jesús de obrar milagros, su ascensión al cielo y su segunda venida al fin de los tiempos. Aunque se rechaza su divinidad, como se ha dicho, su filiación y su muerte en la cruz, Jesús es uno de los profetas más importantes del islam y, para algunos, el más importante después de Muhammad.

La mística musulmana va incluso más allá al reconocer en Jesús el paradigma de la santidad y de la proximidad a Dios. En su segunda venida, Jesús será la síntesis de toda la santidad musulmana y de las otras religiones. El místico al Hallaj (s. X) fue martirizado por considerarse divinizado en Cristo, Ibn Arabí (s. XIII) afirma la divinidad de Jesús, admite que sea del “linaje de Dios” y postula una cierta formulación trinitaria de Dios: Allah, al- Rahman, al- Rahim. En cuanto a los milagros que hizo Jesús, el Corán no los diferencia de los realizados por los otros profetas anteriores, como son los casos del profeta Elías que resucitó a un muerto, los milagros de Moisés ante el Faraón y durante el éxodo de Egipto, etc⁷¹⁵. Resulta pues evidente que el énfasis en las obras hagiográficas musulmanas estará en la íntima relación con Dios, y no en la salvación como ocurre en la tradición cristiana:

[...] y cuando Dios dijo: “¡Oh, Jesús hijo de María! Acuérdate de Mis mercedes para contigo y para con tu madre; cuando te afiancé con el espíritu de la santidad; cuando hablabas con la gente tanto en la infancia como en la madurez; cuando te enseñé la escritura y la sabiduría, la Torah y el Evangelio; y de cuando con Mi anuencia plasmaste con barro algo semejante a un pájaro, soplaste en ello y se convirtió en pájaro; cuando con Mi anuencia curaste al ciego y al leproso; cuando con Mi anuencia resucitaste a los muertos; cuando alejé de ti a los hijos de Israel; y cuando les presentaste las evidencias, y los incrédulos, de entre ellos, decían: “¡Esto no es sino manifiesta magia!” (C. 5:114).

Para la religión cristiana, se puede decir que los milagros de Cristo, manifestación de la omnipotencia divina respecto de la creación, son al mismo tiempo, las *señales* mediante las cuales se revela la obra divina de su salvación, la economía salvífica que con Cristo se introduce y se realiza de manera definitiva en la historia del hombre. Como tal se presta a ser leído por ejemplo el milagro de la multiplicación de

⁷¹⁵ *Jesús y María en el Islam*, Trabajo realizado por la Mezquita “At-Tauhíd”, Santiago de Chile, Corporación de Cultura y Beneficencia Islámica, 2003, <http://www.islamchile.cl/islam/jesusmaria.htm>.

los panes, enlazado por Juan con el discurso de Jesús en el cual insiste sobre la necesidad de procurarse “el alimento que permanece hasta la vida eterna” y habla de Sí mismo como el Pan verdadero que “da vida al mundo”, que es interpretado como preanuncio de la Pasión y la muerte redentora y como referencia a la Eucaristía (Jn 6: 52-58). Las pescas milagrosas son interpretadas por la Iglesia como señales de la fecundidad de la misión de los apóstoles si estos se mantienen profundamente unidos al poder salvífico de Cristo (Lc. 5:10).

Es decir, el valor de los milagros de Jesús y su significado difiere en cada religión, pero sirve como modo de acercamiento proselitista. Ahora bien, los contemporáneos de Cristo como los apóstoles en el lago, viendo sus milagros, se preguntaban: *¿Quién será este, que hasta el viento y el mar le obedecen?* (Mc 4: 41), pero ¿qué se preguntaba la gente que vivía en los tiempos de la islamización del espacio geográfico que estamos estudiando? de los que nos cuentan ciertos hagiógrafos musulmanes, encontrándose éstos ante milagros o acontecimientos extraordinarios muy parecidos a los que Cristo había realizado. ¿Es que dicha gente a la vista de un contemporáneo suyo que pertenecía al islam y mostraba señales semejantes, seguía viendo en la misma señal que hace más de 2000 años llevaba al hombre acoger la salvación que Dios le ofrecía, o bien, les llevaba acoger la fe que confesaba el taumaturgo?

2.1. Milagros crísticos e islamización; hagiografía y fuentes históricas (XI-XV).

La denominación “milagros crísticos”, ya empleada respecto al contexto medieval turco-musulmán en la literatura científica por el historiador francés Michel Balivet⁷¹⁶ se refiere a acciones extraordinarias llevadas a cabo por un santo musulmán, designado con el nombre de derviche, *abdal*, *babá*, *torlák*, *delí*, *kalendér* o bajo otros términos, utilizados por los selyuquíes de Asia menor o por los otomanos⁷¹⁷.

Se trata de milagros llevados a cabo por un santo musulmán, en un ambiente cristiano, que la fuente hagiográfica explícitamente asigna a un lugar (una ciudad o

⁷¹⁶ M. Balivet, “*Miracles christiques et la islamisation en chrétienté seldjoukide et ottomane entre le XIe et le XVe siècle*”, en: D. Aigle (ed.), *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées*, Serie: Bibliothèque de l’École des Hautes Études, Sciences Religieuses, Turnhout, Brepols Publishers, vol. 109, 2000, pp. 397-411. Debo mis agradecimientos al Prof. Michel Balivet por el acceso a su biblioteca personal que me había proporcionado, y por las sugerencias respecto al tema.

⁷¹⁷ Sobre los términos: I. Mélikoff, *D’ëpopée au Mythe: itinéraire turcologique*, Colección Analecta Isisiana Estambul, Ed. Isis, 1995, pp. 241-243.

monasterio), o bien a un ambiente social, como el de Konya selyuquí (XIII), o el de los Balcanes otomanos (XV), ámbito en el que los cristianos, muy numerosos, asistieron probablemente al prodigio público, aunque la fuente no lo señale explícitamente⁷¹⁸.

Como observa Balivet, por su forma, los milagros *crísticos*, para los cristianos que fueron testigos, se parecían a los milagros realizados por Jesucristo: curación de lepra, andar sobre las aguas, multiplicación de pan, etc⁷¹⁹. En su estudio sobre los milagros de este tipo y su función en la islamización en el ámbito selyuquí y otomano, con el termino *crístico*, el autor designa todos los prodigios cumplidos por un musulmán, donde la manifestación formal se aproxima a los hechos extraordinarios relatados por el santoral y la *Leyenda dorada* del cristianismo⁷²⁰.

Es un término de trabajo que utilizaré para estudiar cómo las fuentes hagiográficas se sirven de los milagros para justificar una eventual islamización masiva entre los siglos XV-XVI en el ámbito otomano. Este estudio nos servirá también para comprender la mentalidad, los procesos de conversión religiosa y los discursos políticos, sociales y científicos respecto a ellos, que han tenido lugar en Bulgaria. Pues lo que va a resultar interesante no será tanto la verdad histórica, cuanto la noción construida por los autores, en cuanto la islamización (y en cuanto al “turco” en el caso de Bulgaria) porque como adecuadamente subraya Nikolay Aretov, “desde el punto de vista de la mitología nacional y la conciencia colectiva lo importante no es si un suceso ha tenido lugar, sino si se cree en él. En las historias de la islamización forzada en Bulgaria se cree y eso las hace actuales”⁷²¹.

Más adelante, en el contexto balcánico (s XIX-XX), veremos cuál es la función de los milagros llamados crísticos entre las comunidades eclesiásticas, musulmanas y seglares, en el culto folclórico y su papel en los procesos identificadores.

La cuestión de si la semejanza entre los milagros de coloración crística, llevados a cabo por santos musulmanes y los del Evangelio o de la hagiografía cristiana es puramente casual o si ha habido en determinados casos influencia o interpretación, no interesa a esta investigación. Lo que se va a seguir es la percepción “crística” que haya

⁷¹⁸ M. Balivet, *loc. cit.*

⁷¹⁹ *Ibidem.*

⁷²⁰ Lucha contra un dragón, incorruptibilidad *post-mortem* de cuerpos de santos, poder milagroso de iconos, etc.

⁷²¹ N. Aretov, “България като “нещастната фамилия”. За един основополагащ сюжет в българската национална митология” [“Bǎlgaria kató neshtástnata família”. Za edin osnovopolágasht siuzhét v bǎlgarskata natsionálna mitológia] („Bulgaria como la “familia infeliz”. Sobre un relato básico en la mitología nacional búlgara”), en: *Ezik y Literatura*, (1999), N°1, Sofía, Edición universitaria”St. Kliment Ojridski” p. 141.

tenido, según los autores musulmanes, cierto individuo o cierto grupo cristiano al contemplar determinados milagros realizados por santos musulmanes.

En el cristianismo selyuquí y otomano, se observa una fuerte tendencia a identificar un milagro musulmán con un prototipo evangélico o hagiográfico y, como consecuencia, a “cristianizar” de algún modo al taumaturgo musulmán y a considerarlo, según el caso, un “cristiano natural”, un criptocristiano o un nuevo Mesías⁷²². Este fenómeno no resulta muy sorprendente cuando se trata de un entorno que carece de profundos conocimientos teológicos y desconoce los conceptos dogmáticos que oficialmente definen a una u otra religión. Es más, es propio de la religión popular, que suele estar más atenta a las formas y, por tanto, establece de manera más directa las semejanzas.

Para dar un ejemplo, Balivet evoca una descripción hagiográfica otomana o selyuquí de la ascensión milagrosa de uno de los taumaturgos turcos de tipo tribal y nómada, llamados *baba turkmen*⁷²³. Según la tendencia mencionada, esa elevación en el aire, enseguida se remonta al prototipo chamánico de Asia central, donde es fundamental la importancia del hombre-volante (*perende*), en sentido simbólico y psíquico⁷²⁴. Al presenciar esta escena un monje cristiano, según supone el hagiógrafo Elvan Chelebi, *no solo relacionaría el suceso con la Ascensión de Jesucristo, sino que se uniría espiritualmente con aquel que era capaz de volver a ejecutar los milagros de Cristo, e incluso podría convertirse en discípulo (mürid) de aquél, que sería considerado, a partir de este momento, un “nuevo Cristo”*⁷²⁵.

Esta afirmación, demasiado concluyente por una parte y también intrigante por otra, corresponde a la hipótesis según la cual dicho fenómeno fue una de las causas de la islamización de la población cristiana bajo el dominio turco. Cabe preguntarse si un

⁷²² F. W. Hasluck, *Christianity...*, volúmenes 1 y 2.

⁷²³ Se habla de un *perende*, en la corte del sultán de Konya, del que aporta el testimonio Kilij Arslan II (en turco, Kılıç Arslan), (sultán selyuquí de Rum, 1156-1192, y discípulo de Rumi), que visitó Constantinopla en 1162. Según este testimonio bizantino, el dicho *perende* *voló por encima del estadio, se posó encima de una torre [y estaba] vestido con una larga y amplia ropa blanca. Intentaba desplegar la parte superior de su ropa como si fuera la vela de un barco, para atraer al viento entre sus pliegues [...]. Cuando tuvo viento favorable, giró los brazos como un pájaro que tiene el poder de andar por los aires*, N. Choniates, *The Annales*, traducción: H. G. Magoulías, Wayne State University, Midtown, 1984, p. 68, según: M. Balivet, “Miracles christiques et...”, *Op. cit.*, nota 3.

⁷²⁴ Véase I. Mélikoff, *De l'épopée au mythe...*, pp. 156-158, según: M. Balivet, *Ibidem*; El *Vilayet-Name* de Hadzhi Bektash le presenta como un discípulo de “Loqman le Volant” („Loqman *perende*”), *Vilâyet-Nâme...*, pp. 5-7, según: M. Balivet, *Ibidem*; El sobrenombre del maestro de Mevlana, Sahms-i Tambizi, era “Sahms-i Volante” („Sams-i *Perende*”), Al-Aflaki, *Les Saints des Derviches tourneurs (Manâqib ul-'Arifîn)*, traducción de persa, anotación y ed.: Clément Huart, Paris, Michel Allard Editions orientales, Serie: Tradition islamique, 1978, vol. 1, p. 69, según: M. Balivet, *Ibidem*. Véase también, fig. N° 95, 4), 5), 6), donde Mevlana se representa volando durante la sema.

⁷²⁵ Elvan Çelebi, *Menakıbu'l-Kudsiyye...*, p. 58-60, según: M. Balivet, *Ibid.*, p. 398.

acontecimiento como este se halla en la base fundamental de vastos movimientos de islamización. Se hace difícil imaginarlo, aunque sin duda es una explicación que no puede ser comprobada, pues el milagro constituye el meollo de toda literatura hagiográfica, pero, por otro lado, como concluye Balivet, “es lo que afirman de manera unánime las fuentes hagiográficas y las crónicas musulmanas contemporáneas”⁷²⁶.

Desde ahora, dice un cronista otomano del siglo XV, el *la ilaha illa llah* reemplaza el *Kyrie eleyson* y en lugar de *Jristos*, se entiende *Muhammad resulullah*⁷²⁷. Según esta afirmación, tenemos un “reemplazo” de elementos, fundamentales de las dos religiones monoteístas, y en este caso el hagiógrafo se asegura la comprensión del mensaje, apostando por la semejanza, basada en el concepto de sincretismo, propio de la religiosidad popular, que conduce a cierta disolución de las fronteras religiosas. Lo más interesante es la intención proselitista insinuada por el autor otomano y la forma específica elegida, es decir, el género literario, para lograr el fin propuesto.

El sincretismo así presentado crea la impresión errónea de que las diferencias religiosas no tienen mucha importancia para los musulmanes ni para los cristianos, porque todos ellos practican versiones heterodoxas del islam o del cristianismo, basándose en un corpus común de creencias que vienen desde tiempos antiguos, cuando no eran todavía ni musulmanes ni cristianos. Siguiendo este hilo de reflexiones, se llega a la constatación de que, en realidad, se había formado una religión peculiar pagano-cristiano-musulmana que permitía el reemplazo y respondía a todas las preguntas.

No obstante, esta teoría entra en contradicción con la necesidad evidente de los musulmanes y de los cristianos de conservar su identidad religiosa. Sin embargo, cuando se habla de tal necesidad y de las identidades religiosas (o „nacionalismos“), hay que tener en cuenta los lazos político-históricos del periodo estudiado, que seguramente no reivindicaban fronteras religiosas con el mismo celo que se observa lo hicieran más tarde. En fin, si este concepto no funciona como metodología en la investigación, cuando la identidad o la legitimidad religiosa de cada grupo pretenden ocupar un lugar importante, a lo mejor sí responde a los objetivos que se habría propuesto el hagiógrafo, como se ha visto en el ejemplo arriba citado.

Lo interesante es que la amplitud del movimiento de islamización, de alguna manera, se confirma también por fuentes cristianas, como por ejemplo esta, donde el

⁷²⁶ M. Balivet, *Ibid.*, pp. 388-399.

⁷²⁷ Shukrullah bin Shahâbeddîn, “Behcetüttevarih”, *Osmanli Tarihleri* („Historia otomana“), Ed. Atsiz, Estambul, 1949, p. 54, según: M. Balivet, *Ibid.*, p. 399.

autor se indigna por el espantoso asunto de que: *cada día locos cristianos se convierten en musulmanes*⁷²⁸. Aflaki, el biógrafo del fundador de la orden *mevlevi*, los famosos *derviches giróvagos*, Mevlana Jelaleddin Rumi, afirma que los milagros del maestro de Konya, arrastraron a la conversión al islam a unos *18 000 infieles, entre ellos, a muchos sacerdotes, monjes y rabinos*⁷²⁹. Las cifras son hiperbolizadas, pero esto es sintomático de la importancia que se quiere atribuir al fenómeno.

Sin embargo, cabe aquí señalar que la incorporación como discípulo o la aproximación de un monje a un maestro como Rumi, no siempre se puede identificar con una total conversión en musulmán. De hecho, en la cita arriba mencionada, Elvan Chelebi habla de “unión espiritual” (*se uniría espiritualmente con aquel*) y no de una conversión. Por otra parte, algunos escritores europeos cuentan que los viajeros que pasaron por estas tierras también habían caído en la misma tentación, tal como lo atestigua Georges de Hongrie en su tratado sobre los turcos⁷³⁰:

Une innombrable foule de fidèles peut en témoigner, parmi eux, beaucoup étaient particulièrement attachés à la foi en le Christ et tout à fait prêts à mourir pour le salut de leurs âmes dans cette foi. Cependant les auteurs de cette persécution, qui les préservèrent de la mort corporelle et les réduisirent en captivité, parvinrent, au fil de temps, à les amener à renier ignominieusement[...]comme on peut le voir clairement, de nombreux Chrétiens, ou plutôt d'innombrables Chrétiens renient leur foi en le Christ, parce qu'“ils ne connaissent pas la malice des Turcs, au plutôt parce qu'“ils ne croient pas ce qu'“on dit d'eux, jusqu'“à ce qu'“ils soient pris au piège et qu'“ils fassent eux-mêmes l'expérience de ce qu'“ils n'ont pas voulu omprendre auparavant”⁷³¹.

⁷²⁸ D. Cydones, “Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota”, *Studi e Testi*, vol. 56, Cardinal G. Mercati y M. Calecas (eds.), Ed. Pl. XII, Ciudad de Vaticano, 1931, p. 374, según: M. Balivet, *loc. cit.*

⁷²⁹ [...] *Dicen que, después de la aparición del Maestro hasta el día de su muerte, dieciocho mil infieles se convirtieron a la verdadera fe y llegaron a ser sus discípulos; todavía hay quienes lo hacen*, Al-Aflaki, *Les Saints...*, vol. 2, p. 112.

⁷³⁰ Georges de Hongries, era un sajón de Transilvania, fue capturado por los turcos en 1438 en Sebes y fue liberado 20 años más tarde en 1458. Es pues un contemporáneo del jenízaro serbio Konstantin Mihaylovich de la Ostrovitsa (que fue cautivo del 1455 al 1463). Georges de Hongries fue esclavo y los sufrimientos que aguantó lo marcaron de modo indeleble.

⁷³¹ Georges de Hongrie, *DES TURCS, Traité sur les mœurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*, traducción y anotación: Joël Schnapp, seguido de: *La Peur du Turc* por M. Balivet, Ed. Anacharsis, Toulouse, 2003, pp. 26-27.

Lo mismo atestigua el bizantino Demetrios Cydones, en el siglo XIV, quien fue testigo de la invasión turca. *Cada día*, dice él, *muchedumbres de cristianos pasan a ser musulmanes*⁷³².

Si bien la razón principal es la persecución de dichos cristianos o la falta de la importancia que se daba en cuanto a las consecuencias de una conversión que parecía ser sólo formal, por otro lado, resulta ambiguo el impulso que motivó a algunos viajeros, como bien anota Joël Schnapp, cuya manera de practicar la fe empezó a tomar una forma muy semejante a la de los musulmanes⁷³³: *Aún los viajeros, que vinieron voluntariamente por un periodo largo al mundo musulmán, comprueban que poco a poco olvidan el cristianismo y rezan a la manera musulmana*, como se puede ver en el relato del comerciante ruso Athanase Nikithine⁷³⁴, contemporáneo de Georges de Hongrie.

Conviene entonces examinar en qué medida, el carácter *crístico* de un milagro musulmán pudo tener consecuencias directas en cuanto a la islamización durante el dominio turco. También, hay que poner en cuestión si en algunos casos no ha habido una voluntad preconcebida por parte de los hagiógrafos musulmanes en su intención de dar una forma exteriormente cristiana o suficientemente identificable como cristiana, de los milagros de los santos musulmanes que describieron y que operaron en un territorio mayoritariamente cristiano. Todo esto, con la finalidad de facilitar la islamización, favoreciendo asimilaciones, algunas doctrinalmente apresuradas y artificiales, pero, frecuentemente válidas y convincentes para la piedad popular. Además, el valor prestado en general a la escritura en dichos tiempos aumenta una vez más el efecto deseado.

Buenos ejemplos son Elías y Alí, Hizir y San Jorge, los cuarenta mártires de Sebas y los cuarenta abdales, Hadzhi Bektash⁷³⁵ (fig. N° 19) y la forma del paráclito

⁷³² D. Cydones, *Notizie di Procoro...*, p. 374, según: M. Balivet, "Miracles christiques et...", *Op. cit.*, nota 5.

⁷³³ G. de Hongrie, *Des Turcs...*, p. 26.

⁷³⁴ Véase: A. Nikitine, *Le voyage au-delà des trois mers*, introducción, traducción y notas: Charles Malamoud (seguido de una obra literaria por Nicolas S. Troubetzkoï), Paris, Ed. F. Maspéro, 1982, pp. 42-47, según: G. de Hongrie, *Des Turcs...*, p. 27, nota 2.

⁷³⁵ Según la tradición aleví, Hadzhi Bektash toma la forma de una paloma y así llega al pueblo de Suluca Karahuyuk (Capadocia) donde se establece. En el lugar llamado "Iz Taşı" („huella en la roca"), hoy se muestran las huellas que la paloma había dejado, T. M. Sözenkil, *Tarih Boyunca Alevilik*, Ed. Çözüm, Estambul, 1991, p. 146 (por la traducción de las partes de este libro que necesitaba, expreso mis agradecimiento a mi amigo Fevzi Ahmed Ismail).

como una paloma⁷³⁶. En cuanto Elías y Alí, por ejemplo, se dice: [*Alî"dir pîşüvâ-yı evliyâ vü enbiyâ. Anın için dedi İlsâ İncil"indeİlyâ*] *Alí es el más grande entre todos los santos y de todos los profetas, por eso, Jesús en sus Evangelios le ha llamado Elías*⁷³⁷.

La fórmula puente que pone en relación a Hizir, Elías y san Jorge dice lo siguiente: *El mártir de Cristo, Jorge, es venerado por los musulmanes bajo el nombre de Hizir Elías*⁷³⁸. Hadzhi Bektash es alabado entre las poetas bektashíes como *aquél que ha venido desde el país de Rum bajo el aspecto de la paloma de la paz* [*güvercin donuyula Uruma uçan*]⁷³⁹.

Ejemplos como estos, a primera vista sincréticos, realmente, en mi opinión, en profundidad son anti-sincréticos, porque al incluir al personaje de los “otros” en la propia historia, les permite de alguna manera guardar su autonomía. Además, las semejanzas entre las creencias, vistas en un nivel muy general, únicamente atestiguan que ha habido espacios comunes entre las dos religiones, que pueden - pero esto no es necesario - servir como punto principal para eventuales predisposiciones y procesos sincréticos.

Si reflexionemos acerca de la cuestión del tipo de personas de las que se dice en las fuentes hagiográficas o históricas que eran cristianos que se convirtieron en el islam tras presenciar “milagros crísticos” o signos parecidos a los que Cristo había realizado, entonces podremos establecer una aclaración importante.

Según los Padres de la Iglesia, ya en los tiempos de Cristo, sus prodigios estaban destinados a convencer y a llevar a la fe, sobre todo a aquellos demasiado ocupados en asuntos terrenales e incapaces de apreciar la verdadera grandeza de la Palabra:

[...] *la Palabra misericordiosa les atraía hacia la salvación que les fue regalada a través de la propia Palabra, pero por medio de signos visibles y tangibles, signos que poseen poder de convicción porque entran a través de los sentidos, el alma débil puede ser llevada hacia la Palabra omnipotente de la*

⁷³⁶ La analogía que se hace se refiere a *Periklêtos*, del griego, en sentido de defensor, referido al Espíritu Santo. Jesús nos presenta al Espíritu Santo diciendo: *El Padre os dará otro Paráclito* (Jn14:16). En el bautismo de Jesús, el Espíritu Santo aparece en forma de paloma y se posa sobre Él.

⁷³⁷ S. Nüzhet Ergun, *Bektaşî edebiyatı antolojisi; Bektaşî Şairleri ve Nefesleri* („Antología de la literatura bektashí: Poemas y canciones“), Estambul, Ed. Maarif Kitaphanesi, 1955, p. 77, según: M. Balivet, “Miracles christiques et...”, *Op. cit.*, nota 7.

⁷³⁸ Juan VI Cantacuceno, “Opera Omnia, contra Mahometem Apologia III”, en: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, 154, Paris, 1866, p. 512, según: M. Balivet, *Ibidem*. Respecto los cuarenta mártires de Sabas y los cuarenta *Abdales*, véase: F. W. Hasluck, *Christianity...*, pp. 393-396.

⁷³⁹ S. Nüzhet Ergun, *Bektaşî...*, p. 22, según: M. Balivet, *Ibidem*.

*salvación. Los que han creído por un presagio forman el estamento más bajo de los que creen en Cristo*⁷⁴⁰.

Cuando se les ofrecía la más elevada enseñanza espiritual, entonces, la mayoría de ellos la interpretaban según su entendimiento, *Por eso muchos de sus discípulos, cuando oyeron esto, dijeron: «Dura es esta declaración; ¿quién puede escucharla?»* (Jn 6:60). Otros no quisieron pedir explicaciones de la Palabra, más bien la condenaban, con lo que condenaban su propio espíritu y vida (Jn 6:63), mostrando así la inconsistencia de su fe y la disposición superficial de su corazón. *Como resultado de esto muchos de Sus discípulos testigos de numerosos presagios, se apartaron y ya no andaban con El* (Jn 6:66).

Si tomamos en cuenta lo dicho, resultará más fácil imaginar de qué gente trataban las fuentes históricas o hagiográficas que “registraron” la islamización en Anatolia, atribuyéndola a milagros crísticos.

Si volvemos al periodo cultural y étnico que se ha evocado a través de los ejemplos aquí citados, distinguimos que se trata del periodo de la invasión e instalación de los turcos en Asia Menor bizantina y armenia, así como también en los Balcanes, territorio de obediencia ortodoxa. No obstante entre los siglos XI-XV en Anatolia, así como en los Balcanes, los musulmanes están muy lejos de ser una mayoría⁷⁴¹. La posible necesidad de los invasores (o más bien de los escritores) de “adaptar” de alguna manera el islam a la sensibilidad local religiosa puede ser detectada en los textos de Rumi⁷⁴², que intentó adaptar su mensaje a la mentalidad anatolia:

Después de que hemos visto que la gente de Anatolia no se inclina de ningún modo hacia la vía de Dios, insinuemos pues estas ideas utilizando el camino agradable del concierto espiritual (sema) y de la poesía rítmica [...] puesto que,

⁷⁴⁰ San Ignacio Brianchaninov, “За чудесата и знаменията” [*Za chudesáta y znaméniata*] (“Sobre los milagros y los presagios”), en: <http://www.pravoslavie.domainbg.com>, (en búlgaro), tomado de: *Аскетическая проповедь* [*Asketicheskaya própoved*] (“Predicación ascética,”), A. N. Strizhev (ed.), San Petersburgo, Ed. „Palomnik“, 1905, pp. 292-326.

⁷⁴¹ En el siglo XIII en el sultanado selyuquí de Anatolia 10% eran musulmanes (G. de Rubrouck, *Voyage dans l’Empire mongol 1253-1255*, trad. Cl. y R. Kappler, col. “Bibliothèque historique”, Paris, Payot, 1985, p. 244) En el siglo XVI 18% de la población de los Balcanes otomanos, eran musulmanes, M. Balivet, “Miracles christiques et...”, *Op. cit.*, p. 400, nota 8.

⁷⁴² Mevlana o Rumi, que significa „originario de la Anatolia romana” ya que Anatolia era denominada por los turcos selyuquíes como “la tierra de Rum” (los romanos), en referencia al imperio Romano de Oriente más conocido como Imperio Bizantino.

*los habitantes del Asia Menor son gentes que gustan de las diversiones y están bajo la influencia del planeta Venus*⁷⁴³[...].

Para comprender el ambicioso proyecto de Rumi, hay que subrayar que los musulmanes de la zona selyuquí y otomana, en su mayoría turcos, permanecieron ligados, durante bastante tiempo, a sus orígenes centro-asiáticos, especialmente a su cultura chamánica, de estructura nómada-tribal. Guardaron la tendencia de mezclar, en un sincretismo muy flexible, elementos de las diversas religiones que habían practicado antes del islam, siempre y cuando esos elementos no amenazaran su identidad religiosa, si es que existía una noción clara en cuanto al concepto de dicha identidad.

El propio Mevlana era consciente de que los anatolios tenían, antes de su venida, una vieja tradición musical y poética que facilitaba la introducción de la *sema mevleví*, y gracias a esto Mevlana pudo según sus palabras, [...] *insinuar entre la gente de Rum, los divinos misterios por la agradable vía del concierto espiritual*⁷⁴⁴. Pero esto no asegura todavía si hubo un cambio de la identidad religiosa o no.

La música tenía un papel realmente espectacular entre los mevlevíes de Anatolia⁷⁴⁵. Mevlana Jaleddin Rumi parece haber adoptado la danza para intensificar el efecto de la música, probablemente bajo la influencia de su mentor, Shams-i Tabrizi, y con el paso del tiempo, música y danza se mezclaron, llegando a crear una unidad tan indivisible que las danzas se ejecutaban a modo de ritos, en alabanza de Dios y como estímulo de una exaltada experiencia de armonía interior (fig. N° 20).

El autor del *Mathnawí* creía apasionadamente en el uso de la música, la poesía y el baile como medio de búsqueda para alcanzar a Dios. Para Rumi, la música ayuda a los devotos a centrar su ser en lo divino con tal intensidad que el alma se destruya y

⁷⁴³ Al-Aflaki, *Les Saints...*, vol. 1, p.190, en: M. Balivet, *Ibid.*, p. 400.

⁷⁴⁴ Al-Aflaki, *Les Saints...*, (ed. 1918-1922), vol. 2, p. 190, según: M. Balivet, “Permanences régionales en hérésiologie anatolienne de l’antiquité aux ottomans”, en: Gilles Veinstein (ed.), “Syncrétismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècles)”, Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001, *Collection Turcica*, vol. 9, (2005), Paris, Ed. Peeters, p. 221.

⁷⁴⁵ Es una *tarika* de Turquía, fundada por los discípulos del gran poeta sufí Jaleddin Rumi en el siglo XIII. Se conocen los Mevleví también como “derviches giróvagos” o “derviches giradores” por su ceremonia de danza-meditación, llamada *Sema*, que consiste en girar al son de música de flauta, atabales, tamboriles, esa especie de violines llamados *kamançe*, y laúdes de mástil largo como el saz turco. Los danzantes, giran sobre sí mismos con los brazos extendidos simbolizando “el ascenso espiritual hacia la verdad, acompañados por el amor y liberados totalmente del ego”. Los mevlevíes (de la voz árabe *mawlana*, *mevlana* en turco, „nuestro maestro”, sobrenombre de Rumí), alcanzan el éxtasis místico (uayd) en virtud de la danza (sema). Los Mevleví fueron una orden sufí muy reconocida dentro del imperio otomano y entre ellos hubo varios funcionarios gubernamentales de importancia dentro del Califato. El centro de su religión fue la ciudad de Konya, donde actualmente descansan los restos de Rumi en una mezquita que ha sido convertida en museo. También existe un monasterio mevleví en Estambul en las cercanías de la Torre de Galata.

resucite. Fue ésa la idea que en práctica desarrollaron los derviches giróvagos en una forma ritual. En la tradición de la orden Mevlevi, la Sema representaba un viaje místico de desarrollo espiritual, permitiendo el perfeccionamiento de la mente y el amor. En este viaje el buscador da vueltas simbólicamente hacia la verdad, crece con amor, abandona el ego, encuentra la verdad, y llega a la “perfección”, luego regresa de este viaje espiritual con mayor madurez para amar. Pues la música del oriente, donde según dicen, “reside la mística”, es de los elementos común que facilitaron los intercambios entre místicos, misticismo y ritos religiosos. Según Gazzali⁷⁴⁶, “el fin de la música, considerado en relación con Allah, es despertar la añoranza de él, el amor apasionado hacía él, es suscitar estados, *ahwal*, en los que él mismo se revela y muestra favores que son inefables y sólo por experiencia pueden ser conocidos, a los que los sufíes llaman éxtasis. Que el corazón halle facilidad para llegar a estos estados espirituales por medio de la música se debe a la relación que Allah ha establecido entre el ritmo de la música y el espíritu del hombre. El espíritu humano, influido por este ritmo, experimenta contracción y expansión, pero, el que no responde a este ritmo, queda privado de tal placer y se maravilla del deleite y del éxtasis del sufí, ya que el deleite es aprehensión y está requiere objeto y capacidad de aprender [...] Así pues, cuando el sonido ha llegado al oído, el verdadero significado de la música es recibido por el sentido interior del corazón, y el que no tiene tal sentido no puede hallar placer en ello”. Pero especifica el sufí persa Abu Hafs (m. 1234/632)⁷⁴⁷: “la música no suscita en el corazón nada que ya en él no se halle, de modo que aquel en quien el sentido interior sea atraído por otras cosas y no por Allah, la música excitará deseo sexual, pero el que está interiormente atraído por el amor de Allah, se sentirá movido por la música a acercarse a él [...], la gente oye la música según su naturaleza, y los neófitos la oyen con deseo y reverencia, mientras los *awliya* tienen por ella la visión de los favores divinos. Para éstos, el oírla, es contemplación”. Finalmente, concluye Abu Hafs, a través de la música Dios se muestra sin velos a los “perfectos”.

En este sentido, respecto al papel de la música en los procesos estudiados, cabe recordar el canto ortodoxo en el oficio litúrgico de los cristianos del Este, que la Iglesia conservó ya desde tiempos bizantinos. Monódico, el canto bizantino es parte fundamental de la misa y las plegarias de los devotos en el templo, la oración y las alabanzas que se cantan, siguen los movimientos de un ritmo muy peculiar que recuerda

⁷⁴⁶ F. M. Pajera, *La religiosidad...*, pp. 386-387.

⁷⁴⁷ F. M. Pareja, “La vida interior”, en: *La religiosidad...*, p. 396.

la antigua recitación de los salmos orientales. Por otra parte, en la celebración ortodoxa no puede faltar el coro, el canto no tiene acompañamiento instrumental, tal como la Iglesia católica lo tenía en la época primitiva. El único instrumento musical del templo ortodoxo es la campana. Los Padres de la Iglesia preferían la voz humana, por considerarla el instrumento más perfecto creado por Dios. El canto del coro, unánime, es, en cierto sentido, una escuela espiritual para el hombre, que somete su voz al sonido del coro. Así el hombre aprendía la armónica coordinación de su mundo espiritual con el de las demás personas y, en definitiva, con todo el universo, creado por Dios de acuerdo con las reglas de la armonía.

En el cosmos del templo el sonido es muy importante. La acústica de los templos no suele ser igual para todos⁷⁴⁸. El templo ortodoxo está orientado para la voz humana, y como todo el universo, para el hombre. Aquí las palabras y la melodía se unen mutuamente de forma muy estrecha, por ello los Padres de la Iglesia enseñaban: “Que tu voz cante, y que tu mente reflexione diligentemente sobre el canto”, palabras que fácilmente pueden valer también para el *semah* de los sufíes. El contenido de los cantos eclesiales tendría que ajustarse por completo a la dogmática, a los fundamentos de la fe. Gran parte de los cantos desempeñan el mismo papel que las pinturas del templo: explican, enseñan la verdad.

Igual que Mevlana, Hadzhi Bektash también procedía de Asia central y se asentó en Capadocia, región monástica y mística. Ahí, la mística musulmana anticonformista de los *Malamatiyya*, reemplazaría poco a poco a la de los “locos en Cristo” (*Saloi dia Criston*)⁷⁴⁹ o encontraría su lugar junto a ella, coexistiendo ambas. Según su *vilayetname*, Hadzhi Bektash también fue consciente de que la Anatolia hacia donde se había encaminado era un lugar desde antiguo marcado por la exaltación mística y, por tanto, abierto a todas las nuevas manifestaciones en este ámbito, como dice el mismo “Vilayetname”: *En el país del Rum, numerosos son los perfectos, la gente loca y embriagada de Dios (Rum,da gerçekler, budalalar serhochlar çoktur)*⁷⁵⁰.

Detalle curioso es que la propia familia de Mevlana, también demuestra la polivalencia cultural de la sociedad selyuquí de Konya. En la época de la revuelta de los babaíes (s XIII) muere la primera esposa del maestro, tras lo cual, éste toma como

⁷⁴⁸ En los templos de madera, para reforzar las posibilidades acústicas, metían en los muros recipientes y ánforas para aumentar el número de superficies esféricas que pudieran reflejar el sonido. Por esto la voz, incluso la que no es muy fuerte, se oye bien aquí.

⁷⁴⁹ Véase M. Balivet, *Permanences régionales...*, p. 221.

⁷⁵⁰ *Vilâyet-Nâme, Manâkib-i Hünkâr Hacı Bektâs-i Veli*, A. Gölpınarlı (ed.), Estambul, Ed. Inkilap, 1958, p. 16, según: M. Balivet, *loc. cit.*

segunda esposa a una tal Kira Hâtun, como es evidente de nombre turco-griego (en traducción „la señora,” en griego *kyra* y *hatûn* en turco). Con la última, Rumi tuvo a Emir Alim, su hijo, y a Meleke, su hija, que llevaba el sobrenombre griego *de Efendopoulou* („hija del maestro”), como también de origen griego eran los apodos de la nodriza de Sultan Veled, (otro hijo de Rumi) *Geramama* (de griego, “vieja madre”), y de la nieta de Sultan Veled, Meleke, llamada Despina („la Maestra”). Teniendo en cuenta la importancia del nombre personal en la religión musulmana, esto es un ejemplo interesante de una fluida comunicación y de la influencia que había entre las comunidades religiosas en ese tiempo.

Concluyendo, parece ser que tratamos de gente *siempre dispuesta no solamente a adaptar el islam a sus propios substratos centro-asiáticos, sino también a incluir en su islam, de cara a sus nuevos súbditos cristianos, cuestiones como el culto a los santos bizantinos, iconos y reliquias, bautizos profilácticos*⁷⁵¹. Estas cuestiones han de ser estudiadas teniendo en cuenta la pregunta de cómo esta gente interpretaba dichos contenidos cristianos.

En la misma línea, veamos cómo el patriarca constantinopolitano resuelve en el siglo XII un problema muy particular: los turcos selyuquíes, habitantes de la capital bizantina, se declararon cristianos, basándose en el hecho de que sus madres les habían bautizado en territorio turco, siendo ellos niños pequeños. Algunos de entre ellos consideraban que el bautismo impedía que los malos espíritus se instalaran en el ser humano. Otros creían que los que no habían recibido el bautismo apestaban como los perros. Naturalmente, el patriarca y el Santo Sínodo no reconocieron dichos bautismos, estimando que los “bautizados” no habían asumido que el bautismo era un misterio santo y no un ceremonial mágico. Entonces, el patriarca ordenó que se renovara el bautismo⁷⁵².

Esta historia presenta una imagen significativa de la familia mixta; la madre se ocupa en bautizar a sus hijos, sin hacer hincapié en que el bautismo es un acto cristiano, sino inventando razones que no choquen con los sentimientos religiosos del padre⁷⁵³. Se supone que estas mujeres, en la medida en la que custodiaban el derecho de conservar

⁷⁵¹ I. Mélikoff, *Sur les traces du soufisme turc: Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Analecta Isisiana, Estambul, Ed. Isis, 1992, según: M. Balivet, *Miracles christique...*, p. 400.

⁷⁵² N. Oikonomidès, “Le brebis égarée et retrouvée: l’apostat et son retour”, *Religieuse Devianz*, D. Simon (ed.), Frankfurt, Ed. V. Klostermann, 1990, p. 143-157, según: E. A. Zachariadou, “À propos du syncrétisme islamo-chrétien dans les territoires ottomans”, en: Gilles Veinstein (ed), *Turcica*, IX, (2005), “Syncrétismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècles)”, Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001, Paris, Ed. Peeters, p. 400.

⁷⁵³ E. A. Zachariadou, *Ibidem*.

su religión, tenían en sus casas iconos de santos y objetos en forma de cruz, que delante de los iconos colgaban lámparas de aceite⁷⁵⁴, que no se olvidaban de encender, sobre todo en los periodos críticos como catástrofes naturales o durante epidemias que amenazaban la vida de sus hijos⁷⁵⁵.

El hecho de que los elementos religiosos cristianos habían penetrado en el mundo turco lo demuestran también los profundos estudios de Hasluck, estudios basados no sólo en la tradición oral sino también en las fuentes escritas. Son por ejemplo, los casos de la cruz que él señala, cuyo poder “mágico” también es admitido en la religiosidad musulmana. Así pues, una piedra situada en el pueblo de *Elcik*⁷⁵⁶, en la que estaba grabada una cruz, “curaba” las enfermedades de los musulmanes de la región⁷⁵⁷. Por su parte, grabar una cruz en los cimientos de los edificios los protege de eventuales catástrofes.

Según Zachariadou⁷⁵⁸, el camino que los elementos cristianos tomaron para infiltrarse en el islam, “obligatoriamente, tiene como punto de partida la batalla de Manzikert”, ciudad ubicada al este de la actual Turquía, actual Malazgirt⁷⁵⁹. Este enfrentamiento supuso el comienzo de la caída del imperio Bizantino, abrió las puertas de Anatolia al empuje turco y la repoblación de numerosas zonas de Asia Menor. Después del acontecimiento que arrastró consecuencias de gran dimensión, a lo largo de las siguientes décadas, los nuevos amos de Asia Menor formaban una minoría, a la que se sometía una mayoría cristiana (de bizantinos ortodoxos y de armenios en particular).

Dicha mayoría, a diferencia de los conquistadores recientemente islamizados y que conservaban sus antiguas costumbres chamánicas, poseían una larga tradición cultural. Por consiguiente, teniendo en cuenta los confusos conocimientos sobre su nueva religión, parece normal que no pudieran enseñársela a los nuevos gobernados. Incluso se produjo el fenómeno contrario, pues los gobernantes sufrieron la influencia de los gobernados.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 399.

⁷⁵⁵ Véanse: P. Brown, “A Dark-age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy”, *English Historical Review*, vol. 88, (1973), Oxford University Press, pp. 6-23, según: E. A. Zachariadou, *loc. cit.*

⁷⁵⁶ *Elcik* está en el distrito de Sevrhisar, provincia *Eskişehir*, como precisa Hasluck, en la antigua región de Galacia (hoy en Turquía), que en el siglo I esta fue visitada por San Pablo, quien entregó una epístola a sus habitantes, los gálatas, en las distintas iglesias cristianas que ya existían.

⁷⁵⁷ F. W. Hasluck, *Christianity...*, vol. I, pp. 30-31.

⁷⁵⁸ E. A. Zachariadou, *À propos du syncrétisme...*, pp. 397-8.

⁷⁵⁹ La batalla de Manzikert tuvo lugar el 26 de agosto de 1071. Los turcos selyuquíes bajo el mando de Alp Arslan derrotaron a las tropas bizantinas del *basileus* Romano IV Diógenes.

En este contexto geográfico y temporal, Asia Menor fue poblada sobre todo por guerreros, que llegaron de diferentes países islámicos. Tras la victoria de los selyuquies en Manzikert, un vasto territorio nuevamente conquistado, ofreciendo numerosas oportunidades, formaba el país. El dominio bizantino fue abatido, pero, durante años, no estuvo muy claro quién sería el sucesor, cuanto más cuando aparecieron varios estados islamo-turcos que guerreaban entre ellos. A ello hay que añadir que todavía quedaban en manos de los cristianos territorios que habrían de ser conquistados. Por último, la presencia de las cruzadas constituía un desafío.

Se produjo entonces la necesidad de aumentar los efectivos militares. Ello atrajo a hombres deseosos de combatir, sea por fanatismo religioso, por realizar una brillante carrera, por aprovecharse del saqueo o por todas estas razones juntamente y quizá por alguna más. Ahora bien, estos hombres en su mayoría se vieron obligados a tomar esposas en el seno de las poblaciones conquistadas o cautivas. En semejantes condiciones, los matrimonios mixtos se convirtieron en algo corriente, como se confirma por fuentes de diversos orígenes: latinas, en la obra del catalán Ramon Muntaner⁷⁶⁰; bizantinas, en la obra de Ducas; también otomanas, entre ellas la de *Aşıkpaşazade*.

En el relato en el que Ducas trata el tema del matrimonio del sultán Orjan con la hija de Cantacuzeno, respecto a los turcos, anota⁷⁶¹: *si ellos toman una mujer griega o italiana, o de otra nación, [e indiferentemente] que ésta esté prisionera o entregada por su propia voluntad, ellos la adoran como si fuera Venus o Sémele mientras, detestan a las mujeres de su propia nación, que hablan la misma lengua, como si fueran osas o hienas.*

Otro caso, pero visto desde un ángulo diferente, es el de *Aşıkpaşazade*, que afirma lo mismo⁷⁶²:

⁷⁶⁰ *The Chronicle of Muntaner*, Lady Goodenough (ed. y traduc. de catalán), vol. II, Londres, Hakluyt Society, 1921, p. 488., según: E. A. Zachariadou, *À propos du syncrétisme...*, p. 399.

⁷⁶¹ *Historia Turco-Byzantina de Miguel Ducas* (1341-1462), V. Grecu (ed. y traducción), Bucarest, Ed. Academiei Republicii Populare Romine, 1958, p. 49, según: E. A. Zachariadou, *loc. cit.*, nota 7; E. A. Zachariadou, "Notes sur la population de l'Asie Mineure turque au XIV^e siècle", *Byzantinische Forschunguden*, (1987), Ed. Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam, vol. 12, pp. 228-229, según: E. A. Zachariadou, *À propos du syncrétisme...*, nota 7.

⁷⁶² "Aşıkpaşaoğlu, Tevârih-i Âl-i Osman" („Las crónicas de la Casa de Osman por Aşıkpaşazade"), *Osmanlı Tarihleri*, H. N. Atsız (ed.), Estambul, Ed. "Türkiye Yayınevi", 1949, vol.1, p. 119, según: E. A. Zachariadou, *Ibidem*.

Cuando el sultán Orjan, tomó la ciudad de Nicea⁷⁶³, observó que allí se encontraban muchas mujeres bellas, por lo cual se mostró interesado acerca de dónde estaban sus esposos. Al enterarse de que éstos habían muerto, ordenó a sus soldados que se casasen con estas viudas; “Bu dul avrathırı nikâh ediın, alun”, („¡cásense con estas mujeres viudas!“).

A pesar de lo dicho, no se deben contemplar únicamente los matrimonios mixtos entre hombres turcos y mujeres indígenas. Es cierto que era lo más corriente, pero a la inversa se producía igualmente, en los grupos llamados *igdiş* [igdish]. Estos últimos eran indígenas que habiéndose convertido recibían en premio una esposa musulmana, fuera turca o no⁷⁶⁴. También, ciertos turcos casaban a sus hijas con esclavos cristianos que trabajaban a su servicio y que se habían ganado su respeto, por supuesto, a condición de que éstos últimos se convirtieran al islam⁷⁶⁵.

No cabe duda de que los matrimonios mixtos entre turcos, bizantinos, armenios y otros debieron haber limitado los prejuicios raciales y culturales, puesto que el matrimonio mixto llegó a ser el vínculo entre dos culturas o mejor dicho era lo que garantizaba el espacio de la osmosis entre las dos culturas⁷⁶⁶. Por tanto, parece que la familia descendiente de tal matrimonio podía constituir uno de los caminos que “permitieron” la infiltración de elementos cristianos en una sociedad que se consideraba islámica. Como concluye Zachariadou, la viva permanencia de tradiciones antiguas en la época de la conquista otomana sólo podía arrastrar a una confusión religiosa que iba a reflejarse sobre toda la sociedad⁷⁶⁷.

Precisamente de esta sociedad nacieron el famoso Sheikh Bedreddin y otros, ya mencionados. Pero, la realidad de los matrimonios mixtos, puede ser sólo uno de entre otros hilos que constituyen la trama necesaria para un contexto que puede ser relacionado con el fenómeno social que relatan las fuentes, es decir que un milagro crístico podría llevar hacia la islamización.

Lamentablemente solo disponemos de las fuentes hagiográficas, que informan sobre milagros musulmanes de fuerte coloración crística, cuya autenticidad y cuya

⁷⁶³ Hoy: Iznik, Turquía.

⁷⁶⁴ E. A. Zachariadou, *À propos du syncrétisme...*, p. 400.

⁷⁶⁵ G. Adam (ed.), “Brocardus: Directorium ad passagium faciendum”, en: *Recueil des Historiens des Croisades. Documents Arméniens*, vol. 2, Académie des inscriptions et Belles-lettres, Paris, Imprimerie Nationale, 1906, p. 512, según: E. A. Zachariadou, *Ibid.*, nota 11, más bibliografía en *Ibidem*.

⁷⁶⁶ E. A. Zachariadou, *Ibid.*, p. 400.

⁷⁶⁷ *Ibidem*.

intensión ya son cuestiones distintas. Examinar las diversas reacciones de los espectadores cristianos ante los milagros puede ser relevante, en cuanto a confirmar la información de las fuentes, según las cuales la contemplación de esos fenómenos pudo conducir a la sumisión espiritual; a la islamización gradual o inmediata.

El caso de Jelaleddin Rumi, presenta un ejemplo de las relaciones que se establecen entre un maestro espiritual musulmán de renombre y un ámbito cristiano, el cual percibe a este santo y maestro espiritual como un “nuevo Cristo”, considerando sus milagros, sus mensajes de amor y su tolerancia hacia todos los hombres en su diversidad religiosa⁷⁶⁸. Es interesante que todos los que optaron por una conversión tras el contacto con Mevlana, conforme a los informes otomanos, eran gentes de toda procedencia social (fig. Nº 95). Un arquitecto cristiano que construía una chimenea para el maestro, obstinadamente rechazaba la idea de cambiar de religión, pese a los ruegos de sus amigos *mevlevíes*. Afirmaba que su respeto a Cristo venía desde hacía cincuenta años y declaraba que le parecía vergonzoso abandonarlo:

*He permanecido en la religión de Jesús cincuenta años. Tengo miedo de abandonar ahora mi religión, me daría vergüenza obrar así delante de Jesús*⁷⁶⁹.

Al oír esto, el maestro exclamó:

El misterio (la esencia) de la fe es el miedo. Quienquiera que muestre temor a Dios, incluso cristiano, es un verdadero hombre religioso.

“Entonces, nuestro artesano cristiano se conmovió oyendo estas palabras y pasó a ser un discípulo ferviente de Mevlana”⁷⁷⁰.

Si la conversión no es obligatoria para ser discípulo de Rumi, como observa Balivet⁷⁷¹, una larga frecuentación de los prescripciones de los *mevlevíes* finalmente llega a provocarla, a largo o corto plazo, según la personalidad del individuo en cuestión, como lo muestra una interesante anécdota contada por Aflaki, el biógrafo de

⁷⁶⁸ M. Balivet, *Miracles christiques...*, p. 400.

⁷⁶⁹ Véase: M. Balivet, *Konya. La ville des derviches tourneurs*, Patrimoine de la Méditerranée, Paris, CNRS Editions, 2001, p. 63.

⁷⁷⁰ Al-Aflaki, *Manaqib al-'Arifin*, Tahsin Yazıcı (ed.), Ankara, TTK Basımevi, colección: Tarih Kurumu Yayınları 3, 1959-61, vol. I, p. 438, según: M. Balivet, *Konya...*, *loc. cit.*

⁷⁷¹ M. Balivet, *Ibidem*.

Mevlana, tratando a dos pintores Ayn al-Daula y Kalo-Yani, de los que hablaremos más tarde.

Pero como consecuencia de lo dicho, naturalmente aparece la pregunta acerca de la personalidad del maestro y de la clave de sus relaciones con los futuros conversos o con los cristianos que le seguían y que en ningún caso cambiaron de adscripción religiosa. Según cuenta Aflaki en el día de la muerte de Mevlana, en 1273, sus discípulos no musulmanes se unieron a la ceremonia del funeral: *estaban presentes los miembros de las diferentes comunidades. Conforme a sus rituales, leían versos de los Salmos, de Pentateuco y del Evangelio, dando gemidos*⁷⁷². Ello indica que Mevlana ya era de algún modo y en algunos aspectos “perteneciente” a todos, considerado suyo por todos, independientemente de la confesión, gracias a que el espíritu tolerante del maestro les había alcanzado.

En la boca de un monje que se había convertido en discípulo suyo, el hagiógrafo pone palabras que mantienen la misma línea de reflexiones:

*En la persona de Mevlana he visto milagros innombrables y cosas asombrosas sin límite. Lo que he leído en el Evangelio, lo he constatado en la bendita persona de Mevlana. Entonces, creí en su verdad y me he convertido en su fiel servidor*⁷⁷³.

La fuente no precisa exactamente los milagros que provocaron la devoción del monje cristiano y la consecuente adhesión a la vía *mevleví*. Tampoco está muy seguro que la conversión en “servidor fiel” de Mevlana, inmediatamente viene a decir conversión al islam. Sin embargo, queda claro que no por otra cuestión, sino por milagros semejantes a los del Evangelio, el monje se había “convertido”, o mejor dicho, se había unido al maestro. Para transmitir lo que pretende, el informador hace que el cristiano reconozca en los prodigios musulmanes la forma en que estos aparecen en el Nuevo Testamento.

Basándose en las fuentes hagiográficas selyuquíes y otomanas, Balivet⁷⁷⁴ establece una tipología de milagros crísticos, realizados por santos musulmanes, que han sido, según esas mismas fuentes musulmanas, la causa de la adopción del islam por

⁷⁷² *Ibidem*.

⁷⁷³ Al-Aflaki, *Les Saints...*, vol. 2, pp.67, 68, 96, 97.

⁷⁷⁴ M. Balivet, *Miracles christiques...*, pp. 401-404.

parte de cristianos. Es una clasificación interesante cuyo esquema voy a seguir para dar idea de la complejidad del tema, situándola en el contexto balcánico y el de Bulgaria. Se trata pues de milagros que a primera vista parecen fácilmente asimilables por un público cristiano, puesto que se asemejarían a los prototipos evangélicos arriba mencionados.

2.1.1. Andar sobre las aguas.

Uno de los signos que inmediatamente “hace” un santo musulmán crístico, es andar sobre las aguas. Santos de ese tipo que anduvieron sobre las aguas también “encontró” Ibn Arabí durante su juventud en Sevilla, según cuenta él mismo⁷⁷⁵.

Ejemplo emblemático en el mundo turco de este tipo es el que se atribuye al ya mencionado personaje *Sarı Saltık* dedé que se presenta bajo formas y aspectos muy diversos. Sus hazañas están particularmente relacionadas con la islamización de los Balcanes. Según Melikoff⁷⁷⁶, ciertamente él había sido jefe de una tribu turkmenia y sin duda alguna, al mismo tiempo, jefe religioso. Según las fuentes fue uno de los primeros colonizadores turcos de los Balcanes, más precisamente de la región de Dobrudzha, cuyo nombre aparece asociado en la literatura hagiográfica con la mística y el misticismo. Sin embargo, ni al misionero ni al apóstol debemos buscar en este personaje, sino simplemente considerarlo símbolo de un sincretismo islamo-cristiano muy característico de los Balcanes.

Él probablemente profesaba el mismo islam heterodoxo de los *babaies* que emprendieron el movimiento babaí, movimiento que se perpetúa en el islam popular de los aleví-bektashí. *Sarı Saltık* había emigrado a las regiones donde el cristianismo, todavía frágilmente arraigado tenía que enfrentarse con la herejía de los bogomilos, lo que, como se supone, favoreció la expansión del islam en estas regiones, pero en el bien entendido de que se trata de un islam en buena medida heterodoxo.

Por otra parte, *Sarı Saltık* pervive como el símbolo más expresivo del espíritu de la tolerancia religiosa que ha dominado en los Balcanes. Sin embargo, como se hizo hincapié en otro lugar, aquí tratamos la tolerancia que más bien reinaba en el nivel de la vida cotidiana entre las comunidades, y no tanto durante el periodo de las campañas militares de la conquista. Esto es importante, porque más adelante la famosa tolerancia

⁷⁷⁵ M. Chodkiewicz, “Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabí”, *Le Sceau...*, p. 101; C. Addas, *Ibn Arabí ou la quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1989, p. 97, según: M. Balivet, *Miracles christiques...*, p. 401.

⁷⁷⁶ I. Mélikoff, *De l’épopée au mythe...*, pp. 57-63, según: M. Balivet, *Ibidem*.

de la administración otomana no resultará una constante, más bien se transformará en intolerancia en algunas ocasiones, periodos y regiones.

También cuando se habla de tolerancia, sobre todo en lo que concierne al actual territorio de la Bulgaria, siempre hay que considerar la delicada diferencia entre una convivencia basada en la paciencia obligada y una aceptación total del “otro”.

Según las fuentes, el derviche *Sarı Saltık* habría atravesado a pie el lago de Ojrida en Macedonia sin mojarse, acompañado por el abad del monasterio de “San Naum”, que se situaba al borde de este lago⁷⁷⁷

Otro derviche “crístico” según una fuente griega de esta época (siglo XV)⁷⁷⁸, atravesó milagrosamente el estrecho que separa a Samos del continente anatolio, buscando el encuentro con un monje y rezó junto a él. La fuente informa que el derviche turco declaró al monje de Samos: *estoy contigo durante la noche, atravesando a pie silenciosamente el mar*⁷⁷⁹. En los dos casos, el milagro crístico se cumple por un derviche en relación con un monje cristiano, pero, en el segundo caso, el texto precisa que el monje de Samos se convierte en discípulo del taumaturgo⁷⁸⁰.

2.1.2. Aplacar tempestades.

En el mismo contexto, otros taumaturgos aplacan tempestades milagrosamente⁷⁸¹, lo que se corresponde con los prodigios *crísticos* ya mencionados.

El *Menakibname*, hagiografía turca del siglo XV, cuenta cómo un místico musulmán junto a siete monjes, fue sorprendido por una violenta tempestad en el Egeo⁷⁸²:

[...] *al subir al barco de Esmirna, colocaron la vela en dirección a la isla de Quíos; en el camino fueron atrapados por una violenta tormenta; los monjes comprendieron que iban a naufragar; los relámpagos les caían encima, de repente, como pensaban que iban a morir, el jeque les dijo: “no tengáis miedo*

⁷⁷⁷ F. W. Hasluck, *Christianity...*, vol. II, p. 583.

⁷⁷⁸ M. Balivet, *Ibid.*, p. 402.

⁷⁷⁹ M. Ducas, “Historia Byzantina”, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Im. Bekker (ed.), traducción: I. Boulliau, Bonn, 1834, p. 113, según: M. Balivet, *Ibidem*. “Los que creen en Bektash pueden atravesar el río *Kızılırmak* („de turco, „río Rojo“) a pie, aun sin mojarse los talones”; un discípulo de Bektash emprende un viaje a pie con intención de atravesar los Dardanelos, véase: *Vilâyet-Nâme...*, A. Gölpınarlı (ed.), Estambul, 1958, pp. 57 y 82, según: M. Balivet, *Ibid.*, nota 15.

⁷⁸⁰ M. Balivet, *Ibid.*, p. 402.

⁷⁸¹ Una miniatura otomana del siglo XVI, representa a Mevlana salvando a un barco de la tempestad en el mar abierto, fig. N°95, 1).

⁷⁸² Halil bin Ismail, *Simavna...*, p. 91, según: M. Balivet, *Ibid.*, nota 16.

*porque estoy con vosotros”. Éste hizo su oración, tras lo cual la tempestad se calmó y fácilmente entonces los viajeros se hicieron con el mando de la nave*⁷⁸³.

El referido místico musulmán, el ya conocido jeque Bedreddin, no sólo salva vidas de no musulmanes, sino de gente destacada en la religión “dominada”⁷⁸⁴; aquellos que habían dedicado toda su vida al servicio de Dios, los monjes y ascetas, y así mismo, les habla con las palabras de Jesús, que recuerdan claramente el episodio muy conocido en el que estando con los apóstoles en la barca en mar abierto y en medio de la tempestad, cuando sus corazones empezaron a albergar temor y dudas en cuanto a su maestro y el barco empezó a hundirse, son las palabras de Jesús las que aplacan la tormenta y el miedo. También recuerda otra escena evangélica en la que su discípulo Pedro, al tener dudas se hunde, cuando antes había caminado sobre el mar como Jesús⁷⁸⁵. Así que el hecho milagroso de aplacar tempestades en el mar abierto, como lo hace el maestro musulmán, fácilmente hace alusión a los prodigios de Jesucristo bien conocidos por los ermitaños.

2. 1. 3. Multiplicar víveres.

Sólo con su palabra, según cuenta la leyenda, el famoso Hadzhi Bektash multiplicó el trigo, prodigio que fácilmente un cristiano puede asociar con la multiplicación de los panes y los peces hecha por Cristo y narrada en el Evangelio⁷⁸⁶. Como todos los signos de Jesús, éste ha sido profetizado y tiene un antecedente en el Antiguo Testamento: el Profeta Eliseo también realizó multiplicación de panes (2 Rey 4:42-44); multiplicó el aceite de una viuda (2 Rey 4:1-7). Así mismo, Hadzhi Bektash, pasando por una ciudad griega de Capadocia que estaba amenazada por el hambre, responde a la mujer cristiana, que se lamentaba por la pobreza de su tierra, con la

⁷⁸³ Según el *Vilayet-Nâme* (de Hadzhi Bektash), pp. 69-70, Bektash sosiega milagrosamente muchas tempestades, *Ibidem*.

⁷⁸⁴ El empleo de estos términos se explica por la fuerte relación entre religión e identidad en el Imperio Otomano; la religión determina la identidad, así, la religión dominante en el imperio otomano es el islam y la religión cristiana es la dominada. Más tarde, con el surgimiento de las ideas nacionalistas en los Balcanes, la noción de nación también queda determinada por la religión (fenómeno que quedó reflejado en una imagen de san Jorge vestido en traje griego desde los tiempos otomanos (tocado con un fez turco), que pude ver (2012) en el monasterio del “Pantocrator”, en la pequeña isla Pondiconisi (Corfú), fig. N° 21.

⁷⁸⁵ Mt 14: 22-32; Mc 4: 35-41.

⁷⁸⁶ Mt 14: 13-21; Mc 6: 30-44; Lc 9:10-17; Jn 6: 1-15; también, hay un tipo de iconos ortodoxos en que la Virgen se representa bendiciendo y multiplicando al trigo o los panes, ese icono se llama *Bogoroditsa Sporitelnitsa jlebov*, véase fig. N° 90, b).

siguiente bendición: *¡Que se hallen aquí en abundancia a partir de ahora, semillas de centeno y cosechas de trigo! ¡De poca masa obtendréis mucho pan!*⁷⁸⁷

2.1.4. Resucitar muertos.

Resucitar a los muertos, milagro crístico por antonomasia⁷⁸⁸, también fue atribuido a ciertos grandes místicos musulmanes como por ejemplo Abu Yazid Bistami⁷⁸⁹. Entre otros Bedreddin de Simavna, el místico turco perteneciente a la misma línea espiritual que también fue llamado el “Bistami de Rum”; fue considerado repetidamente poseedor del don de devolver la vida. En sus *Inspiraciones* cuenta:

Anoche estaba sentado en mi habitación cuando de repente, una mariposa entró y comenzó a volar alrededor de la vela. Varias veces cayó en las brasas del fuego, al final sin poder aguantar el choque se quedó inmóvil, desplomada en el suelo. Estaba convencido de que estaba muerta. En este momento, vino a mi espíritu la historia de Bistami, el que reavivó a la hormiga después de soplarle encima. De buena fe, cogí la mariposa y soplé sobre ella convencido de que se reanimaría.

*Inmediatamente ésta recobró la vida gracias a mi soplo y volvió a volar como al principio*⁷⁹⁰.

El hagiógrafo de Bedreddin, muchas veces menciona que su protagonista fue muy conocido entre los cristianos, ya que, según el texto turco, éstos lo consideraban un nuevo Cristo, puesto que tenía la reputación de poder devolver la vida mediante sólo un soplo⁷⁹¹.

⁷⁸⁷ *Vilâyet-Name...*, p. 23, 24; 26-28, según: M. Balivet, *Op. cit.*, nota 17.

⁷⁸⁸ Como signo de Cristo también tiene antecedente en el Antiguo Testamento: La oración de Eliseo reclamó a la vida el hijo muerto de una sunamita (2 Rey 4:8-37).

⁷⁸⁹ Ibn Arabí, *La Sagesse des Prophètes (Fusus al-Hikam)*, trad. T. Buckhardt, prólogo J. Herbert, París, Ed. Albin Michel, 1955 (2007), p. 117, según: M. Balivet, *Miracles christiques...*, p. 403.

⁷⁹⁰ *Şeyh Bedreddin-Varidat*, Cemil Yener (ed.), Estambul, Ed. Elif Yayınları, 1970, pp.119, 120, según: M. Balivet, *Ibidem.*, nota 19. Bektash también devuelve la vida a un niño, *Dirilen çocuk* („El niño resucitado”), *Vilâyet-Name...*, pp. 67, 68, según M. Balivet, *loc. cit.*

⁷⁹¹ “Plusieurs parmi eux, dont des prêtres, se convertirent à l’islam”, Halil bin Ismail, *Simavna...*, p. 92, según: M. Balivet, *Ibidem.*

2. 1. 5. Manifestación en forma de paloma.

Relaciones del mismo tipo, pretendidas, reales o imaginarias, entre las metáforas evangélicas y las de los hagiógrafos musulmanes se intuyen, así mismo, en una descripción poética (s XIV), que ya hemos mencionado, donde el poeta turco presenta la llegada de Hadzhi Bektash a Anatolia, en forma de paloma (*paráclita*): *él tomó la forma de una paloma [Bir güvercin sheklin girdi]*⁷⁹².

Mediante esta metamorfosis, como el *paráclito*, este santo se presenta a los habitantes de Asia Menor⁷⁹³, un territorio mayoritariamente cristiano en estos momentos (s XIII), donde, como ya se había sugerido, la forma fácilmente se asemeja a la manifestación evangélica del Espíritu Santo⁷⁹⁴. Según el mismo *Vilâyet-Name*, mediante otra metamorfosis, ésta vez más directa, Sari Ismail, un discípulo de Bektash, fue reconocido como una de las formas en las que se había aparecido Jesús. De modo que Sara Ismail se instala en la iglesia de Tebas (Noroeste de Anatolia) y convierte a los cristianos de la ciudad al islam⁷⁹⁵.

2.1.6. Mezcla de varios prototipos a la vez.

Como se pone en evidencia según las fuentes hagiográficas, los santos musulmanes también realizaban actos milagrosos que, a los ojos de los observadores cristianos, podían ser interpretados como pertenecientes a varios prototipos a la vez. Así es el caso de un episodio que se desarrolla en la época de la mencionada revuelta socio-religiosa de los babaíes contra el poder de los sultanes selyuquíes de Anatolia, descrita en el siglo XIV en un *Manakibname* turco.

Uno de los agitadores del levantamiento, el ya conocido Baba Ilías, fue encerrado, tras la derrota de los rebeldes, en una celda del bastión de Amasia, junto a un monje cristiano. Cuarenta días más tarde, el monje, según dice el texto, después de haber visto los milagros que había realizado su compañero de cautiverio, llegó a ser discípulo de Babá Ilías y se convirtió al islam. Con uno de sus milagros más espectaculares, Babá Ilías terminó su vida; ante el asombrado monje, de repente el muro de la prisión se partió y apareció el caballo gris del santo. Babá Ilías, montado sobre el

⁷⁹² Halil bin Ismail, *Simavna...*, p. 18, en: M. Balivet, *Ibid.*, p. 404.

⁷⁹³ Véase fig. N° 93, 5), 6); fig. N° 19.

⁷⁹⁴ Es conocida la importancia y la popularidad de la fiesta bizantina en el mundo ortodoxo de la Teofanía donde Él Espíritu aparece bajo la forma de paloma [*ἐν εἰδει περιστέρα*]: tropario griego de 6 de enero, véase: M. Balivet, *Ibid.*, p. 404, nota 21.

⁷⁹⁵ *Vilâyet-Name...*, p. 83, en: M. Balivet, *Ibid.*, p. 404.

corcel desaparece en los cielos, diciéndole al monje que su vida en este mundo ha terminado⁷⁹⁶.

Para los conocedores de la mitología asiática, este escenario se relaciona con un prototipo altaico⁷⁹⁷: el chaman, montando un caballo, se reúne con el Dios celeste Tengri o *Tanrı* de los turcomongos⁷⁹⁸, con interferencias del prototipo musulmán de la ascensión (el *mi'ra*) de Muhammad y de su viaje nocturno (*isra'*) sobre la yegua Buraq (figs. N° 22 b); 23; 24). No obstante, según el análisis de Balivet⁷⁹⁹ siguiendo su clasificación, “a los ojos de un cristiano”, como es el mencionado caso del monje, compañero de celda de Baba Ilías, “bastaba ser testigo de la elevación milagrosa del taumaturgo turco, para que se produjera una triple referencia: la ascensión del Profeta Elías⁸⁰⁰ (Ilías, puesto que Baba Ilías lleva el nombre del Profeta), la Ascensión de Cristo y, finalmente, la figura ecuestre de San Jorge, ya que la tradición hagiográfica cristiana frecuentemente presenta su montura de color gris”⁸⁰¹.

Para un cristiano de Anatolia medieval, la referencia a San Jorge es tan natural, que hasta las mismas fuentes bizantinas mencionan la fusión cultural que operaba la gente entre los tres personajes, sin embargo muy diferentes espiritualmente entre sí: el profeta bíblico Elías, el santo cristiano Jorge y la persona coránica *Hızır*, sin contar con el derviche *Sarı Saltık* y sus cambios sorprendentes, ya que se representa también a la imagen de San Jorge como un matador de dragones⁸⁰².

Siguiendo la misma línea, el motivo de matar dragones es añadido a la vida legendaria de San Nicolás, por su asimilación posterior con la figura de *Sarı Saltık*. Este

⁷⁹⁶ M. Balivet, *Ibidem*.

⁷⁹⁷ I. Mélikoff, *Sur les traces...*, p. 48; A. Yaşar Ocak, *La révolte de Baba Resul, ou, la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIII^e siècle*, Ankara, pub. Société Turque d'Histoire, 1989, p. 69, según: M. Balivet, *Ibidem*.

⁷⁹⁸ Tengri, Tenger, Тангра [Tangra] (en búlgaro) es el nombre de la divinidad suprema en la antigua religión de los pueblos túrquicos; la palabra procede de la raíz turca con significación de „dios“, „cielo“; hoy día es utilizada por los turcos para referirse a Dios en la lengua turca, como alternativa al “Alá” árabe.

⁷⁹⁹ M. Balivet, *loc. cit.*

⁸⁰⁰ Fig. N° 91.

⁸⁰¹ En una canción del folclore búlgaro “*Sveti Georgi y Bozha mayka*” („San Jorge y la Madre de Dios“) se dice: “Свет Георгия сив кон седла, че да иде на надоле до неговото сиво стадо...”, „San Jorge montó a su caballo gris para ir hacia abajo, a su rebaño gris...”, R. Ivanova-T. Iv. Zhivkov (eds.), “Свети Георги и Божя майка” [Sveti Georgi y Bozhá máyka] („San Jorge y la madre de Dios“), canción N° 16, en: *Bălgarska narǎdna poezia y próza v sėdem tóma* („La poesía y la prosa búlgara en siete volúmenes“), vol. II: *ÓBREDNI PÉSNI* („Canciones rituales“), Varna, Ed. electrónica “LiterNet”, 2003, pp. 164-165. El caballo de Hadzhi Bektash es descrito igualmente como de color gris, M. Balivet, *Ibidem*, nota 24; véanse también F. W. Hasluck, *Christianity...*, I, p. 322; P. Rychart, (1628-1700) *Histoire de l'Estat présent de l'Empire Ottoman*, trad. de inglés: P. Briot, Paris, S. Mabre-Cramoisy, 1670, p. 255.

⁸⁰² M. Balivet, *Ibid*, p. 405; F. W. Hasluck. *Christianity...*, vol. II. pp. 429, 430.

tema es bien conocido en relación con la leyenda cristiana de San Jorge, así como, con su variante búlgara, donde el héroe es san Miguel el Soldado búlgaro de Potúk⁸⁰³.

Uno de los motivos legendarios que podrían haber servido para la identificación entre *Sarı Saltık* y algunos santos cristianos venerados en los Balcanes, así como es el caso de San Jorge, es el motivo de las batallas con el dragón, que hasta los detalles representa una semejanza extraordinaria en los episodios correspondientes⁸⁰⁴. Lo más importante que aproxima los relatos balcánicos y esos de *Saltık*, es que los dos funcionan en el papel de portadores de un mismo mensaje, donde difícilmente se puede distinguir lo religioso de lo folklórico. El triunfo sobre el dragón en el idioma mitológico es el triunfo de lo sublime, del bien, de la disposición de sacrificio a favor de los que sufren. Por eso, los sitios de culto dedicados a *Sarı Saltık* se relacionan con las huellas que el hombre santo había “dejado” en el ambiente natural, testigos de su poder para transformar el mundo, eliminar el mal y crear el bien. Ese mensaje, junto con el motivo común que caracteriza al santo musulmán y al cristiano, puede dar una probable explicación de por qué los derviches llamaban a su *Saltık* „San Jorge” delante los extranjeros⁸⁰⁵.

Particularmente, en las leyendas de los musulmanes heterodoxos en Bulgaria, el triunfo del monstruo siempre está en correlación con el trato con las comunidades no musulmanas. La victoria lograda por el santo sobre el dragón, significa el triunfo de la fe, y es expresión de su superioridad. Sin embargo, a través del motivo del dragón se plantean problemas éticos dentro de la misma comunidad. En un *nefes* grabado en Bulgaria oriental, el hombre es descrito como dragón de siete cabezas que representan:

⁸⁰³ Este Miguel (en búlgaro Михаил [Mijaíl]), al volver de la guerra, se aloja cerca de un lago donde mata al dragón, salvando la vida de una doncella que le estaba destinada como víctima y, mediante este acto, convence al rey y a su corte de que acepten la fe verdadera, T. Mollov, “*Легендите за Саръ Салтък и българските фолклорно-митологични представи на летния Свети Никола*” [*Legéndite za Sără Săltăk y bălgarskite folklórno-mitologíchni predstávi na létنيا Svetí Nikóla*] („Las leyendas para *Sarı Saltık* y las nociones folclóricas de Bulgaria en cuanto a San Nicolás del verano”), en: *LiterNet*, N° 7, (2001), Sofía, Ed. “LiterNet”. Según la hagiografía cristiana, el santo Miguel el Soldado búlgaro murió en 867, su memoria se celebra en 22 de noviembre; procede de la ciudad de Potúk (Потук) (probablemente hoy la ciudad de Baták), se supone que vivió en los tiempos del piadoso zar, y luego santo búlgaro Boris Miguel (Mijaíl); las reliquias incorruptas y milagrosas de Miguel el Soldado búlgaro, fueron trasladadas oficialmente (1205) por el zar búlgaro Kaloyan durante el Segundo Imperio búlgaro a su capital de Tárnovo en la catedral de “La Santa Ascensión”; su *vida* fue compilada por el patriarca Eutimio y se conserva hasta hoy, véase fig. N° 25.

⁸⁰⁴ El motivo de las batallas en las leyendas de San Jorge y otros santos contra dragones en el folklore búlgaro se puede consultar en: M. Benovska-Săbkova, *Змеят в българския фолклор* („El dragón en el folklore búlgaro”), Sofia, Institut za folklor, BAN (Bălgarska Akademia na Naukite), 1992, pp. 64-75, nota 161 de B. Alexiev, *Folklórni prófili...*, p. 58. Las batallas de *Sarı Saltık* con el dragón en sus variantes de Bulgaria, Albania, Rumania, etc., son estudiadas por B. Alexiev, *Ibid*, pp. 33-43.

⁸⁰⁵ Me refiero al informe del viajero francés, antes citado, François du Pavie que visitó a Kaliakra en 1585.

el egoísmo, la riqueza, la soberbia, la inmoralidad, la impaciencia, la presunción y la mordacidad. El hombre deja de ser dragón y se hace humano, cuando se cortan todas esas cabezas⁸⁰⁶.

Respecto las identificaciones de San Jorge con *Hizir*, en una curiosa descripción de Paul Rychaut (siglo XVI), dedicada a las órdenes religiosas de los turcos del imperio otomano, donde, hablando de los mevlevíes, el autor nos informa de que estos disponen de un convento de gran reputación, situado en Egipto, se evoca como santo a *un cierto Kederli, quien, debe ser* (como anota el autor) *San Jorge*⁸⁰⁷, *puesto que ellos dicen que éste es un caballero valiente, quien durante su vida ha matado dragones y todo tipo de bestias venenosas, y que tras su muerte, Dios le había dotado con el poder de liberar y salvar a la gente buena, acudiendo en su ayuda si estaban amenazados por una aflicción, peligro, y, sobre todo, en los casos de un naufragio en el mar*⁸⁰⁸.

Por una fusión cultural y religiosa, los mismos derviches de Egipto habían *canonizado al caballo de San Jorge y le habían puesto en el Paraíso junto a los tres animales que los turcos veneran, que son: el Asno sobre cual Jesús había montado*⁸⁰⁹, *el camello de Muhammad*⁸¹⁰, *y el perro de los Siete durmientes*⁸¹¹.

⁸⁰⁶ V. Marinov, Z. Dimitrov y Iv. Koev (eds.), “Prinos kām izuchávane bitá y kultúrata na túrskoto naselénie v Severoíztochna Bǎlgaria” („Aporte al estudio de los hábitos y la cultura de la población turca en la Bulgaria oriental”), en: *Izvéstia na etnográfski institút s muzéy* („Boletín del Instituto de Etnografía con museo”), Sofía, Ed. “BAN”, 1955, vol. 2, p. 112.

⁸⁰⁷ En turco moderno “kederli” significa „triste”, „afligido”, pero supongo que nada tiene que ver con el significado verdadero, pues en mi opinión se trata de una mala transcripción de *Hidr* (*Hidr*, *Hizir*, *Al-Khidir*) e *Ilyas* (*Elías*), ya que las palabras turcas *hidr* (o *hızır*) e *elyas* (o *ilyas*) se han fusionado y se pronuncian juntos como *Hidrellez* (en Turquía, en otros países: *Ederlez*, *Erdelezi*, *Hiderles*, *Khider-Elyas*, *Khidr-Elyas*, etc.), que por otro lado es la fiesta turca *Hidrellez* difundida en los Balcanes, también la fiesta de todos los gitanos, cristianos y musulmanes en la Península (“Sa o Roma”, como dice la canción folklórica de los gitanos en los Balcanes, “Ederlezi”, que se hizo famosa en la versión de Goran Bregovich por ser utilizada en *Tiempo de los gitanos* de Emir Kusturica: [...] *Ederlezi, Ederlezi, Todos los romaníes, madrecita; Todo romaní, padre, sacrifica corderos; Pero yo, el pobre, me siento solo; Un día romaní, nuestro día; Nuestro día, Ederlezi* [...]), que coincide con el día de San Jorge, de ahí *Khaderli* o *Khederli*.

⁸⁰⁸ P. Rychaut, *Histoire de l'Estat...*, p. 253.

⁸⁰⁹ A lomos de un asno huyó Cristo a Egipto (fig. N° 84, c)) y montado en un asno lo recibió el pueblo en su entrada en Jerusalén. En la interpretación cristiana el asno representa el pecado y la muerte, a los que Cristo vence. Sin embargo la información de Rychaut sobre la veneración del asno se contradice con la tradición popular actual de los búlgaros musulmanes (los pomacos) de Bulgaria del sur, donde se registró una leyenda según la cual, el asno está maldito por Dios, porque *fue el único animal que aceptó llevar leña para la hoguera del Profeta Muhammad a quien la gente quería quemar igual que al profeta de los cristianos Jesús a quien crucificaron*. En esta misma comunidad el asno es el presagio de la llegada del fin del mundo: *si oís que un asno ha parido, entonces está cerca el fin del mundo* (el abuelo de la informadora M. L. de edad de 50 años, fue un imán que hacía sortilegios con la Biblia en árabe), véase: M. Lubanska, *Народна сотириология на мюсюлманите (помациите) и православните от района на Чепеларе в България* [Naródna sotiriología na miusiulmánite (pomátsite) y pravoslávните ot rayóna na Chepeláre v Bǎlgária] (National Soteriology of Muslims (Pomaks) and Orthodox Christians from the

Entre las variedades legendarias en cuanto a la figura del San Jorge de Capadocia, venerado en diversos países hoy día, a través de internet están disponibles varias narraciones modernas, elaboradas bajo la influencia de distintos motivos ideológicos, étnicos o políticos. En un texto que expone la canonización del santo por ejemplo, nos encontramos con un perfil muy peculiar en el que se concilian las diferencias de religiones y previamente se *eliminan* discordias de tipo confesional. Así es como se dibuja actualmente en el espacio virtual la figura de san Jorge: [...] *En los comienzos del islam, el santo cristiano se unió -a través del sincretismo religioso y cultural- con el profeta judío Elías, el predicador judío samaritano Phineas y el santo islámico al-Hidr (el Verde) para formar una figura religiosa que era y todavía es venerada en las tres grandes religiones monoteístas*⁸¹²!

Para los musulmanes del suroeste de Bulgaria el día de San Jorge, Hidrellez es el día de *Hizir*⁸¹³, una figura ya mencionada y como se ha visto, de importancia primordial en el sincretismo musulmán. La trayectoria de su fama empieza en Asia Menor y llega hasta África del norte y occidental, pero su culto más desarrollado tiene lugar en Palestina y Siria. *Para los musulmanes de hoy [...] es un santo que equivale al profeta Elías y a San Jorge*⁸¹⁴. Hizir es un personaje que procede de la tradición preislámica e incluye en su imagen caracteres tomados de distintos héroes de la mitología del cercano oriente, de modo que en fama cede únicamente ante Muhammad y Alí. Relacionado con la energía marítima, en Asia Media, se representa como un “anciano bondadoso,

Chepelare region in Bulgaria), (en búlgaro), G. Lozanova (ed. y dir.), traducción de polaco: B. Lingorska, serie: Common Balkans-Young Authors-First Books, vol. 5, Ed. IMIR, Sofia, 2005, pp. 140, 141.

⁸¹⁰ Fig. N° 37 a).

⁸¹¹ P. Rychaut, *Histoire de l'Etat...*, p. 255. En una versión musulmana de los Siete durmientes, aparece un perro que conduce a los jóvenes hacia la caverna en la cual va a tener lugar el prodigio del suelo extático. Este animal llamado Kratim, Katmir, o Ketmir, es uno de los diez animales admitidos por Alá en el Paraíso, los otros son: el asno de Balaam, la hormiga de Salomón, la ballena de Jonás, el carnero de Isaac, el becerro de Abraham, el camello de Saleh, el cuclillo de Belkis, el buey de Moisés y la yegua de Muhammad.

⁸¹² http://es.wikipedia.org/wiki/Jorge_de_Capadocia.

Aquí dejaré sin comentario la información que actualmente circula en el espacio virtual, así es como a veces se construyen creencias y mitos mezclando aspectos de diferentes leyendas, sobre todo en los casos cuando los portadores completan la historia según el conocimiento que poseen, inclinándola hacia su interpretación personal, lo que no es extraño, pues el mismo fenómeno se observaba a veces en los informes de ciertos viajeros medievales acerca de hábitos que desconocían.

⁸¹³ Una canción de los musulmanes heterodoxos (de Deliorman) respecto a Hizir, dice: *voy a herrar mi caballo gris [...]*, semejante a la canción búlgara de San Jorge arriba citada: *San Jorge montó a su caballo gris [...]*.

⁸¹⁴ R. Kriss y H. Kriss-Heinrich, „Volksglaube im Bereich des Islam“, en: *Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*, N° 24, (1960), vol. I, Wiesbaden, Ed. Otto W. Harrassowitz, p. 154, según: St. Boyadzhieva, „[Iz folklóra na bálgarite mohamedáni: rázkaz y legéndi za Hızır]“/ From the Folklore of the Bulgarian Muslims: Stories and Legends of Husur, Informes científicos y materiales, en: *Bálgarski folklór* (1992), 2, Sofia, BAN, p. 49.

Hazretü Hızır, concediendo abundancia y felicidad a aquellos que le han visto”⁸¹⁵. Posee propiedades de las tradiciones babilonias y hebreas, reminiscencias de las culturas helénicas y cristiano-orientales; él es profeta y santo, vagabundo perpetuo, que se revela a los elegidos; Hızır es el nombre musulmán del profeta Elías. Al mismo tiempo, *Ruz-y-Hızır*, literalmente „día de Hızır“, traducido como día de San Jorge, y empleado como nombre propio del santo, demuestra claramente la línea de semejanza⁸¹⁶.

En el mundo árabe, Hızır es el profeta que trae riquezas⁸¹⁷, pero “hızır” es de procedencia turcomana y significa „fuego, calor, varón, hombre“, metáforas que maneja la literatura sufí, y que nuevamente indican un sincretismo específico.

La imagen de Hızır en el folklore de los búlgaros-musulmanes (pomacos) cumple la función de ayudante y de donante, mensajero de Dios, que pone a prueba, remunera y castiga. Frecuentemente en leyendas y cuentos cristianos, se representa a este personaje como reencarnado en mendigo, anciano, peregrino o pobre, compartiendo los hechos humanos y asemejándose así a Jesucristo y a los santos⁸¹⁸. La frase *Hızır gibi yetişmek*, se emplea en el sentido de: „vengo a ayudarte en el momento más preciso; aparezco como ángel-salvador”⁸¹⁹, o „acudamos inmediatamente como Hızır”⁸²⁰.

En una canción religiosa de Pir Sultan Abdal, se dice que Hızır tiene 1001 nombres y siempre viene al rescate cuando le llames⁸²¹.

Así pues durante la batalla con el dragón en Kruja, en el momento desgraciado *Sarı Saltık* llamó a Hızır que vino inmediatamente⁸²². Por otro lado, en la *vida* de *Sarı Saltık* se dice que su nombre verdadero es *Hızır*, de padre Hasan, donde la genealogía de

⁸¹⁵ M. B. Piotrovskiy, “Надир”, en: *Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах* (“Los mitos de los pueblos. Enciclopedia [soviética] en dos volúmenes”), Ed. *Sovětskaya entsiklopedia*, S. A. Tokarev (ed. y dir.), Moscú, 1989, vol. 2, p. 576, según: St. Boyadzhieva, *loc. cit.*

⁸¹⁶ Sobre las vivas creencias de los pomacos en Bulgaria en cuanto a *Hızır*, véase las entrevistas y las narraciones en St. Boyadzhieva, „Iz folklor na bălgarite mohamedani: razkaz y legendi za Hăzăr“, *Op. cit.*, pp. 42-49.

⁸¹⁷ Or. Acipayamlın, “La fête du printemps en Turquie (Hidrillez)”, en: *Makedonski folklor*, Skopje, *Izdaniya na Institutot za folklor* “Marko Tsepenkov”, (1973), N° 12, p.108, según: St. Boyadzhieva, *Ibid.*, p. 47.

⁸¹⁸ K. Mihaylova, “Просиякът певец във фолклорната литература на славяните (Опит за функционално-семантична характеристика)” [Prósiakăt pevêts vāv folklórната kultúra na slaviánite.Ópit za funktsionálno-semantíchna jarakterístika] („El mendigo cantante en la literatura popular de los eslavos. Intento de una característica funcional y semántica”), en: *Bălgraski folklor*, N° 4, (1998), Sofia, Instituto de Etnología y Folklore, BAN, pp. 22-23, según: St. Boyadzhieva, *Ibid.*, p. 49.

⁸¹⁹ *Турецко-рускии словарь/Turkçe-rusca sozluk*, („Diccionario turco-ruso”), O. V. Golovkina (ed.), Moscú, Ed. “Ruskiy iazyk”, 1977, p. 406, según: St. Boyadzhieva, *loc. cit.*

⁸²⁰ N. Gramatikova, *Hidrellez, praznikăt na...*, *loc. cit.*

⁸²¹ En esta relación, uno de los doce cargos nobles en la comunidad aleví, *mihmandar postu* („el encargado de los huéspedes”), se identifica con Hızır, de aquí procede la creencia que cada visitante es Hızır, es decir, el que trae el bien.

⁸²² B. Alexiev, *Folklórni prófili...*, p. 39.

Hizir se remonta hasta el profeta Muhammad y su cuñado Alí ibn Abu Talib. Por lo tanto, el héroe frecuentemente es llamado *Sheriff Hizir*, o Seyid⁸²³. Según su *vida*, *Sheriff Hizir* adopta el nombre de *Saltık*, que le fuera dado por su enemigo *Alion*⁸²⁴ a quien vence en combate. *Saltık*, por su parte, “bautiza” al musulmán Alion en *Ilyas* (Elías)⁸²⁵.

2.1.7. “Keşik bash” (‘cabezas cortadas’) o el santo cefalofóro⁸²⁶.

Una categoría interesante de milagros musulmanes que, podrían “integrarse” en el marco de la hagiografía cristiana por parte de un público cristiano, son los milagros hechos por los santos “de cabezas cortadas”. Aparentemente, el santo cefalofóro o en turco *keşik baş* [keshik bash], fácilmente puede ser asimilado a sus homólogos cristianos⁸²⁷. En la mayor parte de las fabulas de “keshik bash” se habla de *şehit* (mártires por la fe y la patria), los que aun decapitados siguen combatiendo contra los infieles. El lugar donde cae la cabeza de ese soldado-mártir indica su sepulcro y se convierte en lugar de peregrinaje⁸²⁸.

El motivo de la “cabeza cortada” aparece en relación con el santo que vuela sin cabeza, llevándola bajo el brazo. Es un arquetipo muy frecuente y significativo en las leyendas del islam heterodoxo, así como también en la representación iconográfica de algunos santos católicos y ortodoxos. En la hagiografía medieval ortodoxa los santos sin cabeza son⁸²⁹: Juan Bautista, Juan (Jovan) Vladimir⁸³⁰ (fig. N° 26), el príncipe Lázaro,

⁸²³ Ş. H. Akalin, *The traces of Sari Saltuk in...*, p. 26.

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 27, nota 10.

⁸²⁵ Excepto a ese caso, los nombres que *Sari Saltık* da a los vencidos por él musulmanes, son “turcos” (*Ibid*, p. 27). Es un típico motivo literario en las leyendas de los santos heterodoxos, considerado como reconocimiento oficial de la santidad que se posee.

⁸²⁶ Un *cefalofóro*, de griego *kéfalē*, ‘cabeza’ y *forein*, ‘llevador’, es un personaje decapitado que se levanta y se marcha, llevando su cabeza en las manos.

⁸²⁷ J. Deny, *Traditions populaires turques de Salonique et de Florina*, Niort, G. Clouzot, 1920, pp. 28, 29, según : M. Balivet, *Miracles christique...*, p. 405, nota 26.

⁸²⁸ Textos folclóricos de la tradición islámica de la Asia Menor respecto a los santos de ese tipo reúne Gordlevskiy quien publica trece modelos de “keshik bash”, de fabulas muy similares. Casi todos los *şehit* sin cabezas, descritos por los informadores de Gordlevskiy, llevan el nombre de *Keşik Baba* o *Kesik baş*, V. Aleksandrovich Gordlevskiy, *Избранные сочинения...*, vol. 1, pp. 330-448.

⁸²⁹ Ts. Dimitrova, *Мотивът за сакралната кефалофория в преданията за гибелта на цар Иван Шишман в Самоковско* (The Motif of Sacral cephalofory in the Legends about Tsar Ivan Shishman’s death in region of Samokov), con resumen en inglés, en: *Годишник на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика “Онгъл”/Yearbook of “Ongäl” Association for Anthropology, Ethnology and Folklore Studies*, (2009), año VI, vol. 7: [“*Vladeteliat y svetetsat tsar Ivan Shishman*”] (‘El gobernador y el santo zar Iván Shishmán’), 1ª parte, R. R. Malchev, K. Z. Rangochev, N. I. Nenov, y M. D. Dimitrova (eds.), Sofia, “Rod” & Pub. House, pp. 15-22.

Esteban Dechanski, Kral Urosh⁸³¹, Merkuriy Smolénski⁸³², y San Jorge. No obstante, los héroes de las leyendas musulmanas sobre guerreros y santos que vuelan sin cabeza no tienen un prototipo en el Corán. El arquetipo de los héroes cristianos sin cabeza, San Juan Bautista, se corresponde en la tradición musulmana al profeta Yahya. Dos veces repite el Corán el motivo evangélico del nacimiento del Bautista, pero falta información respecto a su muerte. La ejecución de Yahya es incluida en algunas tradiciones musulmanas tardías, que no tienen valor canónico⁸³³. Debido a las características específicas del dogma religioso musulmán, no se conocen imágenes iconográficas que representan el tema, menos una, que encontré entre unas representaciones musulmanas sobre el Último Día⁸³⁴, en la que, al lado de los ángeles y los justos, hay diez hombres con cabezas cortadas, que mantienen en sus manos (fig. 100 b).

Por otro lado, el motivo de la “cabeza cortada” lo encontramos en varias visiones escatológicas de la literatura mística otomana, involucrado en la leyenda del *diálogo entre el cráneo y Jesús*, también conocida en el occidente musulmán ya desde antiguo⁸³⁵. Un pequeño fragmento sobre ese tema es publicado por Asín Palacios donde se relata que el nombre del dueño de la calavera es *Balwan b. Hafis, el mítico rey de Yemen*⁸³⁶.

Entre los turcos, esa historia conoció una difusión muy grande; en el texto *kipčak* („cumanos“) de Husam Katibi estudiado por Fevziye Tansel, que es una de las

⁸³⁰ Santo serbio, también búlgaro (conocido en Bulgaria como Juan Vladimir, el Príncipe búlgaro), m. 22 de mayo del 1016, fue decapitado por Iván Vladislav y llevó su cabeza cortada en la cercana iglesia donde murió.

⁸³¹ Los tres, santos serbios.

⁸³² Santo eslavo de Moravia, m. 1239; *después de haber derrotado a los tártaros, el santo se quedó dormido y fue decapitado por los enemigos. Luego, tomando su cabeza entre las manos, se acercó a la puerta de la ciudad, [...] fue horrible contemplar aquel imagen de hombre sin cabeza que sostiene en su mano una cabeza azulada mortal en un casco, y en el otro el icono de la Guía [La Virgen]*”, I. A. Bunin, “Суходол” [*Sujodol*], *Colección de ensayos en nueve volúmenes*, vol. 3, Moscú, Ed. “Judózhestvennaia literatura”, 1965.

⁸³³ *Миѳы народоѳ* („Los mistos de los pueblos“), vol. 1, Moscú, 1980, p. 597, según: R. R. Malchev, *Фолклор и Религија- по наблюдения върху културните пространства на Рилския и Бачковския манастир* („Folklore y Religión, según las observaciones sobre los espacios culturales de los monasterios de Rila y de Bachkovo“), tesis para la concesión del título científico de “Doctor”, dir. Prof. T. Iv. Zhivkov, Universidad de Plovdiv “Paisiy Hilendarski”, fac. de Filología, 1999, p. 89.

⁸³⁴ Supongo de origen persa.

⁸³⁵ El relato de “Jesús y la calavera” se encuentra en los folios del Manuscrito de Ocaña (Toledo), 63v-72v, según: I. H. Vannus, *Historias religiosas musulmanas en el manuscrito Mudéjar-morisco de Ocaña*: edición y estudio, tesis doctoral, U. Complutense, fac. de Filología, dirección: M^a J. Viguera Molins, Madrid, 2001, p.45, nota 69.

⁸³⁶ M. Asín Palacios, *Crestomatía de árabe literal con glosario y elementos de gramática*, 1945, Pub. Esc. Est. Árabes de Madrid y Granada, p. 6 (ref. 3: M. Asín Palacios, “Logia et grapha Domini Jesu”, *Patrologia Orientalis*, 1919, vol. XIII, fasc.3, n^o 102 bis), p. 148 y p. 4, citado en: I. H. Vannus, *Historias religiosas...*, p. 54, nota 106.

versiones turcas más antiguas (770hq/1368)⁸³⁷; la “cabeza cortada” no pertenece a un “santo”(o guerrero), sino a un sultán otomano llamado *Cümcüme*, que vivió como idolatra, pero por la intercesión de Jesús, profeta de Dios, sale del infierno, rectifica su vida al modelo de santo, y sirve de edificación para mostrar los peligros de la condenación eterna. En otras versiones la historia lleva el título de *Kesikbaş kitabı*, „El libro de la cabeza cortada“, y está dedicada a Alí, como bien lo demuestran Jan Ciopinski⁸³⁸, Vasfi Mahir Kocaturk⁸³⁹ y Jalkyn Ahmetgaleeva⁸⁴⁰. También Dimitrova, habla de una obra poética llamada *Kesikbaş* escrita por un rapsoda anónimo que describió las aventuras de la cabeza en el infierno junto al yerno de Muhammad Alí, motivo que, sigue funcionando en el folklóre actual de Bulgaria⁸⁴¹. El texto folklórico *Ламята, отсечената глава и Пейгамбер Али* („El dragón, la cabeza cortada y el profeta Alí“), está escrito en 1960 en la aldea de Chepino, ahora barrio de la ciudad de Velingrad (Bulgaria), y forma parte del repertorio prosaico de los pomacos de la región⁸⁴². El análisis muestra que su prototipo es el poema épico *Kesikbaş kitabı* del escritor del siglo XIII, de Asia menor, *Kirdeci* Alí, relacionado con el misticismo temprano en el islam⁸⁴³.

La leyenda se adapta incluso a Muhammad, como se evidencia en la *Hikâye-i Mevlidü'n-Nebi*⁸⁴⁴. En la variante búlgara arriba citada (*El dragón, la cabeza cortada y*

⁸³⁷ Véase: F. A. Tansel, “Cümcüme Sultan: Ottoman translation of the Fourteenth Century Kipchak Turkic Story”, *Archivum Ottomanicum*, 2, Ankara, Biblioteca Nacional, 1970, A 3881, fols. 75v-80r, pp. 253-269, citado en: M. Bernardini, “Soltân Jomjome et Jésus le Paraclet”, *Varia Turcica*, XXXIII, *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople. Actes de la Table Ronde d'Istanbul (13-14 avril 1996)*, B. Lellouch y St. Yerasimos (eds.), Institut français d'Études anatoliennes d'Istanbul - Georges Dumezil, Paris-Montreal, Ed. IFEA L'Harmattan, 2000, p. 43.

⁸³⁸ J. Ciopinski, *Kesik Baş Kitābı*, variante de Kazán, *Folia Orientalia*, 1969, (Cracovia, 1970), I, Texto, vol. XI, pp.79-88; *id.*, *Kesik Baş Kitābı*, variante de Kazán, II, traducción, *Folia Orientalia*, XII, 1970, (Cracovia, 1971), pp. 61-68, citados en: M. Bernardini, “Soltân Jomjome et Jésus le Paraclet”, *Op. cit.*, p. 45.

⁸³⁹ V. Mahir Kocaturk, *Türk Edebiyatı Tarihi* („Historia de la literatura turca“), Ankara, Ed. Edebiyat Yayinevi, 1964, pp. 144-146, según: M. Bernardini, *loc. cit.*

⁸⁴⁰ Ja. S. Ahmetgaleeva, *Исследование тюркоязычного памятника „Кисекбаши Кутабы“* („Estudio del monumento turco “*Kesikbaş kitabı*”“), Moscú, Ed. “Nauka”, 1979, según: M. Bernardini, *loc. cit.*

⁸⁴¹ Más bibliografía en: Ts. Dimitrova, *Мотивът за сакралната кефалофория...*, p. 66, nota 5.

⁸⁴² Véase aplicación 44 en: R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, p. 114.

⁸⁴³ *Kirdeci Ali: Kesik Baş Destanı*, M. Argunşah (ed.), Ankara, Ed. Ministry of cultura and tourism, 2002, según: R. R. Malchev, “Сакралното безглавие в контекста на балканската и евразийската традиция. Фолклорна реализация на мотива от Велинград/ A „Sacred headless“ in context of Balkan and Eurasian traditions. Folklore realization of Motive from Velingrad town” (en búlgaro con resumen en inglés), en: *E Journal: Littera et Lingua. Series “Dissertationes”*, Nº 2, „Време и пространство във фолклора и литературата” [*Fréme y prostránstvo váv folklóra y literatúrata*], 15 de Abril, 2011, D. Belichovska, A. Boyadzhiev, R. Veleva (eds.), <http://www.slav.uni-sofia.bg/naum/node/1795>.

⁸⁴⁴ *Hikâye-i Mevlidü'n-Nebi*, Estambul, Ed. Ahmed Kamil Matbaasi, 1323 (1906), pp. 38-42, citado en: M. Bernardini, *loc. cit.*

el profeta Alí”), también se hace mención al Profeta⁸⁴⁵, pero el que realmente desciende al infierno para salvar la cabeza cortada, su familia y los demás que estaban allí, es Alí⁸⁴⁶. De la cabeza cortada de éste *Kesik bash*, que regresa en el pueblo para buscar ayuda, se dice que su cabeza “brillaba como lámpara”, porque él fue hombre justo⁸⁴⁷.

En el imaginario de las diferentes regiones del Asia central y sobre todo del Cáucaso, como cefalofória aparece Beduja, la mujer del héroe Soslan⁸⁴⁸, la que, a la pregunta de su esposo de por qué no estaba unida a su cuerpo (en el otro mundo), ésta le dice que su cabeza le seguía a todas partes, y durante las batallas, se convertía en una nube que derramaba tormentas sobre los enemigos⁸⁴⁹.

Podemos suponer que, en lo que se refiere al motivo de la cabeza cortada se trata de un interesante rasgo común que no viene a mostrar una relación directa entre los dos cultos, sino de nuevo la llamativa repetición de un tema folclórico en las dos tradiciones. Este rasgo, sin embargo, será interpretado por algunos en favor de un proselitismo religioso y puede participar en la tipología de los elementos y milagros que hemos llamado crísticos.

2.2. Milagros crísticos de santos cefalofórios en el folclore balcánico- indicadores de interacciones- entre comunidades eclesiásticas, musulmanas y seculares, y de identificación.

A menudo, en el ámbito de los derviches balcánicos, se relatan leyendas sobre un santo (un “justo” o un simple derviche) quien, siendo decapitado durante una batalla (o ejecutado injustamente) se levanta, y yéndose, lleva su cabeza en los brazos⁸⁵⁰. Numerosos ejemplos de ésta leyenda son recogidos y editados por el etnólogo serbio

⁸⁴⁵ Se dice en la historia: “sólo Muhammad le puede salvar” [del dragón que se había llevado al infierno, la familia y el cuerpo del hombre, cuya cabeza quedó en la tierra], véase, R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, aplicación N° 44.

⁸⁴⁶ El motivo del descenso a los infiernos se va a abordar más adelante.

⁸⁴⁷ El narrador (Izmail Mukov de Chepino, 66 años, analfabeto) dijo que esa leyenda es “verdadera”, profundamente creía en su sagrada veracidad por lo que no quería contársela a los “no creyentes”, nota de la folklorista Stefana Stoykova que registra la historia, *Ibidem*.

⁸⁴⁸ El héroe Soslan todavía tiene lugar importante en la épica de los kabardinios, balkarios y chechenos.

⁸⁴⁹ En la mitología de Caucás recogida en su versión oral y editada por Georges Dumézil, G. Dumézil, *Il libro degli eroi: leggende sui Narti (Le livre des héros, légendes ossètes sur les Nartes*. Paris, Gallimard, 1965) en trad. ital., Milan, Biblioteca Adelphi, vol. 27, 1987, pp. 117, 127, según: M. Bernardini, “Soltán Jomjome et Jésus le Paraclet”, *Op. cit.*, p. 49.

⁸⁵⁰ Véase A. Popovic, “Morts de Saints et tombeaux miraculeux chez derviches des Balkans”, en: G. Veinstein, *Les Ottomans et la mort*, Leiden, Nueva York- Colonia, E. J. Brill, 1996, pp. 109-110; F. W. Hasluck, *Christianity...*, pp. 197, 413, 711.

Tijomir Dzhordzhevich (1868-1944) en su obra monumental *Naš narodni život* („Nuestra vida popular“), en relación con personajes que se mencionan a continuación.

Un cierto Sheikh Muya y su hijo, ambos asesinados durante una batalla que tuvo lugar en “Modritz, Bosnia”⁸⁵¹; un árabe cuyo nombre desconocemos, enterrado en Novi Pazar⁸⁵²; dos santos (*walies*) “originarios de Bagdad”, enterrados en Rogatziza cerca de Gniylane⁸⁵³, dos hermanos originarios de Anatolia, llamados “Evliya” y “Mevliya”, muertos durante la conquista (“en los tiempos de sultán Fatih”) y enterrados en el pueblo de Divatz, situado cerca de Zvornik, sobre el río Drina⁸⁵⁴; otro santo que cayó como *šehit* (de turco, „mártir“) en la conquista de Bosnia por Mehmet II, llamado Veis [Üves] Dedé, enterrado en el pueblo de Teotzak (alrededores de Zvornik)⁸⁵⁵; otros dos *šehit* cuyos nombres se desconocen, enterrados al lado de la mezquita Fetiyye y la de Hayriyye de Zvornik⁸⁵⁶; un famoso guerrero llamado Imer [Omer] Babá, asesinado mientras dormía, en la ciudad de Seres en la Macedonia griega, y enterrado cerca de la montaña *Cviljen*, en la ruta que va de Prizren hacia los pueblos de Leskovatz y Lyubitzevo⁸⁵⁷; otro guerrero ilustre, que era además un derviche rifayí, Shukri Babá de Sinop, que murió según la leyenda en 1389 durante la batalla en los Campos de Mirlos (*Kosovo Polje*), enterrado en el pueblo de *Daljardovac*, alrededores de Kumanovo⁸⁵⁸; uno apodado Dalga Babá cuyo cuerpo fue arrojado a orillas del lago de Ojrida por una ola (*dalga*, „ola“ en turco) y que llevaba su cabeza cortada debajo del brazo⁸⁵⁹; para terminar con Hasan Babá, el celebre santo de *Manastir (Bitolja)* que fue asesinado a los 23 años, en el siglo XVII, en lugar de su maestro, un cierto Djer Babá⁸⁶⁰.

El motivo común entre dichos héroes, la llamada “cefaloforía sagrada”, más adelante va a adquirir dimensiones pluriconfesionales que, según el contexto, tendrán sus lógicas diferencias.

⁸⁵¹ T. R. Djordjevic, “Šeih Mujovo turbe u Modriču”, *Naš narodni život*, 1ªed. Belgrado, “Geca Kon”, 1930-1934 (10 vol.); 2ª ed. Belgrado, “Prosveta”, 1984 (4 vol.), vol. 2, pp.141-142 (en este texto se encuentran numerosas referencias relativas a los territorios de la exYugoslavia), según: A. Popovic, “Morts de Saints et tombeaux miraculeux chez derviches des Balkans”, *Op. cit.*, p. 109.

⁸⁵² T. R. Djordjevic, “Arapov grob u Novom Pazaru”, *Ibid.*, vol. 2, pp. 143-144, según: A. Popovic, *loc.cit.*

⁸⁵³ T. R. Djordjevic, “Rogačica turbesi”, *Ibid.*, vol. 3, pp. 137-138, según: A. Popovic, *loc.cit.*

⁸⁵⁴ T. R. Djordjevic, “Turbe Evlije i Mevlije kod Zvornika”, *Ibid.*, vol. 3, pp. 138-139, según: A. Popovic, *Ibid.*, p. 110.

⁸⁵⁵ T. R. Djordjevic, “Turbe Veis Dede u Teočaku”, *Ibid.*, p. 139, según: A. Popovic, *loc.cit.*

⁸⁵⁶ T. R. Djordjevic, “Turbe kod Fetije džamije u Zvorniku” y “Turbe kod Hajrije džamije u Zvorniku”, *Ibid.*, vol. 3, pp. 139-140, según: A. Popovic, *loc.cit.*

⁸⁵⁷ T. R. Djordjevic, “Imer-baba turbesi”, *Ibid.*, vol.3, pp. 377-378, según: A. Popovic, *loc.cit.*

⁸⁵⁸ T. R. Djordjevic, “Šukri-baba Sinopli turbesi u Daljardovcu”, *Ibid.*, vol. 3, p. 385, según: A. Popovic, *loc.cit.*

⁸⁵⁹ T. R. Djordjevic, “Dalga-baba turbesi u Ohridu”, *Ibid.*, vol. 3, pp. 385, según: A. Popovic, *loc.cit.*

⁸⁶⁰ T. R. Djordjevic, “Hasan-baba džamisi u Bitolju”, *Ibid.*, vol. 3, pp. 395, según: A. Popovic, *loc.cit.*

Buen ejemplo de cómo se proyecta este motivo y sobre la variedad de dimensiones que puede producir, es el culto del llamado Eniján Baba⁸⁶¹, cuyas interpretaciones, últimamente desarrolladas en el contexto geográfico y étnico de Bulgaria, donde se tomó „prestado“ el culto y se convirtió en un campo simbólico para la reconstrucción de la memoria y donde así mismo confluyen los intereses de las más diversas ideologías y grupos religiosos⁸⁶².

2.2.1. Eniján Baba, Sarı Baba.

Los pomacos en Bulgaria veneran a Eniján Baba como santo⁸⁶³, mientras que en la versión de algunos musulmanes (ortodoxos pero no pomacos) y cristianos (ortodoxos) de Bulgaria, éste fue un comandante turco, conquistador de la montaña Ródope.

Los procesos de la formación de identidades de esta zona, elaboraron dos versiones de la leyenda, “cristiana” y “musulmana”. Según la primera, Eniján y su compañero son conquistadores, mientras que en la segunda se les llama *evliya*, es decir, santos. Por otra parte, Rumen Malchev interpreta Eniján, como *personificación del soberano sagrado del mundo, el Peygámber* (de persa, „profeta“) ⁸⁶⁴. Según este autor, el proceso de islamización del folclore popular de la región quedó inacabado, por ello se

⁸⁶¹ Su *türbe* se sitúa en el pico “Svobodá” (Свобода, de búlgaro, „Libertad“) en los montes Ródope medios, región Bánite; hasta la Guerra Balcánica (1912) por aquí pasaba la frontera entre Bulgaria y Turquía. En un firman de 1519, Selim I hace mención de la “montaña Eniján” y “el pico Eniján”; la montaña también es llamada “Ina Jan” en las notas del viajero Viquesnel, que visitó los Ródopes, véase A. Viquesnel, *Voyage dans la Turquie d'Europe*, Paris, Bertrand, 1868, p. 261, según: Ev. Troeva-Grigorova, “Историографията като поле на работа на паметта” [Istoriográfiata kato polé na rábota na pamettá]/ Historiography as Workings of Memory, (con resumen en inglés), en: *Bălgarski Folklor*, N° 3-4: “Islam and Folk Traditions”, (2008), Sofia, Instituto de folclor, BAN, p. 101.

⁸⁶² La bibliografía sobre lo escrito acerca de *Eniján Babá* en los últimos cien años, véase: Ev. Troeva-Grigorova, *Ibid.*, pp. 101-114.

⁸⁶³ Para los procesos que se van a estudiar en este capítulo cabe recordar que la mayor parte de los niños cristianos raptados para las tropas jenízaras era oriunda de los Ródopes, donde actualmente habita gran parte de los pomacos.

⁸⁶⁴ R. R. Malchev, “Гергя-сакрален персонаж от пантеона на българските мохамедани от село Дряново, Средни Родопи” [*Gérgia-sakrálen personázh ot panteñna na bălgarskite mojamedáni ot sélo Driánovo, Srédni Rodopi*] („Gergia [Jorge], el personaje sagrado del santoral de los musulmanes búlgaros, del pueblo Drianovo, los Ródopes centrales“), en: *Арнаудов сборник* [*Arnaúdov sbornik*] („Recolección de [Mihail] Arnaudov“), vol. 2., Ruse, Ed. “Leni An”, 2001, pp. 35, 181, según: Ev. Troeva-Grigorova, “Историографията като поле на работа на паметта”, *Op. cit.*, nota 17; R. R. Malchev, “Българомохамеданския фолклор за сакралните владетели на света и техните светилища на юг от Бачковския манастир” [*Bălgaromojamedánskia folklór za sakrálnite vladételi ná svetá y tejnite svetilishta na yug ot Băchkovskiya manastír*] („El folclore bulgaro-musulmán de los gobernadores santos del mundo y sus santuarios al sur del Monasterio de Bachkovo“), en: *Проблеми на българския фолклор* [*Problémi na bălgarskija folklór*] („Problemas del folclore búlgaro“), vol. 10, (2005), “*Folklor-identichnost-Săvremennost*”, K. Mihaylova (ed.), Sofia, BAN, Instituto de folklor, p. 411, según: Ev. Troeva-Grigorova, *Ibidem*.

encuentran huellas de la situación anterior al islam que Malchev identifica como “criptocristianos” y “premonoteísticos”⁸⁶⁵.

No obstante, en el nuevo contexto de hoy, la figura del santo *gazi* de las leyendas de los musulmanes heterodoxos es interpretada de modo distinto en las diferentes comunidades religiosas. Mientras que en el ámbito de los turcoparlantes, la figura del santo-conquistador es venerada⁸⁶⁶, los pomacos relacionan la idea de la conquista con la tesis de la islamización forzada, lo que para una gran parte de ellos es inaceptable como versión de su pasado. Por ello, éstos musulmanes rechazan la versión de Eniján como colonizador y en sus fábulas, transmitidas oralmente, lo consideran santo o un simple bienhechor, como lo fue en vida. Para los cristianos, que reproducen la versión de Marinov, desde luego Eniján es el conquistador cruel de los Ródopes que somete a la montaña mística. Es el mismo, cuyo sepulcro descubre Manól, el héroe de la película “Tiempo de separación” más arriba mencionada, sin encontrar un esqueleto dentro. La idea es que así la montaña ya no tiene conquistador.

Ahora bien, a pesar de las discordias de coloración religioso-nacionalista que inquietan a algunos en nuestros tiempos⁸⁶⁷, lo que persiste en todas las versiones de la leyenda y lo que interesa aquí es el motivo de la “cefaloforía”.

Según la narración⁸⁶⁸, en el tercer día de la batalla por la conquista de los montes Ródope por los turcos, el *sheikh Il-jan bobá*, o el llamado popularmente *Eniján boba*, es asesinado, y es el *Sarı baba*, quien entonces encabeza las tropas de los turcos. Eniján es enterrado en la cumbre de la montaña donde sus seguidores elevaron su *türbe*. La

⁸⁶⁵ R. Malchev, *Българомохамеданския фолклор...*, p. 413, según: Ev. Troeva-Grigorova, *Ibidem*.

⁸⁶⁶ “Según Bozhidar Alexiev, la imagen actual de esos santos, pensados como comandantes otomanos que fallecieron en combate con el enemigo, es producto de la mitologización turca moderna y nacionalista en la que, la figura del santo se seculariza”, nota 20 en: Ev. Troeva-Grigorova, “*Istoriográfiata kato polé na rábota na pamettá*”, *Op. cit.*, p. 113.

⁸⁶⁷ En 1991, con el apoyo del DPS (Partido para los derechos y libertad), el pico fue comprado por la sede del muftí del distrito de Bánite. Recientemente, en ese mismo pico de la “Libertad”(o el pico de “Eniján baba”, o el pico de “Momchil”), sobre antiguo santuario tracio, en violación de la ley y con la financiación del ex líder político del DPS Ahmet Dogan, fue alzado (2004) un enorme edificio ilegal, *tekke* de Eniján baba. En la sede oficial electrónica del distrito de Bánite, el nombre del pico figura como Eny Jan (Han), los cristianos de los pueblos cercanos le llaman Momchil o, “Chil tepe”, al nombre del liberador legendario de los Ródopes, Momchil voivoda y otro, Chilo voivoda. En respuesta de la construcción del dicho turbe que los lugareños consideran una provocación política dirigida por poderes extranjeros, en 2006, en el día de San Lázaro, representantes de OIRM (organización nacionalista, se mencionó más arriba), colocaron en la misma construcción una placa memorial, en honor del héroe búlgaro Momchil voivoda así como, la bandera nacional y esa del OIRM, que junto a la placa, dos veces fueron retiradas del lugar.

⁸⁶⁸ P. Atanasov Marinov, “Смолян и околията в своето близко и далечно минало” [*Smolyan y okóliata v svoeto blizko y daléchno minalo*] („La ciudad de Smolyan y sus alrededores en su cercano y lejano pasado”), el periódico *Krasnogor*, N° 4, (1938), Smolyan, La prensa de Kosta Haralambov, 19 y 20 de febrero, según: Ev. Troeva-Grigorova, *Istoriográfiata kato polé na...*, p. 103.

narración sigue con *Sari* baba, el hermano de Eniján, quien dirige el combate en la cima, llamada *Mómina vodá*⁸⁶⁹: un búlgaro decapita al comandante, éste mismo toma su cabeza en sus manos, mientras que la cabeza continúa dando órdenes a los soldados hasta que los turcos ganan la batalla.

Como dice Marinov, la cabeza de *Sari*, “saltaba, volaba y gritaba” (“*rípkala, fòrkala y rúkala*”⁸⁷⁰) sola y llegó hasta el lugar donde ahora se sitúa su *türbe*. Allí se paró y fue enterrada⁸⁷¹.

En su libro “El cristianismo y el islam en los Ródopes del Este” (2004), Stoyan Raychevski propone la tesis que “presenta” a Eniján como un personaje legendario, que penetra desde la mitología en las crónicas de la historia local⁸⁷². La gente de la región considera a esos dos hermanos como santos que realizan milagros, por lo que añaden a sus nombres el título de *babá*, muy significativo para el misticismo islámico, en el que no tiene carácter guerrero sino espiritual⁸⁷³.

Resulta que las informaciones acerca de la “cabeza cortada” de *Sari* baba, que *volaba y gritaba*, constituyen los elementos más antiguos de la leyenda, que Raychevski vincula a la mitología de los tracios y la épica de los protobúlgaros⁸⁷⁴. El motivo de la “cefaloforia sagrada” y sus implementaciones se conocen desde la antigüedad. La mayoría de los investigadores enfatiza sobre su origen oriental.

En los Balcanes también está atestiguada una tradición muy antigua, héroe cefalofóro por ejemplo, es el mítico cantante de Tracia Orfeo, como sabemos, la cabeza de Orfeo sigue cantando, es decir profetizando, aún después de su separación del cuerpo, luego es enterrada en el templo de Apolo. En el mismo contexto, también se comprenden los amuletos, que representan caballos montados por cabeza de varón, que fueron hallados en las más tempranas tierras protobúlgaras en el sudeste de Europa⁸⁷⁵.

⁸⁶⁹ *Mómina vodá*, del búlgaro, „agua de doncella”.

⁸⁷⁰ En dialecto de los pomacos, *rípkam*, “saltar”, *fòrkam*, “volar”, *rúkam*, “hablar, gritar”.

⁸⁷¹ P. Atanasov Marinov, “Смолян и околията...”, *Krasnogor*, N° 5(1938), 2-3, 10 de marzo, según: Ev. Troeva-Grigorova, *Ibid.*, p. 104.

⁸⁷² S. Chilov Raychevski, Християнство и ислям в източните Родопи [*Jristiánstvo e islam v iztochnite Rodópi*], Sofia, Ed. “*Bálgarska sbirka*”, 2004, pp. 32-33, según: Ev. Troeva-Grigorova, *Ibid.*, p. 110.

⁸⁷³ S. Chilov Raychevski, *Podonume* („Los Ródopes”), Sofia, Ed. “Krida Art”, 1998, pp. 20, 21, según: Ev. Troeva-Grigorova, *loc. cit.*

⁸⁷⁴ S. Chilov Raychevski, *Podonume*..., pp. 29, 56, según: Ev. Troeva-Grigorova, *loc. cit.*

⁸⁷⁵ Hasta ahora se conocen 19 de esos amuletos de los que 18 son descritos en la literatura científica. En su estudio de esos amuletos Katia Melamed cita a una leyenda del extremo oriente de Rusia, Nanayski región, que es editada por Okladnikov (A. Pavlovich Okladnikov, [*Liki drevnego Amura*] „Las caras del antiguo Cupido”, Novosibirsk, Ed. *Zapadno-sibirskoe knigoizdatelstvo*, 1968, pp. 174-174), y que cuenta sobre una cabeza de varón que monta a caballo y que después de que ambos (la cabeza y el caballo) se tiran juntos en el agua de un lago, se convierten en un héroe-caballero que realiza muchas hazañas, véase: K. Melamed, “Амулети-коне яздени от мъжка глава”(„Amuletos de caballos montados por una

Pues, el arquetipo legendario referido a diferentes santos se expandió ampliamente entre los musulmanes de los Balcanes. En los montes Ródope, aparte de *Sari baba*, un tal Said baba en la ciudad de Krumovgrad, también se ha conservado en la memoria popular a través de una leyenda semejante:

*Said baba, que tiene türbe en Krumovgrad, también fue nombrado un capitán valiente, que dos horas después de que su cabeza fue cortada en la batalla con los infieles, luchó como un león. En el acometimiento su perro también fue degollado y voló en el terruño del pueblo de Zvanarka, donde fue enterrado en otro turbe [...]*⁸⁷⁶.

En 1979 Katerina Venedikova examina un gran número de monumentos epigráficos en la región de Krumovgrad, Momchilgrad, Kardzhali y Ardino⁸⁷⁷. El análisis de las inscripciones de las lápidas sepulcrales en los türbes y las mezquitas de la región, muestra que, todos ellos son monumentos tardíos del siglo XVIII y sobre todo, del XIX, lo que nos lleva a la conclusión de que ninguno de ellos podría estar en vinculación directa con los acontecimientos de la invasión y con sus “héroes”, así como se les menciona en las leyendas. La traducción de la lápida del türbe de Said baba, dice que aquí, en 1810 fue enterrado Esseid Mehmet Aga. Respectivamente, el turbe cerca de la aldea de Zvānarka (que la leyenda relaciona con el perro del capitán Said), es de *Masırlı* Alı baba, que pertenece a la orden de los alevíes⁸⁷⁸.

2.2.2. San Juan Bautista, San Juan de Rila, San Eván/Eeli Buba, San Kral.

El motivo del santo decapitado que lleva la cabeza en brazos, seguramente recuerda a todos los cristianos a San Juan Bautista⁸⁷⁹ cuya imagen tiene presencia obligatoria en todos los *iconostasios* en las iglesias ortodoxas (figs. N° 27a). En el espacio de la Iglesia católica romana un brillante ejemplo de santo cefalofóro es el defensor celeste y primer obispo de la ciudad de París, San Dionisio de París⁸⁸⁰. Según las *vidas* del santo, tras ser decapitado, Dionisio anduvo durante seis kilómetros con su cabeza bajo el brazo, al término de su trayecto, entregó su cabeza a una piadosa mujer, y

cabeza de varón”), en la recolección: *Problēmi na bălgarskata istīria y cultura*, vol. 2, (1991), Sofía, Ed. Instituto arqueológico nacional con museo, BAN, pp. 219-231, citado por: R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, p. 81, nota 436.

⁸⁷⁶ R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, aplicación N° 43, p. 114

⁸⁷⁷ Todos, en los Ródopes.

⁸⁷⁸ R. R. Malchev, *loc. cit.*

⁸⁷⁹ Mt 14:6-12; Mc 6:17-29.

⁸⁸⁰ Está indicado como tal en la así llamada “Leyenda dorada”, y en sus numerosas esculturas sacras sin cabeza, la más famosa de ellas se encuentra en la puerta izquierda de la Catedral Notre Dame de París, fig. N° 27b).

después se desplomo. En ese mismo lugar se edificó en su honor la célebre basílica de Saint Denis.

Sin embargo, en Bulgaria, desde los tiempos paganos la santidad de la cabeza ya en el tangrismo tiene una función apotropaica. La tradición de las copas rituales-cráneos, y el revestimiento de la cabeza con metales preciosos estuvo fuertemente arraigado en el folklore búlgaro (fig. N° 28, 29), tanto que se puede observar entre los búlgaros del Danubio aun después de la cristianización del pueblo (s IX). Desde luego, la cabeza es considerada un objeto sagrado también en la tradición cristiana: la colección del Museo Nacional de Historia en Sofía, custodia dos relicarios de oro con cabezas cubiertas de oro, con la máscara *postmortem* de dos santos cristianos. Se trata de San Dionisio I de Constantinopla⁸⁸¹, y la Santa Matrona de Constantinopla (m. 495). Los relicarios y el revestimiento de las reliquias-cráneos están elaborados en plata dorada, piedras preciosas y esmalte (fig. N° 30, 31, 32), un modo de presentación de reliquias poco común en el cristianismo ortodoxo, con un evidente origen precristiano (fig. N° 33) que se habría mantenido.

La interacción milenaria en las tierras búlgaras, entre la alta cultura ortodoxa eclesiástica y la de los legos, se traslada al ámbito folclórico y el resultado de esa mezcla de elementos, a nivel local, queda incluido en los motivos relativos a las historias de los amos sagrados del mundo y aparece en las narraciones acerca de héroes cristianos.

El desarrollo del Monasterio de Ríla como centro cristiano en tierras búlgaras lo convierte en modelo de santidad y eleva a su patrono a la dignidad de “santo de todos los búlgaros”, convirtiendo la vida y hazañas del ermitaño de Ríla en un modelo ejemplar. Como resultado, en el espacio cultural del monasterio aparecen numerosos centros ortodoxos (ermitas de monjes, templos locales) que llevan su nombre. La interacción entre las comunidades eclesiásticas que atienden a los centros religiosos y las comunidades seculares que creen en su santidad, produce el establecimiento de cultos folclóricos de santos locales, que son hipóstasis⁸⁸² de san Juan de Ríla.

Durante el imperio otomano, con el debilitamiento y la división del territorio cultural del Monasterio de Ríla y el deterioro y la destrucción de algunos de los centros ortodoxos dedicados al ermitaño de Ríla, los cultos locales hacia sus hipóstasis

⁸⁸¹ Dionisio I de Constantinopla (1420-1492), eclesiástico griego, patriarca de Plovdiv (Bulgaria, n. turco: Filibe):1455-1466, dos veces Patriarca Ecuménico: 1466-1471, 1488-1490, fue padre espiritual a la esposa de Murad I, Kalomaria.

⁸⁸² “Hipóstasis”, en sentido de variantes, prototipos.

folclóricas continuaron no obstante, un desarrollo individual, alejados del religioso prototipo canónico y folclorizados en diversos grados.

El proceso se vuelve más complejo con el asentamiento de población musulmana en los centros de culto cristiano. Por razones diferentes, en las tierras del oeste de Bulgaria, donde el culto hacia San Juan de Ríla es especialmente fuerte, esto no va acompañado del desplazamiento de los cristianos locales. Al contrario, se crean condiciones de un intercambio local de información cristiano-musulmana.

La interacción se lleva a cabo en diferentes niveles y se ven involucrados en ella todos los aspectos, religiosos, lingüísticos, sociales, etc. de ambas comunidades. El campo quizá más activo es el del folclore en donde se mezclan creencias, se construyen complejas nociones, contaminadas de las dos tradiciones y que se manifiestan en los cultos locales a los santos, cuyos rituales aparecen como una mezcla de elementos cristianos y musulmanes. Para el resultado final de estos procesos, resultan determinantes los ritos ortodoxos a las hipóstasis locales, en los que intervienen toda clase de creencias, derivadas de tradiciones narrativas o tomadas de cancioneros, junto con otros muchos motivos.

Los rasgos que se enumeran a continuación se refieren a las variantes más extendidas en las leyendas búlgaras acerca de Juan Bautista, que en ningún caso poseen correspondencias con la figura evangélica del mismo:

a) Se halla la cabeza de Juan el Precursor. Entonces al santo le aparece otra cabeza con rasgos de beatitud; él dijo que aquella que habían cortado era pecadora⁸⁸³.

b) La verdadera Cruz de Cristo y la cabeza de Juan el Bautista permanecen en Constantinopla tras la ocupación de la capital bizantina por los turcos. El zar ruso consigue engañar al sultán y hacerse con ambas reliquias. Desde ese momento aumenta el poder del reino de Rusia y disminuye el de los turcos⁸⁸⁴.

c) Después de ser degollado, el santo (zar, guerrero) vuela y allí donde su cuerpo se posa se funda un centro cristiano. En algunas variantes, el héroe lleva la cabeza entre las manos.

⁸⁸³ El texto folclórico deja claro que ese fue creado bajo la influencia directa de la pintoresca imagen de tipo iconográfico: San Juan Bautista con cabeza sostiene en un plato otra cabeza suya (fig. 27a), *Сборник за народни умотворения наука и книжнина (СбНУ)* [*Sbórník za národni umotvorénia náuka y knízhnina, SbNU*] („Colección de fuentes de folclore y literatura”), Sofía, Ed. del Ministerio de la Educación, Imprenta Estatal, 1890, vol. 3, pp. 168-169, N° 1 “Св. Иван Отсияне (29.08)”, anotado por Tr. Jr. Trifonov en la ciudad de Lovech, según: R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, p. 84, nota 463, aplicación N° 24.

⁸⁸⁴ *SbNU*, vol. 12, 1895, pp. 195-197, *SbNU*, vol. 13, 1896, pp. 188-193, N° 1, según: R. R. Malchev, *Ibidem*, nota 464.

Gran parte de estas últimas leyendas se remonta a la lucha de los pueblos balcánicos contra los otomanos en los siglos XIV-XV⁸⁸⁵. Sus héroes son representados como los últimos defensores de sus tierras y fortalezas. Muy populares en la región son los textos del zar Iván Shishmán (que se estudiarán en detalles más adelante), zar Constantino, el voivoda Jorge del castillo en el territorio del pueblo de Chernogórovo (región de Pávardzhik, Bulgaria), el príncipe Lázar, Milosh Obílic, etc.

En un caso, tenemos asimilación de dos vidas de santos en la del santo *cefalofóro* “Evan”, por ejemplo en Bulgaria del noroeste. Allí, a nivel local, se confunden las vidas de Juan Bautista y la de San Juan de Ríla (Bulgaria). El rasgo que permite la confusión es precisamente el de las cabezas cortadas. En torno a ellos surgen diferentes cultos locales.

En la región de Montána, ciudad al noroeste de Bulgaria, el culto al santo de Ríla se codea con dos hipóstasis suyas, locales y folclóricas, una cristiana a “*Sveti Eván*” (“свети” [sveti], de búlgaro „san, santo”), y otra musulmana a “*Eelí Buba*” (“bubá”, „padre”, dial. de turco). Su punto de encuentro ritual es el pueblo de Stúbel, situado en las faldas de la montaña Pastrína (Пъстрина планина)⁸⁸⁶.

El patio de la iglesia de Stúbel alberga el antiguo cementerio cristiano. Allí se encuentran varias lápidas sepulcrales con inscripciones del siglo XIX, así como, una piedra antropomorfa que representa una cruz, en cuya parte superior se distingue un óvalo de cabeza humana con ojos, y que lleva una corona⁸⁸⁷. La plástica insinúa la idea de que la figura no tiene torso, pues, es muy probable que este motivo se encuentre en relación mito-semántica con las creencias locales de los santos sin cabeza, como son las hipóstasis folclóricas de san Juan de Ríla, *Sveti Eván* y *Eelí Buba*. Además, hacia finales

⁸⁸⁵ R. R. Malchev, *Ibidem*.

⁸⁸⁶ Por primera vez el nombre de Stúbel se menciona en los registros fiscales otomanos de 1576; véase: R. R. Malchev, *Аспекти на народното християнство* [*Aspekti na naródnoto jristiásvntvo*] („Aspectos del cristianismo popular”), Trabajo de final de carrera, dir. Dr. Krasimir Stanchev, Facultad de filología eslava, Universidad de Sofía “St. Kliment Ojridski”, 1985, citado por: R. R. Malchev y K. Z. Rangochev (eds.), *1100 години култ към Св. Иван Рилски* [1100 godini kult kām Sveti Iván Rílski] / *1100 Years cult of Saint Ivan of Rila*, Sofía, Ed. “Rod”, 2000, p. 26; R. R. Malchev, “Следи от местния фолклорен култ към свети Еван в село Стубел, област Монтана (Свети Иван Рилски-Свети Йоан Кръстител)” [Sledí ot méstnia folklórén kúlt kam Sveti Eván v sélo Stúbel, oblast Montána (Sveti Iván Rílski-Sveti Yoán Krástitel)] („Vestigios del culto local folclórico al san Evan en el pueblo de Stubel, región de Montána (San Juan de Ríla-San Juan Bautista)”), comunicación en el *Simposium internacional en honor de Yordan Zahariév y el 70 aniversario de la edición de su importante obra “Кюстендилско краище”* [Kyustendílsko kráishte], 22-24 octubre, 1993, Kyustendíl, en prensa en “Izvéstia na istoricheskia muzéy v Kyustendíl”, según: R. R. Malchev y K. Z. Rangochev, *1100 godini kult...*, p. 26.

⁸⁸⁷ *Ibid.*, p. 27; I. Lubenova, *И гробовете умират* [I gróbóvete umírat] („Los sepulcros también mueren”), Sofía, “Prof. M. Drinov”, Academic Publishing House, 1996, p. 224.

del siglo XIX, cuando emigraron los últimos musulmanes de Stúbel, el santuario del santo musulmán “*Eelí Buba*” se hallaba justo en el espacio central del dicho cementerio cristiano.

En los alrededores del pueblo, se encuentra un santuario votivo de tipo pagano⁸⁸⁸ dedicado a “Sveti Eván”, al que se venera el 24 de junio, día de la fiesta del “nacimiento de san Juan Bautista”, que coincide con la fiesta pagana “*Eniovden*”⁸⁸⁹. En la narrativa folclórica de la región, encontramos claves acerca del culto cristiano-musulmán de San Eván/*Eelí Bubá*, pero lo que destaca, es el motivo del *desplazamiento (vuelo) del santo sin cabeza, como modo de propagación de su santidad*. Este es un motivo conocido y supone un tópico que se refiere al traslado real de reliquias (de san Juan de Ríla) en época medieval (fig. N° 36).

Hasta ahora, en dicha región son documentadas cinco tradiciones legendarias⁸⁹⁰ que mezclan el motivo del santo sin cabeza, una variante folklórica de la historia evangélica de la muerte de San Juan Bautista y rastros del desaparecido culto al santo musulmán *Eelí Buba*, en cuya tumba se realizaban rituales y oraciones para suplicar lluvia⁸⁹¹.

En la primera variante (de Stúbel), falta el episodio con la muerte del Bautista, el vuelo del santo sin cabeza y los rituales de lluvia en su tumba se sitúan únicamente en el contexto del culto local musulmán de *Eelí Buba*, vinculado además, con otro santo musulmán “con el mismo nombre”, venerado en el barrio de Sofía, Knyazhevo⁸⁹². En cambio, las otras narraciones contienen interpretaciones de los episodios de la más antigua *Vida* del San Juan de Ríla, conocida como “*Vida Popular*” o “*Vida anónima*” (s

⁸⁸⁸ Lugar votivo, considerado santo en la religiosidad popular, pero no declarado por la Iglesia. Los lugares de este tipo destacan normalmente por una piedra en forma de cruz generalmente que se encuentran en las afueras del pueblo y son frecuentados para pedir lluvia o por intenciones particulares. Los rituales que allí se desarrollan la iglesia los califica „paganos”.

⁸⁸⁹ *Eniovden* se celebra cada año el 24 de junio, el mismo día la Iglesia ortodoxa celebra el nacimiento del Bautista. Es una fiesta popular que tiene como base los cultos paganos por un lado, pero por otro está el culto cristiano de San Juan Bautista; muy celebrada en Bulgaria. Es el día más largo del año, se cree que es la noche en la que mejor actúan la magia y los hechizos de amor; las plantas están en su máximo grado de fuerza curativa, por lo cual en esta noche se recoge todo tipo de plantas medicinales. Se cree que recogidas en otro momento pierden sus poderes. Como paralelo, en España también se celebra la fiesta de las Hogueras porque es el comienzo del verano y se funden varias tradiciones de quema de lo viejo y de saltar la hoguera en parejas como señal de compromiso amoroso.

⁸⁹⁰ Una del pueblo Lipen y cuatro del pueblo Stúbel.

⁸⁹¹ R. R. Malchev y K. Z. Rangochev, *1100 godini kult...*, p. 29.

⁸⁹² *Ibid*, p. 35, n. 19; Malchev dice que se refiere al santo musulmán Baly Efendi con el nombre folclórico local de Alí Babá, pues, supongo que la equivalencia que hace el autor se debe a la cercanía fonética que se observa entre “Eelí” y “Alí”.

XII)⁸⁹³, en la que la religiosidad popular conduce a un zar búlgaro a la montaña de Ríla para un encuentro con el asceta, motivo que quedó reflejado en la iconografía local (fig. N° 34).

Es interesante mencionar que, actualmente, los patronos de la iglesia de Stúbel son los hermanos santos *anargiros* („los que no aceptan dinero“) y taumaturgos Cosme y Damián, famosos como médicos milagrosos. La población local los llama “Vrachéve” (del eslavo, *vrach*, „médico“) y los celebra el 1 de noviembre. Lo curioso es que, Cosme y Damián, la iglesia ortodoxa también los celebra como taumaturgos el 1 de julio, cuando además festeja la “Recuperación de las reliquias del reverendo Juan de Ríla, el taumaturgo”⁸⁹⁴.

Finalmente, resulta significativo que, en la base de la compleja amalgama de fabulas folclóricas de distintos motivos y su concentración en el culto cristiano-musulmán, se halla la idea común de la curación milagrosa. Esto ocurre en las dos hipóstasis, San Eván y Eelí Bubá, derivadas del culto de San Juan de Ríla, quien a su vez “volando” “transporta” santidad para todos⁸⁹⁵.

Por otro lado, la relación del san Juan de Ríla y sus hipóstasis locales con el tema del “vuelo de santo cefaloforio”, tiene su fundamento literario e histórico. El último evento importante vinculado a sus reliquias - su traslado *desde la capital búlgara Real de Tǎrnovo, hasta el desierto de Ríla*- aparece apenas setenta años después de la caída de Bulgaria bajo los otomanos, cuando el recuerdo de los acontecimientos está todavía muy vivo. Al mismo tiempo, en la obra literaria “Relato de la traslación de las reliquias de Juan de Ríla en la montaña de Ríla”⁸⁹⁶, destaca un episodio en el que el baúl con el cuerpo del santo vuela por el camino desde el convento de Orlítsa hasta la localidad de Vrábnitsa; *cuando la procesión se acerca al monasterio, el ataúd, apenas contenido por sus portadores, se echó sólo hacia el*⁸⁹⁷; *aquí algunos del pueblo, cuando*

⁸⁹³ Éste texto hagiográfico fue compuesto en el siglo XII, antes de la primera traslación de las reliquias del santo por el rey Bela III, en Hungría, en 1183. La copia más temprana es del siglo XV, la más tardía, de las mitades del siglo XVIII. Se desconocen copias escritas en la misma región, lo que lleva a la conclusión que los episodios de la *vida* de san Juan de Ríla se mantuvieron como elementos del culto local de San Eván, R. R. Malchev y K. Z. Rangochev, *1100 godini kult...*, p. 36, nota 22.

⁸⁹⁴ Fue en 1469 cuando se recuperaron las reliquias del reverendo y se trasladaron de la ciudad de Tǎrnovo al monasterio de Ríla, fig. N° 36.

⁸⁹⁵ R. R. Malchev y K. Z. Rangochev, *1100 godini kult...*, pp. 25-31.

⁸⁹⁶ El relato de la traslación se conserva en dos versiones, una más amplia y otra más corta. La edición extensa se conoce por varias copias: en el “Panagerico (actas) de Vladislav el Gramático” de 1479, otra en el “Panagerico (actas) de Mardaryo de Ríla” de 1483; la versión más corta se conoce de una copia de colección en la biblioteca nacional de Belgrado.

⁸⁹⁷ Vladislav el Gramático, “Разказ за пренасяне мощите на Иван Рилски в Рила. Рилска повест” [Rázkaz za prenásiane móshtite na Iván Rílski v Ríla. Rílска póvest] („Relato de la traslación de las

tomaron el santo, [...] pronto se hicieron invisibles para los demás porque corrían más rápido que el vuelo de las águilas, parecía que no ellos llevaban al santo, sino que él les llevaba invisiblemente⁸⁹⁸.

En el extremo norte del espacio cultural del Monasterio de Ríla (al sur de los Montes Balcanes, en la región de Sofía y Sámokov) también existen otros cultos locales de santos, que no son hipóstasis directas de san Juan de Ríla, pero están muy influidos por las percepciones y las creencias acerca de él. Ejemplo representativo es el culto al San Kral („rey“) Stefan Milutin, conocido en el folklore como *Sveti Kral* (Свети Крал, „Rey Sagrado“)⁸⁹⁹.

En cumplimiento de su deseo, las reliquias de San Kral Milutin fueron trasladadas a tierras búlgaras en torno a 1460, durante los tiempos difíciles de la conquista de Reino serbio por los otomanos en 1459 y la sujeción del Patriarcado de Pec al Arzobispado de Ojrida (1463). En un principio, las reliquias se conservaron en la iglesia de “San Jorge”⁹⁰⁰ de la ciudad de Sofía, pero después de la conversión de la iglesia en mezquita, a mediados del siglo XVI fueron trasladadas a la iglesia de “Santa Marina” de la misma ciudad. Más tarde, a mediados del siglo XVII, los restos del santo cuerpo de Kral Milutin se depositaron en la iglesia metropolitana de Sofía que está bajo la advocación de Santa Dominga (*Sveta Nedelya*). Las reliquias resisten incendios y desastres, ataques de bandidos y las masivas conversiones al islam. Así mismo, resisten el atentado comunista del 1925 que sucedió dentro del mismo tiempo. Dado que

reliquias de Juan de Ríla en la montaña de Ríla. Novela de Ríla”), texto completo de la versión amplia del relato en traducción de V. Slavov Kiselkov, en: *Iz stára bălgarska literatura* („De la antigua literatura búlgara”), Ed. “Bălgarski pisatel”, Sofía, 1988, pp. 193-203.

⁸⁹⁸ *Свети Иван Рилски. Жития* („San Juan de Ríla. Vidas”), V. Slavov Kiselkov (ed.), Sofía, Ed. “Bălgarski podem”, 1940, pp. 73, 74; fig. Nº 35^a.

⁸⁹⁹ San Kral Stefan Milutin, cuya fiesta se celebra el 30 de octubre, es el agiónimo eclesiástico de la figura histórica del rey serbio del siglo XIV Stefan (Esteban) Urosh II Milutin, gobernador del Estado de Serbia desde 1275 hasta 1317, que derrotó al emperador búlgaro Miguel Shishmán. Después de su muerte fue enterrado en el monasterio de Banjska “San Stefan”, cerca de Zvechan, al norte de Kosovo, y fue reconocido como santo por la Iglesia ortodoxa de Serbia, Y. Ivanov, “Софийска черква Света Неделя-Св. Крал” (La iglesia de Sofía “Santa Dominga”-“San Kral”), en: el periodico *Mir*, (1924), Nº 7165, 3, Sofía, “Izdatelstovo vestnik *Mir*”, 3 de mayo, según: R. R. Malchev, *Foklore y Religión...*, p. 51. San Kral Stefan Milutin se considera el patrón de la ciudad de Sofía, es famoso por las numerosas iglesias que construyó en Serbia, Jerusalén, Constantinopla, Salónica, Monte Atos. Cabe decir que Stefan Milutin asume la protección de los intereses búlgaros en Macedonia contra Bizancio en un momento difícil para el Reino de Tărnovo, inmediatamente después de la rebelión de Ivaylo (1277). La alianza se consolidó por el matrimonio dinástico entre la princesa Ana Terter y Stefan Milutin.

⁹⁰⁰ De la existencia de las reliquias en este lugar, desde 1469, da testimonio el “Relato del traslado de las reliquias de San Juan de Ríla en la montaña de Ríla”, *Op. cit.*

conservaba las reliquias de Stefan Urosh II Milutin, por un largo periodo en época otomana la iglesia fue conocida como la de *Sveti Kral*⁹⁰¹.

El establecimiento de coincidencias entre el culto a San Juan de Ríla y el de San Kral Stefan Milutin comienza a mediados del siglo XV. La causa de ello la encontramos cuando se depositan las reliquias de ambos en la iglesia catedral de “San Jorge” durante la procesión religiosa con el cuerpo de san Juan de Ríla en Sredéts (Sofía) en 1469:

*Cuando viajaban así, alabando a Dios, a pocos días llegaron a la ciudad principal de Sredéts e introdujeron el ataúd en el gran templo del Gran santo y mártir Jorge, donde yace san Kral Milutin, llamado Banski. Puesto que los dos santos estaban ahí en el mismo lecho, desprendían una fragancia doble; para asombro de todos, de repente, a su lado se reunió toda la ciudad con velas y candelabros*⁹⁰².

Como consecuencia de los procesos de interrelación de los dos cultos, aparece la versión de San Kral Stefan Milutin como acéfalo. Este hecho se produce por dos razones: la activa influencia del tipo iconográfico que representa San Juan Bautista con su cabeza en la mano (figs. 27), y en segundo lugar, la presencia del motivo del *desplazamiento (vuelo) del santo (sin cabeza) para transportar santidad* en el repertorio de las comunidades de la región estudiada, quienes a un mismo tiempo veneran a san Juan de Ríla (o su hipóstasis local) y san Kral, tal como lo demuestran los informes del folclore búlgaro:

*Su nombre [san Kral Stefan Milutin] en Sofía designaba a la iglesia central de la ciudad, ahora “Santa Dominga”, y también al monasterio en la cercana montaña de Lyúlin, que actualmente lleva el nombre de los hermanos Cirilo y Metodio. Los antiguos residentes de la capital búlgara cuentan que este monasterio fue fundado por san Kral (Milutin), que voló sin cabeza y cayó en Lyulin en el lugar en donde ahora se alza el monasterio; de esta manera lo santificó [el lugar] y en su memoria al lado de su tumba fue erigido el claustro*⁹⁰³.

Este relato pone de relieve la importancia y la influencia de la concepción popular de san Juan de Ríla, como un santo “volador sin cabeza”, sobre el culto local de san Kral Milutin. Conviene señalar que la dirección del “vuelo” del Kral Milutin de

⁹⁰¹ Y. Ivanov, *Софийска черква “Света Неделя”...*; hoy el sarcófago con las reliquias de San Kral Stefan Milutin se hallan en la esquina sureste de la iglesia “Santa Dominga”, a la derecha del altar, fig. N° 35 b).

⁹⁰² V. Slavov Kiselkov, *Свети Иван Рилски...*, pp. 70-71.

⁹⁰³ Iv. G. Fekeldzhiev y B. S. Angelov (eds.), *Narodni legendi za Sveti Ivan Rilski* („Leyendas populares de san Juan de Ríla), Sofía, Ed. de BAN, 1979, p. 146, informes recogidos en la ciudad de Sofía, citado por: R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, p. 52.

oeste a este, de manera folclórica, refleja la dirección del traslado histórico de las reliquias del santo, desde la tierras serbias hacia la ciudad de Sofía, pasando por el monasterio de “Los santos Cirilo y Metodio” de la montaña de Lyúlin. Esto último, por su parte, se refiere a que en 1797 y en 1804 las reliquias de san Milutin “El serbio” fueron llevados a la montaña de Lyúlin desde el mencionado monasterio de Gorna Banya⁹⁰⁴, para ser escondidas debido a la amenaza de las hordas de Osman Pazvantoglu. Después de ello fueron devueltas a su antiguo emplazamiento en Sofía.

En cuanto a la invasión de Pazvantoglu, en un libro editado en 1949 se dice: *Parece que, durante la huida, la cabeza del san Kral Stefan se había separado y había caído en la oscuridad y no han podido encontrársela*⁹⁰⁵.

2.2.3. San Spas⁹⁰⁶.

El mismo fenómeno lo encontramos en leyendas folclóricas, en las que el cuerpo de un santo cristiano asciende volando, porque su recinto es violado por los “paganos” (los de la otra religión, frecuentemente los turcos). En el lugar donde cae su cuerpo, se crea su nueva morada. Ejemplo de este tema se halla documentado en *La Tradición de la iglesia de “San Spas” en el pueblo de Vevcháni (región de Ojrida)*⁹⁰⁷, cuyo autor, Gabov, nos informa que:

[...] *Al lado del pueblo de Vevcháni (la región de Ojrida) hay una iglesia de “San Spas”. Vinieron turcos y profanaron*⁹⁰⁸ *algún sitio en la iglesia; entonces, de*

⁹⁰⁴ Monasterio de Gorna Banya de los “Santos Cirio y Metodio”, conocido también como *Lyúliniski manastír* „Monasterio de Lyúlin“.

⁹⁰⁵ *Свети Боговенчан Крал Стефан Милутин Урош II* [Svetí bogovenchán Kral Stefan Milutin Urosh II], K. Kozuharov (ed.), Sofía, Ed. *Sinodalno knikoizdatelstvo* del Santo Sínodo, 1949, p. 14.

⁹⁰⁶ Spás, *Cnac*, de eslavo „salvador“, „salvado“; es nombre de persona en Bulgaria. En los cantos litúrgicos en eslavón es utilizado como sinónimo de Cristo, el Salvador, por eso, en algunas tradiciones ortodoxas, como la rusa por ejemplo, es impensable dar el nombre del Señor como nombre a una persona, se considera sacrilegio, en Bulgaria eso es válido para el nombre Jesús por ejemplo.

⁹⁰⁷ An. P. Stoilov, *СбНУ “Български аромънски албански фолклор. Вярвания”* [SbNU=Sbornik Narodni Umotvorenia “Bylgarski áromanski albánski folklor.Viarvania”] (Recolección de la tradición popular „El folclore búlgaro, aromano y albanés. Creencias”), vol. 36, Sofía, 1926, p. 159, citado en: R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, p. 87.

⁹⁰⁸ En el texto original (fuerte dialecto regional) es utilizada la palabra *изпоганиле* [izpogánile], enraizado con *поганец* (ant.) [pogánets] „pagano“, „de otra religión“; „una persona vil“; del verbo *изпоганвам* [izpogánvam] (inf.), forma dialectal, que significa: „profanaron el altar“, „convirtieron el templo en mezquita“; « *До селото Вевчани (Охридско) имат църква „Св. Спас“ . Дошле турци и изпоганиле некое место во църквата; тога воеднош св. Спас летнал и кѐде ичо минал прес планината, останало местото бело како вар. [...]Тоя св. Спас (от Вевчани) бил роднина св. Спас от с. Вишине (Охридско) и много пъти летале един кон други како пламен. [...] Като разпитвах един селянин в с. Борец (Охридско), дали знае и той за горното предание, селянинът ми каза, че знае за хвърченето на св. Спас от Вевчани към с. Вишине и притури, че това бивало срещу самия празник*

repente san Spas ascendió y voló, los lugares en la montaña por donde había pasado quedaron blancos como cal. [...]

Este san Spas (de Vevcháni) era familiar del san Spas del pueblo de Vîshne (Ojrida), ambos muchas veces volaron uno hacia el otro como [en forma de] llamas [...]. Cuando interrogué a un campesino en el pueblo de Bórets (Ojrida), acerca de si conocía esa leyenda, lo confirmó, diciendo que sabía del vuelo de san Spas de Vevcháni hacia el pueblo de Vîshne y añadió que eso sucedía en la víspera de la misma fiesta del santo, durante la noche y que muchos que estaban despiertos, veían cómo brillaba el santo volador “san Spas”.

En esta tradición, por otro lado, claramente resuenan las huellas de una transformación folclórica del modelo iconográfico que representa la transfiguración de Jesucristo, envuelto en una luz imperecedera, en el monte Tabor⁹⁰⁹. Es muy sabido en todo el territorio balcánico que la fiesta eclesiástica de la Ascensión de Cristo es llamada *Spásovden*⁹¹⁰, en la que las creencias religiosas se mezclan con prácticas de la antigua fiesta pagana del folclore local. *San Spas* („san salvador“) en esta fiesta es el nombre folclórico (y no canónico) de la hipóstasis de Jesucristo en este momento sagrado⁹¹¹.

„св. Спас“ през нощта и че мнозина, които се намирали по ония места през нощта будни, виждали светенето на хвърчеция св. Спас», An. Stoïlov, *Ibidem*.

⁹⁰⁹ Véase fig. Nº 76.

⁹¹⁰ *Spásovden* (Спасовден) literalmente se traduce como „día de san Spas“ y no se refiere a un santo sino al Señor, ya se dijo que el significado del nombre “Спас” [Spas] viene del verbo en búlgaro: “спасение” [spasénie] que es “salvación”. En este día la Iglesia ortodoxa celebra el Día de la Ascensión del Señor pero la fiesta se llama *Spásovden*, porque por un lado es la ascensión del Nuestro Salvador (Spas) y por otro, por el hecho de la ascensión de Cristo se completa el acto de la salvación humana. En el calendario popular la fiesta *Spásovden* está íntimamente relacionada con el culto a los muertos. Según la leyenda, en este día se reúnen las almas de todos los fallecidos, que estaban en libertad desde el primer Jueves Santo. Así que las mujeres van temprano al cementerio y hacen ofrendas en honor de sus familiares muertos; extienden hojas de nogal sobre sus sepulcros. En casi todas partes en este día se hace un gran baile tradicional (“хоро”, *jóro*). En este día se evoca la lluvia y se cantan canciones rituales. Junto al significado cristiano de la salvación, la creencia popular atribuye a este día otra fuerza salvífica. Se cree que en este día vienen las náyades, en la víspera de la fiesta brota el dictamo (pocen), la flor “milagrosa” que tiene propiedades curativas. Así que los enfermos pasan la noche en el césped de dictamo. De acuerdo con la creencia popular, sólo en la noche de la Ascensión (*Spásovden*) se puede curar la infertilidad. La mujer estéril debe pasar la noche bajo la planta dictamo, que se considera flor de ninfa, pero no sola, sino acompañada por alguien con quien no tiene relación de sangre. Previamente ambos deben colocar como ofrendas alimentos sobre un mantel rojo. Si la mujer concibe en la víspera de *Spásovden*, se cree que ello es producto de la magia y no de adulterio.

⁹¹¹ Aunque en las canciones rituales para la lluvia se evoca a san Spas (como por ejemplo: *Свету Снасе, тебе молим, дай ни дъждец и росица...* [Svetí Spáse, tébe mólim, dáy ni dazhdéts y rositsa] „A ti, te rogamos santo Spas, tráenos la lluvia y el rocío“), realmente no se conoce ningún santo con el nombre de Spas, tampoco hay representaciones en iconos ni *vidas* de este santo. Sin embargo, en Bulgaria existen bastante iglesias y monasterios ortodoxos que llevan el nombre de “San Spas”. Análogicamente lo mismo sucede con la fiesta de la Epifanía celebrada el 6 de enero, que en Bulgaria se llama “Йордановден”

Aquí tenemos una confusión entre dos motivos del evangelio; uno el de la transfiguración de Cristo en el Tabor, donde tres discípulos lo contemplan conversando con Moisés y Elías, y el otro es el de la Ascensión que se produce desde el Monte Sión en Jerusalén. En esta última, los discípulos, no se dice quiénes, lo ven elevarse hasta que una nube lo cubre (Hch 1:9-11). Aunque no hay alusiones a la luz, existen iconos de Bulgaria en las que Cristo se presenta envuelto en luz. En la transfiguración sí se especifica que sus vestiduras se volvieron blancas como la nieve (Mr 9:3) y resplandeció su rostro como el sol (Mt 17:2), lo que se corresponde con una imagen de luz intensa (*Mientras él aún hablaba, una nube de luz los cubrió* (Mt 17:5))⁹¹². Dicha imagen también se remonta al motivo durante el bautismo de Jesucristo por san Juan (*Yordánovden*), cuando el Señor salió del agua se abrieron los cielos, por encima de Él apareció una luz superior brillante, como un relámpago.

Para mejor comprender esta leyenda nos ayuda otra información que procede de la misma región, que transmite el mismo mensaje con personajes diferentes:

*En un principio, San Clemente de Ojrida es enterrado en la iglesia de Ojrida “San Panteleymñn”, pero tras la transformación de la iglesia en mezquita, el santo voló y se trasladó a la actual iglesia de “San Clemente”, antiguo monasterio de la “Santísima Madre de Dios”*⁹¹³.

Más adelante, en el desarrollo del relato, queda claro que esa iglesia, nuevamente santificada por las reliquias de San Clemente *señoreaba* el pueblo de Vevchani⁹¹⁴. Esta es la misma iglesia desde la que asciende el *santo Spas*.

Una vez más, lo dicho confirma la hipótesis de que el tema del *desplazamiento* (*vuelo*) de santo (*sin cabeza*) para transportar santidad se refiere a la memoria popular del traslado de reliquias; un modo cristiano de transportar la santidad de un lugar a otro.

[Yordánovden] en trad. „el Día de Jordán“ (о Богоявление [Bogoiavlénie] „Epifanía“, o Кръщение Господне [Krāshténie Gospódne] „el Bautismo del Señor“), que no se refiere a un santo llamado Jordán, sino al Señor, y es referida al suceso de las narraciones evangélicas que tiene lugar en el río Jordán (Mt 3:13-17; Mc 1:9-11; Lc 3:21-22; Jn 1:32-34). La iglesia ortodoxa relaciona la fiesta de la Epifanía (*Yordánovden*) con la gran santificación en las aguas, que nos debe recordar que en las orillas de Jordán, Dios ha renovado por el agua y por el Espíritu nuestra naturaleza del pecado.

⁹¹² Esa mezcla de motivos en dicho contexto es explicable, pues en la poesía espiritual rusa a menudo se confunden “Sión” y “Tabor”.

⁹¹³ *SbNU...*, vol. 14, 1897, p. 720, según: R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, p. 87.

⁹¹⁴ R. R. Malchev, *Ibidem*.

Esta línea de pensamiento también se apoya en los cuentos legendarios sobre iconos de la Virgen, que vuelan de un lugar a otro⁹¹⁵. En el fondo, dichos cuentos son etiológicos y explican el origen de los centros cristianos de culto, relacionados con el nombre de la Santísima Madre de Dios, como por ejemplo: el Monasterio de Báchkovo de la “Dormición de la Santa Virgen (*Bogoroditsa Pétrichka*⁹¹⁶)”, el Monasterio de Troyán el “Nacimineto de la Santísima Madre de Dios (*Troerúchitsa*⁹¹⁷)”, la iglesia de Varna de la “Santísima Madre de Dios (*Panagía*)”, la iglesia de Chíprovtsi de la “Santísima Madre de Dios”, la iglesia de Krichim de la “Presentación de Nuestra Señora en el Templo”, etc⁹¹⁸.

En cuanto a los ejemplos musulmanes que emplearon el motivo del “vuelo de la cabeza cortada” para desarrollar la épica de sus santos, podemos concluir que éstos tienen un papel clave en el establecimiento y el funcionamiento del rico y variado fenómeno de la religiosidad popular musulmana en el contexto balcánico. Los ejemplos que hemos visto no tienen prototipo ni en el libro sagrado de los musulmanes, ni en la iconografía de culto islámico, pues, son resultado de un proceso de interacción entre las versiones cristianas y musulmanas, del folclore de las dos comunidades religiosas⁹¹⁹.

⁹¹⁵ R. R. Malchev, “Сюжетният тип “Летене на икона на св. Богородица” във фолклорните легендарни предания” (El tipo narrativo “Vuelo del icono de la Virgen María” en los cuentos populares legendarios”), ponencia leída en la “Conferencia científica nacional en memoria del 120 aniversario del académico Mihaíl Arnaudov, Ruse, 9-10 octubre 1998”, en : *Арnaudов сборник* („Recolección de Arnaudov”), vol. 1, M. Arnaudov (ed.), Ruse, Ed. “Leni-An”, 2000, según: R. R. Malchev, *Ibid.*, p. 88.

⁹¹⁶ „La Virgen de Petrich”.

⁹¹⁷ *Troerúchitsa*, „de las tres manos”; en ese monasterio se ubica uno de los más famosos iconos milagrosos de Bulgaria, *Bogoroditsa Troerúchitsa*; esta iconografía se asocia con la curación milagrosa de la mano de san Juan Damasceno, que fue cortada por el califa de Damasco. El milagro ocurrió después de las oraciones ante el icono de la Santa Madre, en agradecimientos el santo le regala una mano de plata que pone sobre el icono, fig. N° 81, 3).

⁹¹⁸ R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, p. 87, notas: 485-489.

⁹¹⁹ Comparar con la creencia popular, según cual, la Virgen de la iglesia de la “Nuestra Señora” en la ciudad de Varna (Bulgaria) “permite” solo a un “turco joven, inocente y honrado”, trasladar su imagen de *Karağaç teke* „el teke de los olmos negros”(antiguo complejo monástico cristiano del s IX cerca de *Paşa Köy*, hoy el barrio Vladislávovo en la ciudad de Varna) al templo de la ciudad; *El icono de la Virgen María voló y se metió entre las ramas de un olmo grande. Se reunieron los creyentes de todo el distrito para traerlo a la ciudad. Trajeron el carro de un cristiano. Colocaron el icono en el coche, pero debido al peso del icono, el carro no pudo moverse del lugar. Lo intentaron con otro carro, pero sucedió lo mismo. Los primeros hombres de la ciudad se reunieron para decidir qué hacer. Llamaron a un joven y justo turco..., entonces, ocurrió el milagro!*, Herman y Karel Shkorpil, “Печат на княза Михаил-Борис” [Pechát na kniáza Mijail-Borís] („Sello del rey Miguel-Boris”), en: *Izvéstia na Várnensko arjeologíchesko drúzhestvo* (Botelín de las Asociación arqueológica de Varna”), vol. 7, Varna, Biblioteca regional “Pencho Slaveykov”, 1921, p. 112; R. R. Malchev, *Ibid.*, p. 90, nota 507.

3. La veneración de imágenes milagrosas en la controversia islamo-cristiana medieval.

Aparte de los arriba observados milagros de interpretación *crística*, un tema mayor en la controversia islamo-cristiana medieval es el culto de los iconos y las cuestiones ligadas a la representación de Cristo y los santos, elemento central de la piedad bizantina.

Al vasto desarrollo de la iconografía bizantina del periodo post-iconoclasta, se enfrenta el aniconismo musulmán. Los turcos, ávidos destructores de imágenes en este periodo (s XI-XV), toman a su cargo el control de los nuevos convertidos⁹²⁰. No obstante, varias fuentes certifican que un cierto culto popular de imágenes religiosas aparece de vez en cuando en los círculos turcos de época medieval y después en la época clásica otomana.

La veneración de las imágenes en el ámbito turco, propia de los bizantinos, es otro indicador “crístico”, que pese al rechazo oficial, fue “aprovechado” por los hagiógrafos musulmanes que presentaban el proceso de la islamización masiva como resultado de un milagro “musulmán”. Es interesante cómo ese motivo pudo establecer su nicho en la literatura musulmana cara a la estricta prohibición de venerar imágenes en el islam. Por eso recordaremos ante todo que en el contexto turco-otomano, desde los jeques hasta los simples derviches pretendían haber poseído una habilidad muy especial que les permitía “realizar” milagros. Enseguida hay que decir que estos “taumaturgos” tuvieron la modestia de atribuir sus méritos milagrosos a los fundadores de la orden a la que pertenecían o bien a las virtudes transcendentales que provienen del Corán⁹²¹.

Con el fin de hacer el bien o de sanar enfermos, los derviches actuaban con amuletos preventivos contra toda desgracia posible, a los cuales atribuían el poder de traer suerte. En general se trataba de un trozo de papel sobre el que el imán, derviche o hodzha, esbozaba sentencias o versos del Corán y lo envolvía en un hule plegado en triángulo. *Por una extraña rareza*, como dice el comandante Vladimir Andreyevich (1881), el así llamado Osman Bey, *frecuentemente sucedía que un musulmán solicitaba el servicio de un pope griego o armenio, o un cristiano lo pedía a un imán o a un derviche. La gente creía que la virtud sobrenatural de la operación magnética es*

⁹²⁰ Véase: M. Balivet, *Miracles christiques...*, pp. 405-408.

⁹²¹ Osman- Bey (Major Vladimir Andrejevich), *LES IMAMS et Les Derviches. Pratiques, Superstitions et Mœurs des Turks*, Paris, Ed. E. Dentu, 1881, p.95.

*independiente de la fe religiosa del actor, sea éste musulmán, cristiano o judío*⁹²². Sobre el mismo proceso de finales del siglo XIX y los principios del XX, encontramos datos en los documentos reunidos por el profesor Selishchev en su enciclopédico estudio sobre los búlgaros de Polog⁹²³ (también conocido como el valle de Polog), región que se encuentra en la parte noroccidental de la República de Macedonia, con sus principales ciudades Tetovo y Gostivar⁹²⁴:

*La oración- es el arma contra el diablo. Sin embargo, algunos insensatos y los ignorantes no utilizan ese tipo de armas, pero prefieren algún objeto, amuleto (“jamaylia”⁹²⁵), que llevan en el sombrero o en el cuello. Pero si el pope te dice: “vamos a hacerte una “jamayliya”, no le creas, él te está engañando por el dinero. El uso de los “jamaylias” contra las enfermedades y el mal de ojo, era muy común durante muchos años en los Balcanes. [...] La práctica de solicitar el servicio de los imanes y de los derviches con el fin de recibir “jamaylias”, era muy divulgada entre la población cristiana, no solo en Polog, pero también en la zona de Skopie*⁹²⁶. *Particularmente, los derviches de Tetovo fueron considerados portadores de la ciencia de la mística [...]. Sucedió que a veces, el derviche leía sobre el agua, soplabla en ella; el enfermo toma de esa y se lava con ella. Después de todo eso, el derviche escribe la “jamaylia” [...]. En el siglo XVIII, el obispo católico Felipe Stanislavov, recomienda a “su pueblo búlgaro” que, en vez de reliquias llevara en sí hojas, con inscripciones compiladas por él [...], éstos se cosen en la ropa o se llevan colgados en el cuello. Tanto los sacerdotes ortodoxos, como los monjes, repartían dichas “jamaylias”, que representaban partes de leyendas o apócrifos de temarios evangélicos (como por ejemplo “El sueño de la Virgen María”) o de “oraciones” [específicas]*⁹²⁷. *Pero la*

⁹²² Osman-Bey, *LES IMAMS...*, p. 97.

⁹²³ Prof. A. M. Selishchev, *Полог и его българское население [Polog y evó bolgárskae naselénie]* („Polog y su población búlgara”), Sofia, “Izdanie Makedonskogo Nauchnogo Instituta”, 1929, (2ª edición facsímil “Nauka e Izkustvo”, Sofia, 1981), http://www.promacedonia.org/seli_polog/index.htm.

⁹²⁴ Actualmente (2002), Polog es la única demarcación estadística en la región de R. Macedonia, donde los “macedonios” (es decir búlgaros étnicos) no son la mayoría. La composición étnica está dominada por los albaneses (73,2%).

⁹²⁵ K. Peychinovich, “Огледало, 1816” [*Ogledálo, 1816*] („Espejo, 1816”), en: Prof. A. M. Selishchev, *Polog y...*, p. 175; http://www.promacedonia.org/seli_polog/as_polog_3_4.htm#173_1. Todavía en el suroeste de Bulgaria emplean la palabra “amaliyka” para amuletos, cristianos y musulmanes. La “amaliyaka” cristiana por ejemplo, es un trozo de la tela, en la que fue envuelto el cuerpo incorrupto (o las reliquias corporales) de un santo. Ese tipo de amuletos todavía se reparten en los monasterios griegos, Prof. A. M. Selishchev, *Ibid.*, p. 176, nota 1.

⁹²⁶ Prof. A. M. Selishchev, *Ibid.*, p. 177, nota 1.

⁹²⁷ El ejemplo que Sveshchev indica aquí, es una narración- oración, contra brujas, espíritus maléficos etc., en la que se cuenta como Arcángel Miguel se fue al Monte de Olivos donde encuentra a una bruja que lleva cabellos hasta los pies, los ojos de fuego, las manos y los dientes de sangre; Arcángel Miguel la pregunta quién es ella y empieza a golpearla hasta que no le diga todos sus nombres, que realmente son

*jamaylia puede ser también diferente, compuesta por varios elementos*⁹²⁸ [...] *Eso es muy habitual entre los serbios [...] Semejantes amuletos llevan también en Bulgaria; a menudo, en el gorro del niño se cose pata de topo, diente de lobo y otros artículos para infundir temor al enemigo, para evitar el mal del ojo y otras desgracias. Pero los conversos [los nuevos musulmanes], también llevan “jamaylias” [“cristianas”]; a veces, las reliquias cristianas [de contacto] son consideradas como un talismán y se emplean como tales. Así por ejemplo, un hombre de la región de Prizren, convertido al islam, llevaba en su monedero antimesa, en funciññ de “jamaylia” [amuleto].*

De ese modo el culto tradicional a los amuletos entre los turcomanos entró en sincretismo con la devoción “bizantina” a otros amuletos llamados *enkolpia*⁹²⁹, lo que favoreció una práctica popular, común entre cristianos y musulmanes.

Según Pachymeres⁹³⁰, un sultán selyuquí afirmaba su disposición a venerar las divinas *efigies* de los cristianos, por ello “había pedido al emperador bizantino que le enviase los amuletos santos”, que en el idioma común llamaban, *enkolpia*.

Otro ejemplo del mismo periodo es la devoción que tenía un emir karamanlí por una imagen de la Virgen de Súmela, o (en griego) de la Virgen de la Montaña Negra⁹³¹. Situado en la parte de Trebisonda (actualmente en Turquía), el monasterio de Súmela que custodiaba el dicho icono atraía en peregrinaje a los musulmanes de la región⁹³². Alejo III pidió ser coronado emperador y dejó allí una “Crisóbula”, un sello de oro.

nombres de demonios. Al final, la inscripción dice: “Qué esta oración de Arcángel Miguel sea en provecho a quien se la escribe”, Prof. A. M. Selishchev, *Polog y...*, p. 176, nota 1. También se anota que el texto ha sido tomado de un libro eclesiástico datado en 1827, realizado por un pope del Monte Negro que se llama Gabriel, *Ibidem*.

⁹²⁸ Así como: “sangre [...] de la nariz del porto [...], una rodaja de cebolla, geranio, espino, incienso, sal de Navidad, trozos de pan [...], pelos de los padres [...] pelos o uñas de oso o de lobo; todo eso se mezcla con la cera de la vela de Navidad”, *Ibidem*.

⁹²⁹ Joya que se usa como collar y que contiene en su interior reliquias. Normalmente la usa un arzobispo.

⁹³⁰ G. Pachymeres, *Relations Historiques*, A. Failler (ed.), trad. V. Laurent, vol. 2, Paris, Ed. Belles Lettres, 1984, pp. 346,347, citado en: M. Balivet, *Miracles christiques...*, p. 406, nota 27.

⁹³¹ Según la tradición, habría sido la misma Virgen la que indicó el lugar a los monjes atenienses Bernabé y Sofronio, quienes provenían de la península Calcídica y adaptaron como celdas las grutas más pequeñas de la montaña y como iglesia la gruta más grande, exponiendo allí el ícono más artístico de los tres venerados en esos tiempos en Atenas y atribuidos a san Lucas. La santidad de los dos monjes, muertos en el año 412 (en el mismo día, asegura la tradición), atrajo peregrinos, convirtiéndose así en el mayor centro cultural y de peregrinación de todo el nordeste de Asia Menor. Para salvarse de los bandidajes los monjes debían recurrir a fortificaciones más seguras, de estilo militar. Por eso hicieron del monasterio un nido casi inaccesible, convirtiéndolo en un oasis de paz en medio de una creciente vorágine de guerras y de luchas, permitiéndole alcanzar el máximo esplendor en tiempos del imperio de la dinastía Comneno.

⁹³² L. Macheras, *Cronique de Chypre*, vol. II, texto griego traducido en francés por E. Miller y C. Sathas, Paris, Ed. E. Leroux, 1882, p. 60, según: M. Balivet, *Ibidem*; F. W. Hasluck, *Christianity...*, vol. I, p. 66. El convento de Súmela ha sido objeto de atención particular por parte de Selim I, véase: M. Balivet, “Deux monastères byzantins fondés par des Turcs: Koutloumoussion/Kutlumuş et Dourachani/Turahan”, en: *Osmanlı Araştırmaları /The Journal of Ottoman Studies*, (1986), vol.V, Estambul, Ed. ISAM, Centre for Islamic Studies, pp. 51-64.

También fue coronado allí Manuel III, que dejó como regalo una reliquia de la cruz, depositada en el tesoro: “reliquia grande en un relicario grande”. El sultán Mehmet II Fatih (el Conquistador) lo visitó con mucho respeto, dejando un firman, con el cual aseguraba a los monjes la propiedad de las tierras circundantes. También recibió una alta estima por parte de Selim I, quien se refugió allí durante una batida de caza y más tarde mandó cinco velas gruesas y espiraladas, del mismo tamaño que su persona, con gemas e inscripciones de oro⁹³³. Volvió allí en vísperas de la guerra contra Ismael de Tabriz y una tercera vez luego de la victoria, para entregar candelabros de oro macizo sustraídos al enemigo. Dones y privilegios fueron provistos también por otros sultanes y por varios patriarcas, signo de una devoción que puso a la *Panàgia tu Mèlas*, la Virgen de la Montaña Negra (el nombre Súmela parece derivado justamente de una alteración de *tu Mèlas*) por encima del mismo santuario de Santa Sofía de Trebisonda⁹³⁴.

Por su parte, el sultán selyuquí Izzeddin Kaykaus II empezó a venerar en público los iconos eclesiásticos, después de su estancia en Bizancio⁹³⁵.

Frente a dichas prácticas, poco compatibles con la ortodoxia musulmana, los grandes místicos que residían en la Anatolia selyuquí, como Ibn Arabí o Jelaledin Rumi, mostraron sus posiciones por vía de la razón, pero también “recurrieron” a milagros para convencer a su auditorio de que “se trataba de una desviación del islam, al caer en la tentación de venerar imágenes”.

Un episodio de la *vida* de Jelaledin Rumi revela el intento del maestro de convencer a sus discípulos cristianos de abandonar el culto de los iconos⁹³⁶, basándose en la razón, lo que además supone un ejemplo muy significativo de su influencia como maestro espiritual sobre los no musulmanes:

Dos iconógrafos griegos, Kalo-Yani y Ain-ed-Daula, incomparables en su arte, se habían convertido en discípulos de Rumi. Un cierto día, tentado por una

⁹³³ Se le atribuye a Selim I una visión de la Virgen María que éste tuvo en las alrededores de Súmela, a consecuencia, el sultán decreta un firman muy ventajoso para el monasterio, M. Balivet, *Deux monastères...*, nota 23.

⁹³⁴ *Meryemana Monastiri*, el actual nombre turco de Súmela, después de haber resistido durante quince siglos a las tempestades de la historia y luego de haber permanecido con vida durante el dominio otomano, ha sido vaciado y reducido a ruinas en 1923, con la cacería llevada a cabo contra los griegos ortodoxos por el actual Estado turco. Desde entonces no se ha podido celebrar allí jamás una Misa. El 15 de agosto del 2010, la fiesta ortodoxa de la Dormición de la Santa Madre de Dios, el gobierno turco ha autorizado la celebración de una misa limitada a unas pocas horas, que podrá ser celebrada una sola vez, en la parte externa del monasterio, frente a sus ruinas, véase Sandro Magister, “15 de agosto en Turquía. A Misa en la Montaña Negra”, tomado del diario vaticano *L'Osservatore Romano*, Roma, 13, de agosto, 2010, traduc. al español de J. Arturo Quarracino, www.chiesa.espressonline.it; <http://hayotrascosas.blogspot.com>.

⁹³⁵ G. Pachymeres, *Relations...*, p. 336.

⁹³⁶ Véase: M. Balivet, *Miracles christiques...*, pp. 406-407.

representación excepcional de las figuras de Jesucristo y de la Virgen María, presentada en Constantinopla, Ain-ed Daula se dirige al convento de la ciudad real y tras una ocasión favorable, se hace con los iconos, llevándoselos a la ciudad de Konya. En la consiguiente conversación con su maestro sobre las efigies, Ain-ed Daula cae en la trampa dialéctica de Rumi, quien, según cuenta Aflaki, consiguió darle la vuelta al diálogo de tal manera, que al final describe ante su discípulo los iconos como “figuras sin alma y sin ideas” de las que éste no puede obtener ningún beneficio. Pregunta Mevlana a su discípulo: *Siendo tú una figura con alma, que posee tanto arte, creada por un Creador, cuya obra forma parte del Universo, de Adán y de todo lo que está sobre la tierra y en el cielo, ¿te permites dejarlas de lado y enamorarte de una imagen sin alma y sin ideas?* Inmediatamente, dice el hagiógrafo, Ain-ed Daula *se arrepiente, se inclina y se convierte al islam*⁹³⁷.

Frecuentemente casos como este terminaban con la adopción de la religión del maestro por parte del discípulo, aunque no se trata de una regla absoluta, como es el caso de Kalo-Yani, quien a diferencia de su compañero, siguió siendo cristiano, como lo evidencia el origen de su nombre. No obstante, aunque no adoptaran oficialmente el islam, sí consideraban al maestro como suyo, todos los que vinieron a darle su último homenaje, en el día de su funeral. Según indican las fuentes⁹³⁸, para justificar semejante homenaje hacia un “santo musulmán” los no musulmanes argumentaron su actitud citando las palabras del mismo Rumi:

*Setenta y dos sectas oirán de nosotros sus propios misterios; somos como una flauta que en un solo modo se pone de acuerdo con doscientas religiones*⁹³⁹.

Respecto a la flauta que en el verso de Mevlana aparece como símbolo de la tolerancia en su ideología, lo que realmente resulta interesante es el papel real de dicho instrumento como fondo común en el ritual religioso, que favoreció hasta cierto punto el acercamiento de los no musulmanes hacia el entorno de Rumi. Mucho antes de que los célebres derviches giratorios utilizasen la flauta, atributo muy significativo para ellos, la danza mística en círculo, según las *Actas apócrifas de Juan*, no fue desconocida para los

⁹³⁷ Al-Aflaki, *Les Saints...*, vol. 2, pp. 69, 70.

⁹³⁸ M. Balivet, *Konya...*, p. 53.

⁹³⁹ *Ibidem*.

cristianos⁹⁴⁰. Se trata de un discurso de san Juan que cuenta una escena que sucede antes de la pasión de Cristo, en presencia de sus discípulos donde el mismo Cristo y los apóstoles se ven bailando en círculo siguiendo el sonido de la flauta:

*Cristo nos ordenó que formásemos un círculo [...] y situado en el medio, Él comenzó a cantar [...] La gracia baila, dijo Él, quiero tocar la flauta, bailad todos. Incumbe bailar arriba. El que no baila, ignora lo que está pasando. Respondiendo a mi baile, guardad silencio sobre mis misterios. Tú, que bailas, comprendes lo que hago*⁹⁴¹.

Secretos de adeptos y bailes en círculo al sonido de la flauta, son elementos que recuerdan los acentos en los poemas de Rumi, llamados *Rubayat*⁹⁴²: *los espíritus agitados bailan de éxtasis [...] te diré a la oreja a dónde lleva el baile*⁹⁴³.

Estas analogías indican la permanencia en Anatolia de ciertas doctrinas, alejadas de la ortodoxia cristiana, que aparecen por ejemplo en las *Actas apócrifas de Juan*, muy apreciadas en el siglo IV por los ascetas disidentes de la región de Konya (antigua Ikonion)⁹⁴⁴ y como concluye Balivet, encajan con los planteamientos de Mevlana, en el mismo lugar, en el siglo XIII⁹⁴⁵. Por otro lado, cabe decir que las *Actas de Juan* eran muy apreciadas por los iconoclastas bizantinos (ss. VIII-IX), hasta que fueron prohibidas por el segundo concilio ecuménico de Nicea en 787⁹⁴⁶. La hostilidad contra las imágenes, de la que informan las mismas actas, tiene una formulación muy próxima a la posición estrictamente anicónica, anunciada por Mevlana según el *Manaqib al-Arifin*⁹⁴⁷, relato hagiográfico desde los principios del melevismo.

En el texto cristiano, el apóstol hace reproches a un artista que quiere retratarlo, criticando el hecho de que este último quería hacer un cuadro muerto de un modelo vivo. Dice el apóstol Juan (según el texto) que el arte del pintor [...] *es pueril e*

⁹⁴⁰ Véase: M. Balivet, "Permanences régionales en hérésiologie anatolienne de l'antiquité aux ottomans", *Op. cit.*, pp. 220-221.

⁹⁴¹ *Actes de Jean*, traducción: E. Junod y J.-Daniel Kaestli, en: *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, F. Bovon y P. Geoltrain (eds.), Ed. "La Pléiade", Paris, 1997 (2005), pp. 1001-1004, según M. Balivet, *Permanences régionales...*, p. 220.

⁹⁴² Se trata de cuartetos que dejan el tercer verso libre y los otros riman entre sí. Muy usado por los poetas persas, sobre todo los místicos, que lo emplean para exponer su compleja doctrina del Amor a Dios.

⁹⁴³ Eva de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî et le Soufisme*, Paris, Ed. de Seuil, 1977 (reeditada en 2005), colección Points Sagesses, p. 40, según: M. Balivet, *loc. cit.*

⁹⁴⁴ Véase *Actes de Jean...*, p. 977.

⁹⁴⁵ M. Balivet, *loc. cit.*

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 221; *Actes de Jean...*, pp. 975-976.

⁹⁴⁷ Véase nota 767.

imperfecto [y hasta] *risible*, porque es incapaz de transformar [...] *el retrato de un viviente, en una alma viva*⁹⁴⁸. Defendiendo la misma idea, Mevlana critica el arriba mencionado artista bizantino, Ain-ed Daula, quien se había *enamorado* de una *figura sin alma*.

Como réplica al concepto sobre las santas imágenes, que Mevlana aprovecho para influir en sus discípulos cristianos, se oponen otros relatos que relacionan lo material de la imagen con la figura santa que aquella representa y que puede ser usada como emblema, distinguiendo al cristiano, y que sirve como defensa de la fe frente a los adversarios. Por supuesto la imagen es materia inanimada, pero, si sangra, por ejemplo, se deduce que es poseedora de las mismas propiedades que el original.

Veamos la historia que se cuenta de un mosaico que se hallaba en un pueblo del sur de la isla de Chipre, en una iglesia consagrada a la Virgen con el Niño⁹⁴⁹:

Un día, un árabe tira hacia el mosaico una flecha que se clava en la rodilla de la Virgen, sobre la que estaba sentado Cristo, al que ella tenía en sus brazos. Inmediatamente cayó un chorro de sangre a sus pies.

El adversario llega a atacar físicamente a la imagen, es decir la imagen es tratada en cierto modo como un ser animado. La hipótesis de que un icono, al igual que un ser humano, pueda sangrar, pone de relieve el problema de la relación entre la imagen representada y su modelo, tanto para los cristianos como para los representantes de las otras religiones:

*Un judío dio una cuchillada en el corazón de la imagen de Cristo lo que hizo brotar arroyos de sangre que le salpicaron la cara y mancharon su ropa. Presa del pánico este último tira el icono en el pozo, pero inmediatamente el agua del pozo se tiñe de rojo*⁹⁵⁰. *Atemorizado por la idea de que pudiera ser considerado un asesino a causa de la sangre que manchó su ropa, el judío confiesa lo que había hecho; saca el icono del pozo pero el chuchillo había quedado clavado en*

⁹⁴⁸ *Actes de Jean...*, p. 993.

⁹⁴⁹ R. Cormack, "Une mosaïque de la Vierge à l'Enfant à Chypre", *Icones et société à Byzance*, Paris, Ed. "Gérard Monfort", 1993, p. 140; En la época en la que se redactó este texto el icono estaba todavía presente en la iglesia.

⁹⁵⁰ Este icono se encontraba en la iglesia de "Santa Sofía" en Constantinopla, donde entre otras reliquias, se conservaba también el brocal del pozo sobre cual, según los evangelios, Jesús se había sentado para hablar con la Samaritana.

*el pecho de Cristo y la sangre continuaba saliendo. Después de esta experiencia el judío se convierte al cristianismo*⁹⁵¹.

La historia retoma numerosos temas, justifica la utilización de los iconos, invoca su estrecha relación con Cristo, sus características humanas, sus propiedades sobrenaturales, el peligro que corren sus agresores y su eficacia en la conversión.

En la misma línea de reflexiones, aparece la leyenda de otra imagen de Cristo que se encontraba (hasta la puesta en marcha de la iconoclasia bajo el mandato de León III⁹⁵²) en el palacio del patriarca, lindando con la misma iglesia de “Santa Sofía” en Constantinopla:

Al principio de los disturbios, el patriarca Germano I⁹⁵³ tomó el icono y lo tiró al mar diciendo:

*« - Señor, Señor, sálvate y sálvanos de la destrucción». El icono bogó en el mar desde Constantinopla hasta Roma, y pese al agua salada, quedó totalmente derecho y seco como el Cristo que marcha sobre las olas. El papa Gregorio recibió el icono como Simeón recibió al Niño Jesús tras su Presentación en el Templo, y le colocó en la iglesia de San Pedro. Decían que en la época de la redacción de la “Carta” [respecto al iconoclasmo] todavía se podrían distinguir las huellas de la sal en la parte baja del lienzo. En Roma la imagen realizó curaciones milagrosas, sobre todo con ciegos y paralíticos*⁹⁵⁴.

Esta historia nos enseña que el icono era más que un simple marco de madera, pues se asimila al propio Cristo que representa, pues camina sobre las aguas y es recibido del mismo modo en el templo.

La cuestión en cuanto a la atribución de características humanas a las imágenes, problemática para los iconoclastas no era en tal grado para Ibn Arabí, quien por su parte, según cuenta una tradición tardía popular, se sirve del fenómeno que atribuye

⁹⁵¹ R. Cormack, “Le puits sacré de Sainte - Sophie à Constantinople”, *Icones et société...*, p.143.

⁹⁵² El nombre mencionado nos permite situar el periodo al que hace alusión el relato entre 726 y 730, pero no se sabe con seguridad lo que ha dado lugar al nacimiento de esta leyenda.

⁹⁵³ San Germán de Constantinopla (635 -732), fue Patriarca de Constantinopla en el 715, abandonando la sede en el 730. Germán fue un gran luchador contra la herejía y a favor de las imágenes en los templos, de él se conservan tres cartas escritas en el momento de la controversia cuando León III comienza su campaña iconoclasta. Estas cartas fueron dirigidas a Juan, metropolitano de Synades, Constantino de Nicolia (en Frigia) y a Tomás de Claudiópolis.

⁹⁵⁴ R. Cormack, *Icones et société...*, pp. 143,144.

poderes humanos a las imágenes y los utiliza para convertir a sus interlocutorios cristianos. Contrario a Mevlana, “depositando” en sus poderes sobrenaturales, Ibn Arabí “se beneficia” de la veneración de las imágenes, haciendo el siguiente milagro:

Al entrar humildemente y con cortesía en una iglesia, Ibn Arabí se dirige lentamente hacia la esquina donde se sienta sin hacer ningún tipo de ruido. El sacerdote estaba pronunciando un sermón que Ibn Arabí escuchaba con atención extrema. Mientras sucedía todo eso, el jeque sintió que el sacerdote había calumniado a Jesús atribuyéndole la afirmación de ser Hijo de Dios. Entonces, el jeque se levanta y con delicadeza emite una protesta contra dicha declaración:

«-Oh, estimado Padre, cómo puede ser, el santo Jesús no ha dicho esto, lo contrario, él ha anunciado la buena nueva de la venida del profeta Ahmad, Muhammad, ¡la paz y la bendición que sea sobre él!»

El sacerdote le contradijo, pero el debate parecía interminable, para ponerle fin el jeque invitó al sacerdote a que interrogase personalmente a Jesús, mostrando la imagen de Cristo sobre el muro de la iglesia.

«- Él responderá y decidirá de una vez por todas», dijo Arabí. El sacerdote protestó vehemente, argumentando con el hecho de que una imagen naturalmente no puede responder.

«- Esta imagen sí puede», insistió el jeque, puesto que, «Dios que ha hecho hablar a Jesús que era sólo un niño en los brazos de La Virgen Santa, tiene en su poder también hacer hablar a una imagen».

La congregación que seguía el debate se anima a responder a la provocación. El sacerdote se ve obligado a volverse hacia la imagen de Jesús y dirigiéndose a ella exclama:

«- ¡Oh Nuestro Señor, muéstranos el camino de la verdad! ¡Dinos, quién de nosotros dos está en el buen camino!»

Mediante la voluntad de Dios la imagen habló y respondió:

«- Yo no soy el Hijo de Dios, sino su mensajero, y después de mi ha venido el último de los profetas, el Santo Ahmad, se lo había anunciado y repito ésta buena nueva ahora.»

*Al ver este milagro, toda la congregación acepta el islam, y junto a Ibn Arabí que va a su frente se dirigieron a la mezquita*⁹⁵⁵.

Este texto recoge una leyenda, entre muchas otras, desprovista de todo fundamento histórico⁹⁵⁶. No obstante, el hecho de que esté documentada por escrito en la literatura turca hagiográfica, ya es significativo y también lo es el hecho de que los turcos atribuyeran la fábula de la conversión masiva a Ibn Arabí.

En los dos ejemplos, *dos grandes maestros espirituales musulmanes se ven implicados en la cuestión de la veneración de los iconos, tratando de convencer a los cristianos de la vanidad de este culto*⁹⁵⁷ y todo ello culmina con una conversión. Verídicas o no, anécdotas como estas existen y circulan en un determinado ambiente. La invocación del nombre de Jesús por un guía espiritual musulmán o de la cruz no debe sorprender porque en el marco del sufismo esto es muy frecuente. Semejante manifestación de piedad crística que los autores musulmanes emplearon para mostrar cierta conversión, es por otro lado, un fenómeno que concierne exclusivamente a la figura del “Cristo coránico” cuyo lugar particular en el sufismo es un tema diferente⁹⁵⁸.

4. La figura de Jesucristo entre el misticismo islámico y el misticismo cristiano.

Después de lo que se ha dicho hasta ahora, lógicamente surgen preguntas, claves para el progreso en la investigación sobre la santidad compartida entre el islam y el cristianismo en el contexto estudiado. Por ejemplo: ¿porqué y cuáles eran las circunstancias de la época que llevaban a la necesidad de buscar la figura de Jesús, destacando su poder milagroso, y hallar su paralelo en un personaje contemporáneo que no pertenecía a la religión de Cristo; resultaba suficiente el hecho de “encontrar un Cristo vivo”, es decir reconocer sus cualidades en un personaje real de confesión musulmana, para cambiar de confesión religiosa, como hicieron, según dice el hagiógrafo, muchos de aquellos cristianos, incluidos monjes y sacerdotes⁹⁵⁹; tenían una

⁹⁵⁵ Ibn Arabí, *Voyage vers le maître de la puissance: Manuel soufi de méditation*, introducción de Sheykh Muzzafer Ozak al-Jerrahi, trad. Corine Derblum, Monaco, Paris, Le Rocher, 1987, pp. 20-23, citado en: M. Balivet, *Miracles christiques...*, pp. 407-408.

⁹⁵⁶ M. Balivet, *Ibid.*, p. 408.

⁹⁵⁷ *Ibidem*.

⁹⁵⁸ Es un concepto que ha desarrollado Chodkiewicz, véase M. Chodkiewicz, “Prophétie et sainteté dans la doctrine d’Ibn Arabí”, *Le Sceau...*, p. 103.

⁹⁵⁹ Véase nota 786.

fe frágil o se trata de una ficción de hagiógrafo; mediante su literatura pretendía imponer alguna idea o bien se trata de algo que escapa a nuestra comprensión de hoy y que también pasaba desapercibido para sus contemporáneos, que no podían distinguir la delicada línea fronteriza que marca la diferencia entre el misticismo islámico y el misticismo cristiano; por qué se insiste tanto en la figura de monjes cuando se trata de una conversión instantánea, no fueron precisamente estos los mejores defensores de la piedad y la espiritualidad cristianas?

Al parecer, los narradores de *vidas* de santos musulmanes no desconocían, sino más bien estaban muy bien instruidos en la espiritualidad cristiana.

A lo largo de su historia, el monacato ortodoxo ha conocido diversas formas cuyos orígenes se remontan a los desiertos de Egipto o de Palestina. Una de esas formas es el eremitismo, que todavía se conoce por el nombre de *hesicasmo*, del griego *hesychía* con el significado de tranquilidad y reposo espiritual, que es una doctrina y práctica ascética difundida con los padres del desierto entre los monjes cristianos orientales, a partir del siglo IV. El hesicasmo está fundado en la práctica continua por parte del monje de una oración interior constante y monológica: *Que el Nombre de Jesús se pegue a tu respiración, entonces experimentarás el gozo del reposo*⁹⁶⁰. Esta práctica religiosa tiene como finalidad que el monje se halle en comunión constante con el Señor, repitiendo incesantemente y sin interrupción alguna, durante su trabajo e incluso durante su sueño, una breve oración invocando el Nombre de Jesús; tanto el *Kirie eleison* como el *Señor Jesucristo Hijo de Dios, ¡ten piedad de mí!*⁹⁶¹. Los monjes hesicastas oraban con la cabeza baja, en ocasiones completamente desnudos permaneciendo días enteros en la misma posición. El objetivo es la búsqueda de la paz interior en unión mística con Dios y en armonía con la creación. Para la re-unión con la deidad se da un conjunto de prácticas fisiológicas y psicológicas, por ejemplo mantener la inmovilidad física y psíquica⁹⁶² mientras se recita incesantemente la llamada “plegaria a Jesús” o “plegaria del corazón”;

Cuando reces, inspira al mismo tiempo, y que tu pensamiento, dirigiéndose al interior de ti mismo, fije su meditación y su visión en el lugar del corazón de donde

⁹⁶⁰ J. Gouillard, “Echelle du Paradis du Jean Climaque”, nivel 27, en: *Petite philocalie de la prière du coeur*, Paris, Ed. Cahiers du Sud, 1953, p.117, según: J. Meyendorff, *La Iglesia Ortodoxa...*, p. 75.

⁹⁶¹ La plegaria divulgada durante el siglo XIX en el texto “Relatos de un peregrino ruso” de autor Anónimo (en español: Alianza editorial, 2010) que también se practica actualmente dice: “*Señor Jesucristo Hijo de Dios ten piedad de mí que soy pecador.*”

⁹⁶² Para esto, lo más común era mirarse fijamente el propio ombligo.

brotan las lágrimas. Que tu atención permanezca ahí, en la medida en que puedas. Te será de una gran ayuda. Esta invocación de Jesús libera al espíritu de su cautividad, otorga la paz y ayuda a descubrir la oración permanente del corazón por la gracia del Espíritu vivificante en Jesucristo Nuestro Señor⁹⁶³; [...] que el recuerdo de Jesús haga una sola cosa con vuestra respiración; entonces comprenderéis la utilidad de la soledad.

A veces el monje interpretaba las palabras de San Juan Clímaco al pie de la letra y regulaba la oración de Jesús con el ritmo relajado de su respiración. Se considera que la “colocación de la mente en el corazón” y la respiración lenta a lo largo de la Oración de Jesús, es una técnica fundamental que se remonta al Simeón el Nuevo Teólogo y Gregorio el Sinaíta. La mente “penetra en el corazón” con el aire inhalado. Enfoque adicional propuesto por san Nicéforo el Aislado, radica en el hecho de que la inhalación y la exhalación se asocian con los latidos del corazón, cada palabra de la oración corresponde a un latido del corazón. Así, las tres primeras palabras de la Oración de Jesús se pronuncian con la inhalación y las siguientes tres, con la exhalación. De modo que los pensamientos se apagan y la mente se relaja, permaneciendo en el corazón. Se les dice a los practicantes que la unión mística y el éxtasis se manifiesta con una luz similar a la que envolvió a Cristo en el monte Tabor.

El hesicasmo tuvo gran difusión en los monasterios de Constantinopla (s XI) y los del Monte Atos (s XIV) entre los religiosos eslavos (s XVIII, Rusia); su espiritualidad tuvo gran influencia en la teología ortodoxa, impregnándola hasta nuestros días con la mística del corazón. Cabe anotar que el misticismo en Bulgaria enfloraba y recobra fuerzas cada vez más con la conquista otomana y la dolorosa pérdida de la independencia eclesiástica búlgara. El gesto de Mohammed II (quien rinde grandes homenajes al patriarca de Constantinopla y le otorga derechos como cabeza espiritual de la población cristiana), emprendió el alejamiento del pueblo búlgaro de las autoridades eclesiásticas. Las consiguientes rivalidades nacionalistas y las matanzas ya mencionadas, empujaron al pueblo a buscar refugio en el misticismo, lejos de la

⁹⁶³ “El Hesicasmo”, “La Filocalia”, en: *La Oración de Jesús*, Biblioteca Católica Digital, <http://www.mercaba.org>.

jerarquía institucional⁹⁶⁴. Pues, las desgracias instigaron a las gentes a conocer el misticismo por los modos que el contexto social proponía.

Con alguna razón se ha calificado al hesicasmo como una práctica que mantiene semejanzas con el oriente, es más, muy probablemente hayan existido influjos provenientes de La India, aunque algunos sostienen que la influencia pudo ser a la inversa. Este es el punto donde en el mismo terreno de la espiritualidad mística aparece como probable cierta compenetración entre el *dhikr* (una técnica que conectaba la mención constante del Nombre divino con la respiración) y el hesicasmo ortodoxo de los siglos XIII y XIV. Habrá que recordar aquí la influencia ejercida por la filosofía árabe sobre el hesicasmo del dicho periodo, y que las luchas militares por la invasión de los turcos, no eran las únicas vías de contacto entre el islam y la cristiandad de la Edad Media. A parte de sistemas de creencias exotéricas y conductas con las que se caracterizan las religiones, cada una de las grandes tradiciones, tiene una tercera “dimensión”, un corazón espiritual, en la que el significado más profundo de las creencias y prácticas se llena de vida, y donde el peregrino espiritual puede descubrir, más allá del nivel de las formas aparentemente contradictorias, una similitud interna con los que siguen otros caminos. Este es ciertamente el caso de las dos religiones aquí en cuestión.

Los hesicastas “inhalan” el nombre del Señor, los jeques de la tarika Naqshbandiyya por su parte, bregan por recordar a su Señor en cada aliento. Los derviches aulladores son conocidos por el ism *Hu* (Él)⁹⁶⁵ que es pronunciado en combinación con ejercicios respiratorios que producen un sonido, que a menudo es comparado con el pesado ritmo de una sierra y cuando el jeque lo indica, el *dhikr* se vuelve *qalbi*, como saliendo del corazón. Al igual que la oración de Jesús, el *dhikr* puede ser practicado en todo momento; pues para los sufíes, “él es la alimentación del corazón”⁹⁶⁶, revivificando el corazón, el *dhikr* permite liberarse de las pasiones, hace desaparecer progresivamente los deseos y los pensamientos impuros⁹⁶⁷. Según la

⁹⁶⁴ También véase Enev, (D. Enev, *Naród ot isijásti* „Pueblo de hesicastas“, publicado el 9/09/2005 en la Biblioteca virtual búlgara “Slovoto”, www.slovo.bg.) donde el autor dice: *la nación búlgara sobrevive durante los cinco siglos de esclavitud, soportando ese genocidio cruel precisamente porque el sacerdote sagaz [el Patriarca Eutimio, cercano discípulo del hesicasta Teodosio de Tărnovo] logró infiltrar en la conciencia popular, en grado suficientemente procesable, el método del hesicasmo o el método de la oración constante...en otras palabras, en gran medida, logró convertir a un pueblo entero en pueblo de hesicastas.*

⁹⁶⁵ “Hu” (*Huwiyya*), nombre divino caro a los sufíes, “Hu”, es “El Invisible, al que no es posible ver”.

⁹⁶⁶ “La Invocación: el Dhikr”, *La Vía Qadiriyya Bouchichiyya*, <http://www.psicoterapia-transpersonal.es/LibroQadiriyyaBouchichiyya.htm>.

⁹⁶⁷ *Ibidem*.

tradición, el Profeta Muhammad dijo: *Hay un pulido para todo que quita el óxido, y el pulido para el óxido del corazón es el dhikr (recuerdo) de Allah*. Semejante al ilapso de los hesicastas que se les manifiesta con una luz imperecedera, gracias al paciente trabajo de limpieza realizado por el *dhikr*, el sufí experimenta “una luz divina que ilumina por entero la cámara de su corazón”⁹⁶⁸. El buscador que recita el *dhikr* debe observar el número exacto de repeticiones silencioso del corazón, para asegurarle al corazón de malos pensamientos y causarle que se concentre más en el esfuerzo de lograr la repetición prescrita por el Sheikh lo más rápidamente posible, para llegar a la unión mística con Dios.

A pesar de la larga historia de conflicto entre cristianos y musulmanes, las tradiciones místicas, especialmente el cristianismo oriental y el sufismo, durante siglos compartieron métodos y metas espirituales. La práctica en la investigación de la historia de las ideas religiosas nos demuestra que no se pueden negar totalmente las influencias exteriores, pero tampoco poner en dudas la perfecta independencia y originalidad de punto de vista y de expresión, de cada religión. De allí viene la riqueza de las huellas encontradas cuando se ponen en perspectiva religiones como el islam, el cristianismo y el judaísmo, pero en el mismo tiempo, los límites en las que enseguida se enfrenta todo tipo de comparación demasiado sistemática.

La mística⁹⁶⁹, si la consideramos como un estado espiritual, se funda generalmente en la convicción de que, si se ha llegado a una alta perfección moral puede intentarse alcanzar relaciones directas con la divinidad en esta vida y llegar a altos conocimientos sin discurso o raciocinio, que de otro modo, serían imposibles de alcanzar. La tendencia mística musulmana para construir el sufismo, se combina con la corriente ascética. El término *sufi* se relaciona con los ascetas musulmanes, remontando la procedencia de la palabra al hábito de “lana” (*suf*) blanca, que llevaban los monjes cristianos, muy conocidos en Arabia, y a los que el Corán alude en varias ocasiones (C. 5:82; 24:36-37; 57:27). Pues, lo que definía al sufismo como tal, era la creencia en la posibilidad de una unión inmediata con Dios, muy parecida a la buscada en el hesicasmo cristiano. Punto de partida del sufismo es el amor sentimental a la divinidad, a la cual el alma trata de acercarse; punto de llegada es la unión con Allah. Parte de esa vía en el recorrido del “viajero” es ascética, pero “la ascesis era cosa desusada entre los beduinos, que antes y después del islam visitaban a los anacoretas cristianos con

⁹⁶⁸ *Ibidem*.

⁹⁶⁹ F. María Pareja, *La religiosidad...*, p. 290.

respecto y con curiosidad de saber qué les había motivado a abrazar tal género de vida”⁹⁷⁰. Muchos son los pasajes de manuscritos árabes que nos informan de conversaciones entre anacoretas y beduinos⁹⁷¹, pero es importante precisar que esas conversaciones no trataban de doctrinas islámicas; el beduino deseaba el consejo del anacoreta y la sabiduría que éste le transmitía era sobre verdades de vida interior y de recta conducta. En general, la tradición musulmana se ha mostrado hostil al ascetismo y al celibato, pero hay un ambiguo pasaje coránico⁹⁷² cuya interpretación oscila entre una doble alabanza y una crítica repetida en cuanto al ascetismo de los cristianos⁹⁷³. Sin embargo, efectivamente abundan los ejemplos de quienes buscaban un sentido íntimo en sus prácticas religiosas y se daban a la abstinencia y a las vigiliias devotas. Como dice Pareja⁹⁷⁴, “es posible que cuando en los manuscritos árabes se trata de encuentros y diálogos entre monjes cristianos e interlocutores musulmanes que les hacían preguntas sobre su modo de vida o sobre cuestiones de vida interior, la referencia al monje cristiano y a su entrevista con él sea sólo una forma literaria para expresar propias opiniones a las que se deseaba dar mayor autoridad o de las que no se deseaba ser responsable”. Pero el mismo uso de este recurso literario muestra que el confiado intercambio entre unos y otros no era cosa fuera de lo ordinario, fruto de lo que es la abundancia de noticias sobre la vida de Jesús que aparecieron por vía oral en los círculos de los píos místicos musulmanes, noticias que fueron “muy superiores a las confusas aleyas a que se reduce la cristología del Corán”⁹⁷⁵.

Jelaleddin Rumi habla de una cierta categoría de hombres enteramente sometidos a Dios, que al igual que Jesús, han alcanzado la naturaleza del ángel. Compara así la naturaleza de Idris⁹⁷⁶ con la de Jesús, ambos de naturaleza angélica.

La figura de Jesús en el conocimiento de los ascetas musulmanes, es modelo ideal de la gente pía, exento de necesidades terrestres, continuamente errante, sin más cabezal que una piedra donde le coge la noche, sin tomar provisión de nadie, contento

⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 260.

⁹⁷¹ *Ibidem*.

⁹⁷² En ese pasaje se pone en boca de Allah lo siguiente: *Luego, siguiendo sus huellas [de Noé y de Abrahán] enviamos a nuestros mensajeros, y enviamos a Jesús hijo de María, y le dimos el Evangelio, y pusimos en el corazón de los que le siguieron mansedumbre y misericordia y rahbaniyya [vida monacal, ascetismo]; ellos lo han instituido, no se la hemos prescrito, salvo por deseo de agradar a Allah, pero no la han observado con observancia justa, y a los creyentes de ellos hemos recompensado, pero muchos son autores de maldad (C. 57:27).*

⁹⁷³ Véase F. M. Pareja, *Op. cit.*, p. 261.

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 262.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 263.

⁹⁷⁶ Véase: (C.19: 65-57) «Y recuerda en el Libro a Idris. Fue veraz, profeta. Le elevamos a un lugar eminente», Idris se equipara tradicionalmente al profeta Enoch citado en Génesis (Gn. 5: 42).

con el agua de las fuentes y las hierbas del campo, pasando las noches en oración. Misericordioso, humilde, devolviendo bien por el mal, es el único asceta mortal nacido sin padre terrenal, exento del pecado, preservado en su nacimiento del hálito maléfico de Satán⁹⁷⁷.

Entre los numerosos dichos atribuidos a Jesús en la literatura ascética musulmana, con frecuencia se trata de un artificio retórico en que se introduce la figura de Jesús para dar mayor énfasis a la enseñanza que se considera importante. Pero aparte de los pasajes en que se trasluce el fondo islámico, hay otros, en que se presiente la procedencia del Evangelio⁹⁷⁸:

Se cuenta que Jesús, hijo de María, pasó junto a algunos que lo insultaron. Continuando su camino, otros hicieron lo mismo. Cada vez que esto sucedía Jesús respondía con buenas palabras⁹⁷⁹. Uno de sus discípulos le dijo que de este modo les incitaba más, y repuso Jesús: *Cada uno da de lo que tiene.*

*

Una vez se vio a Jesús salir de casa de una mujer perdida. Se lo observaron: *¡Oh Espíritu de Allah!, ¿qué haces en casa de tal mujer? Dijo: Incumbe al médico visitar a los enfermos*⁹⁸⁰.

*

Otra vez dijo Jesús a los hijos de Israel: *¿Dónde crece el trigo? En la tierra. En verdad os digo, la sabiduría no puede crecer sino en un corazón que se ha hecho como tierra*⁹⁸¹.

*

Yendo Jesús de camino con un discípulo, les vio un salteador que se hallaba al asecho. Allah infundió en su corazón deseos de penitencia, y pensó: *Ahí va Jesús, Espíritu de Allah y su Palabra, con su discípulo. Y tú, ¿quién eres? Eres un ladrón entre los hijos de Israel, apostado en los caminos para robar y derramar sangre.* Salió, pues, de su escondrijo lleno de arrepentimiento por la vida que llevaba. Al llegar cerca de Jesús se dijo: *¿Va a ir con ellos? Eres indigno.* El discípulo se volvió, y reconociéndole, interiormente le menospreció.

⁹⁷⁷ *Ibidem.*

⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 264.

⁹⁷⁹ Comparar con la Palabra sobre el amor a los enemigos, Mt 5: 44-45, Lc 6:27-35.

⁹⁸⁰ Comparar con la Palabra sobre la curación de una mujer en sábado, Lc 13: 10-17.

⁹⁸¹ Comparar con: la parábola del sembrador, Mt 13: 4-9, Lc 8:4-8; la parábola de la semilla que crece por sí sola, Mc 4:26-29; la parábola del grano de mostaza, Mc 4:30-32.

Pero Allah vio el pensamiento de sus corazones. En uno, arrepentimiento y contrición; en otro, desprecio y altanería. Y Allah hizo descender una revelación sobre Jesús: *Di al discípulo y al ladrón que desde este momento ambos han de dar comienzo a sus nuevas obras. Todo lo que ha cometido el ladrón se lo perdono, por su arrepentimiento y penitencia. Todas las buenas obras del discípulo han perdido su mérito, por su juicio despreciativo y orgulloso*⁹⁸².

*

Un hombre razonable pregunto a Jesús: *¿Cuál es la cosa más dura de soportar entre todas las de la existencia?* Jesús respondió: *Querida alma, la más dura es la ira de Dios, ante la cual el infierno tiembla como nosotros.* El hombre dijo: *¿Y cómo protegerse de la ira de Dios?* Jesús contesto: *¡Abandonando la propia ira inmediatamente!*⁹⁸³.

*

Se nos muestra a Jesús en la tradición sufi viviendo en una celda en cuya puerta se reúnen cada mañana los afligidos: ciegos, cojos, paralíticos, a los que él demuestra su compasión. Nada más terminar sus letanías, Jesús salía al alba y veía un tropel de gente débil y afligida, sentada con esperanza ante su puerta. Entonces decía⁹⁸⁴:

*¡Vosotros, que os sentís afligidos! Los deseos de todos los aquí presentes han sido atendidos por Dios. ¡Marchad e id sin sufrimiento ni pena hacia la bondad de Dios! Al oír su ruego todos como camellos atados cuando se les desatan las patas, empezaron a correr, y de prisa, contentos y llenos de alegría, volvieron a sus hogares. Un hombre dijo: ¡Llévame contigo en tus viajes! ¡Deja tus bienes y sígueme!, le respondió Jesús. ¡No puedo! dijo el hombre, y Jesús contestó: ¡Será difícil para un „rico“ entrar en el paraíso!*⁹⁸⁵.

⁹⁸² Comparar con la parábola del fariseo y el publicano, Lc 18:9-14.

⁹⁸³ Djalâl-od Dîn Rûmî, *Mathnawî. La Quête de l'Absolu*, vol. IV, trad. Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Ed. Le Rocher, 1990, serie: Beaux Livres, según: F. Skali, *Jesús en la tradición sufi* (tit. original: *Jésus dans la tradition soufie*, Paris, Ed. Albin Michel, 2004), trad. Sylvie Bignon, prefacio J.- Louis Girotto y E. de Vitral-Meyerovitch, Ed. Chandra, S. C- Madrid, 2006, p. 77.

⁹⁸⁴ M. ibn Muhammad Abu Hamid al-Gazzali, *Ihyâ' ulûm al-dîn*, traducción en francés: *La revivification des sciences de la religion*, vol. IV, trad. H. Djebnoun, Beirut, Ed. al-Bouraq, 2000, p. 140, según: F. Skali, *Jesús en...*, p. 77-78.

⁹⁸⁵ Lo que resuena a la conocida frase evangélica: "Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el Reino de los Cielos" (Mt 19:24).

Pero la “riqueza” de la que habla aquí al Gazzali, y la que se entiende por parte de los místicos musulmanes, no es la riqueza material. En este ejemplo, a través de Jesús, se muestra que se puede ser a la vez pobre exteriormente y “rico” interiormente, “teniendo en este contexto, esta riqueza un sentido negativo, ya que priva al discípulo de la penetración de los efluvios en su corazón”⁹⁸⁶. En esta línea, otro grupo de tradiciones musulmanes del mismo entorno, reducen la piedad ascética en “seguir la vía de Jesús”:

Se atribuye a Alí, yerno de Muhammad, la queja de que sean tan pocos los que renuncian al mundo y añoran la vida futura. Estos son los que hacen de la tierra su compañero de sueño, del polvo su lecho, del agua su perfume, y del Corán y de la plegaria su manto. Estos se apartan del mundo para seguir *la vía de Jesús*⁹⁸⁷.

Varias anécdotas relativas a Jesús que Gazzali cita en su obra *Ihya*⁹⁸⁸ nos aclaran la naturaleza espiritual del hijo de María que se refiere a la “vía de Jesús”:

Los Apóstoles dijeron a Jesús, hijo de María: “Espíritu de Dios, ¿existe en este momento en el mundo alguien que sea comparable a ti?” Sin duda, les contestó, “aquel cuya palabra es invocación de Dios, aquel cuyo silencio es recogimiento y aquel cuya mirada es lágrima, es comparable a mí”.

*

Le dijeron a Jesús⁹⁸⁹ hijo de María: “¿Podrías recomendarnos, Profeta de Dios, dónde construir una casa para practicar el culto a Dios? ¿Id a construir una sobre el agua!-les contestó. Pero le objetaron: “¿Cómo podría resistir un edificio sobre el agua?, ¿Y cómo, les dijo, podría entonces permanecer⁹⁹⁰ un verdadero culto [a Dios junto] con el amor por el mundo?”⁹⁹¹.

*

⁹⁸⁶ Véase: F. Skali, *Op. cit.*, p.78.

⁹⁸⁷ F. María Pareja, *La religiosidad...*, p. 264. Comparar con Mt 6: 19-21, Mc 10:21, Mt 19: 16-22, Lc 18:23.

⁹⁸⁸ M. ibn Muhammad Abu Hamid al-Gazzali, *Ihya...*, p. 305, según: F. Skali, *Jésus en...*, p. 78; M. ibn Muhammad Abu Hamid al-Gazzali, *Mukashafat al-Qulub*, Beirut, Ed. “Dar Ihya al-‘Ulum”, 1983, p. 58, según: F. Skali, *loc. cit.*

⁹⁸⁹ M. ibn Muhammad Abu Hamid al-Gazzali, *Ihya...*, IV, p. 158, según: F. Skali, *loc. cit.*

⁹⁹⁰ “Subsistir”, en la traducción de Sylvie Bignon.

⁹⁹¹ Eso recuerda mucho la frase evangélica: “Ninguno puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a Mamón” (Mt 6: 24); (Lc 16:13).

Se cuenta que⁹⁹² Jesús puso una piedra bajo su cabeza con el fin de descansar mejor. Pero cuando su cabeza se encontraba así elevada, el diablo intervino y le dijo: “¿Y pretendes tú, hijo de María, haber renunciado para siempre al mundo?” “Si, ¿y qué?”- preguntó Jesús. “Y esta piedra que has colocado bajo tu cabeza, ¿qué es?”, dijo el diablo. Jesús quitó la piedra y dijo: “¡Toma, llévatela con todo lo que he abandonado!”⁹⁹³.

Estas historias ilustran el combate contra uno mismo que Jesucristo preconiza a sus discípulos⁹⁹⁴ (Mt 10:34), sin embargo, en la tradición sufí “este combate encuentra su equivalente en la noción de *dzihad*” que, en su sentido más elevado designa “el combate interior contra las propias tendencias pasionales”⁹⁹⁵.

La noción de pobreza que destaca aquí, está ampliamente desarrollada en el sufismo donde se aplica a la interioridad del discípulo, que se designa como el “pobre” (*faqir*). Como relata Gazzali, *en el día del juicio, el heraldo gritará: «¿Dónde están los pobres?»*, entonces se les hará venir según sus diferentes categorías. Se les dirá: «¿Quién era, pues, el más pobre: vosotros o Jesús, hijo de María?» Contestarán: «¡Jesús!» Y se les dirá: «Y, sin embargo, esto no le apartó del cumplimiento de sus deberes con Dios ni le impidió dedicar su vida a invocarle»⁹⁹⁶.

La mansedumbre y el perdón también estaban entre las enseñanzas importantes de las que el mismo Jesús daba ejemplo, pues lo importante en el camino espiritual es la puesta en práctica; una vez pasó Jesús junto a una mujer, y ésta dijo⁹⁹⁷: *Bendito el seno que te ha llevado y el pecho que te ha nutrido*. Dijo Jesús: *No. Bendito es el que lee el Corán y cumple lo que prescribe*⁹⁹⁸. Es muy emblemático en este sentido un relato de Attar que cuenta en su “Libro divino”⁹⁹⁹:

⁹⁹² M. ibn Muhammad Abu Hamid al-Gazzali, *Ihya...*, IV, pp. 9, 163, según: F. Skali, *Op. cit.*, p. 78.

⁹⁹³ Comparar con el texto evangélico: *Las raposas tienen cuevas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza* (Lc 9:58).

⁹⁹⁴ F. Skali, *Ibid.*, p. 79.

⁹⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁹⁶ M. ibn Muhammad Abu Hamid al-Gazzali, *La perle précieuse (Al Durra al-Fâkhira)*, traducción en francés: L. Gautier, Beirut, Ed. Albouraq, 2006, Col.: Revivification des sciences de la religion, pp. 90-91, según: F. Skali, *loc. cit.*

⁹⁹⁷ F. María Pareja, *La religiosidad...*, p. 264.

⁹⁹⁸ Comparar con Jn 14:21.

⁹⁹⁹ F. al Din Attar, *Le livre divin (Elahi-Nameh)*, Serie: Spiritualités vivantes. Col. UNESCO d'Œuvres représentatives, trad.: F. Rouhani, prefacio L. Massignon, Paris, Ed. Albin Michel, 1961, p. 286, según: F. Skali, *Jesús en...*, pp. 79-80.

Jesús pasaba un día por un barrio donde le insultaron. Pero él, de esencia pura, respondió con oraciones, el rostro iluminado [correspondiente a la orden evangélica “¡Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen!” (Mt 5: 44-45)]. Alguien le preguntó: “De no haber sido ultrajado por esos hombres, ¿orarías por ellos?”, Contestó: “¡Un corazón sólo puede gustar lo que lleva en su bolsa!” [Y añadió:] “Si el mar de tu alma se agita, sus olas sólo arrastrarán lo que contiene [...] Si quieres ir hasta el final de este camino, tienes que morir cien veces a cada instante”¹⁰⁰⁰.

En otro relato, esta vez de la *Risala*¹⁰⁰¹ de Malik Shash¹⁰⁰², se evidencia que la enseñanza de Jesús pasa por un despojamiento tanto interior como exterior: *Jesús dice a Juan: “¡Si alguien habla mal de ti, alaba a Dios! ¡Si alguien te calumnia, alaba a Dios todavía más, porque el calumniador añade un merito nuevo al registro de tus buenas obras, sin que haya costado adquirirlo!”*. Gazzali completa: *¡Considera, pues, el ejemplo de Cristo! Porque no existe ninguna duda de que nunca poseyó ninguna bolsa. Había llevado durante veinte años seguidos una túnica de lana [...] ¹⁰⁰³*. *El Cristo, hijo de María tenía el cilicio por vestimenta y los productos de los árboles por comida. No tenía ni descendiente que corría el riesgo de morir, ni casa que corría el riesgo de ser demolida. No acopiaba ninguna provisión para el mañana. Se dormía allí donde se encontraba al llegar la noche ¹⁰⁰⁴*.

“Este despojamiento total indica a sus discípulos el camino a seguir, el del estado de servidumbre”¹⁰⁰⁵, lo mismo que indica Jesucristo a través del evangelista (*Si alguno quiere ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos* (Mr 9:35)). “El estado de servidumbre con respecto al Creador y a las criaturas corresponde en el sufismo al más alto grado de realización”¹⁰⁰⁶, como lo expone Sidi Hamza:

¹⁰⁰⁰ Ese último verso, como anota Skali (*Ibidem*, nota 11), se relaciona con el célebre hadiz del profeta Muhammad: *Mutu qabla an tamutu* („Morir antes de morir”).

¹⁰⁰¹ Término árabe que significa “mensaje”; “escrituras reveladas por Dios por medio de un mensajero”; estos mensajeros hacen llegar los designios divinos a la humanidad para ponerla en el camino correcto hacia Dios; se trata de recomendaciones o leyes que afectan a todos los aspectos de la vida.

¹⁰⁰² M. ibn Muhammad Abu Hamid al-Gazzali, *Risālat al-ʿaqqāʾid wa-al-waḥid ilā Malik shah*, El Cairo, Ed. “Matbaʿat al-Saʿādah”, 1907, p. 69, citado en: F. Skali, *Op. cit.*, p.80.

¹⁰⁰³ M. ibn Muhammad Abu Hamid al-Gazzali, *Ihya...*, IV, p. 167, según: F. Skali, *loc. cit.*

¹⁰⁰⁴ *Ibid*, p.159, citado en: F. Skali, *loc. cit.*

¹⁰⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁰⁶ *Ibidem*.

*Existe la santidad de orden general para el común de los creyentes. Luego, existe la santidad de las élites. Pero más allá, existe la servidumbre: a aquellos a los que Dios quiere dotar de un alto grado, les permite acceder a la morada de la servidumbre*¹⁰⁰⁷.

En una interpretación de la pasión de Jesús hecha por el persa Wahb ibn Munabbih (m. 733/114) que según afirma el mismo, había leído libros de cristianos, podemos observar la influencia crística “permisible”; pues, en su descripción, como bien lo observa Pareja¹⁰⁰⁸, Munabbih cuidadosamente “admite lo más que puede admitir” para que no se viera en contradicción con el Corán:

Cuando Allah reveló a Jesús que tenía que dejar el mundo, Jesús se angustió, preparó un banquete para sus discípulos y los reunió por la noche. Ya reunidos, se alzó y les sirvió, y, acabada la cena, les lavo las manos y las secó con su manto. Los discípulos, maravillados se resistían, pero Jesús les dijo que « él que no quiera, no tiene parte conmigo, porque lo que he hecho, sirviendo a la mesa y lavando las manos, ha sido para que toméis ejemplo, para que ninguno se considere superior a otro y para que cada uno se sacrifique por los otros como él lo hace por ellos». Una cosa les pide, que rueguen a Allah que aplase su muerte. Pero cuando se alzan para ponerse en oración, Allah envía sobre ellos un pesado sueño. Jesús les despierta para que oren. Le dicen que no saben lo que les pasa, que hay algo que les impide orar. Dice Jesús: «El pastor se va y quedan las ovejas». Luego añade: «Uno de vosotros me negará antes de que el gallo cante tres veces, y otro me venderá por poco dinero y arrojará después el precio que por mí le han dado». Y así salieron fuera y se separaron. Los judíos buscaban a Jesús, y, topando con Simón, uno de los discípulos, le prenden, diciendo: «Este es uno de ellos». Simón lo niega y le sueltan. Pero otros le cogen y vuelve a negar. Entonces oye el canto del gallo y arrepentido, llora. Al llegar el día, uno de los discípulos va a los judíos: « ¿Qué me dais si os lo muestro? » Le dan treinta *dirham*, y él les indica el modo de hallarle. Entonces prenden a Jesús, le atan con correas, le llevan al tribunal y le dicen: «Tú has resucitado muertos y dado vista a ciegos, y ¿no te puedes librar de estas correas?» Y se burlan y le tiran espinas. Luego preparan una cruz para crucificarle. Pero cuando con él llegan a la cruz, se oscurece la tierra, y Allah envía a ángeles que libran a Jesús y echan el fantasma de Jesús sobre aquel que le había vendido, cuyo nombre era Judas, y a ese le

¹⁰⁰⁷ *Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich: Le renouveau du soufisme au Maroc*, Karim Ben Driss (ed.), Beirut, Ed. al- Bouraq, 2002, p. 183, según: F. Skali, *loc. cit.*

¹⁰⁰⁸ F. María Pareja, *La religiosidad...*, pp. 265, 266.

crucifican creyendo que lo hacen con Jesús. Pero Jesús muere y está tres horas muerto. Luego Allah lo lleva al cielo y allí está siete días. Entonces le dice Allah: «Tus enemigos te han impedido concluir el pacto con tus discípulos. Desciende, pues, a ellos y dales consejos de despedidas. Desciende también a María Magdalena, porque nadie como ella te ha llorado. Dile que ha de ser la primera que te siga y que ha de juntar a tus discípulos para que se derramen por la tierra y llamen los hombres a Allah». Así, después de siete días de su elevación al cielo, Jesús, por orden de Allah, baja a María Magdalena, y el monte ardía de luz cuando Jesús descendió. María junta a los discípulos ante él y Jesús los envía a que llamen los hombres a Allah. Luego Allah le eleva al cielo y le da un precioso vestido, lo reviste de luz, le quita toda necesidad de comer y de beber. Y ahora va Jesús girando con los ángeles en torno al Trono y es a la vez ángel y hombre, celeste y terrestre. La noche en la que descendió, la tienen los cristianos como día de fiesta.

Desde el punto de vista de la tradición musulmana, la tradición cristiana, en su característica particular, es más bien una tradición de camino, es decir, ante todo una enseñanza espiritual, una iniciación. Las parábolas de Jesús recuerdan totalmente ese lenguaje alusivo y simbólico de los sufíes. Puesto que Jesús no pone el acento en la edificación de nuevas leyes (como es el caso de la tradición judía, que se percibe como tradición de la Ley), su enseñanza se compone de indicaciones espirituales y transposiciones de un plano exterior hacia un plano interior: *No es lo que entra por la boca lo que hace impuro el hombre; más lo que sale de la boca, eso es lo que al hombre le hace impuro* (Mt 15:11).

En la misma línea de reflexiones, para intentar comprender el fenómeno de los “milagros crísticos” y la conversión que según los textos provocaron, es interesante indagar sobre la representación de Jesús en el seno del islam, a través de nociones esenciales en el sufismo: las de *dahir* y de *batín*, la exterioridad y la interioridad.

En el plano del *dahir*, Jesús se presenta como profeta, portador de un mensaje divino destinado a la humanidad en un momento concreto de la historia del mundo. En el plano del *batín*, aparece como “sello de la santidad”, manifestación del Espíritu, arquetipo del hombre perfecto, el Mediador. Según Ibn Arabí, en el mismo Corán está anunciada la vuelta de Jesús al final de los tiempos, no como profeta “legislador”, sino en calidad de sello de la santidad universal¹⁰⁰⁹. Bajo este segundo aspecto es como aparece en la mística musulmana. Por otra parte, *no hay duda de que el sufismo es*

¹⁰⁰⁹ Véase Ibn Arabí, *La Sagesse...*, según: F. Skali, *Jesús en la...*, p. 26.

*fundamentalmente islámico; interiorización vivida de un dato revelado, junto con la observancia fiel de las prácticas rituales*¹⁰¹⁰. Por su etimología, el sufismo se ha relacionado tanto con (el) *suf*, la “lana” antedicha, que evoca el sayal revestido por humildad, como con la palabra *safa*, la pureza, el desapego respecto a todos los objetos terrestres. En su acepción más amplia, más allá de las formas históricas, la palabra sufismo designa la experiencia espiritual por medio de la cual se abre para el hombre una posibilidad de conocimiento del principio mismo del ser.

El modo de vida adoptado por los sufíes se asemeja al de los santos cristianos. Según explica Ibn Khaldun¹⁰¹¹, este modo de vida *siempre ha estado vigente entre los primeros y los más eminentes de entre los musulmanes, ya sean los compañeros del Profeta, sus sucesores, y finalmente aquellos que vinieron después de ellos. Este modo de vida siempre ha sido considerado como un camino que lleva a la verdad y en la verdadera dirección.*

Consiste esencialmente en la práctica constante del ejercicio de la piedad, en vivir únicamente para Dios, en renunciar a todas las vanidades y a los ornamentos frívolos del mundo, en no sentir ningún interés por lo que busca el común de los hombres; placeres, riquezas, honores, y en retiros, entregados a la práctica del culto a Dios. Según lo afirma Ibn Arabí, nada era más habitual entre los compañeros del Profeta y los primeros musulmanes.

A partir del siglo II después de la Hégira y en adelante, cuando el gusto por los bienes de este mundo se expandía y la mayoría de los hombres se dejaba arrastrar *a una vida disipada y mundana*, las personas que se dedicaban a la piedad se distinguían con el nombre de “sufíes” y de “aspirantes al sufismo” (*tassawuf*)¹⁰¹². De manera que los caminos del sufismo revistieron formas de organizaciones diversas, pero, “a pesar de una diversidad aparente, todas las cadenas iniciáticas remontan de maestro en maestro, hasta el profeta Muhammad, y más allá hasta los santos y profetas anteriores”¹⁰¹³, donde el maestro hace el papel de canal por el cual fluyen las bendiciones divinas¹⁰¹⁴.

¹⁰¹⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹¹ Ibn Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle* (Al-Muqaddima), traducción: V. Monteil, Paris/Arles, Sindbad, 1997, citado en F. Skali, *Op. cit.*, p. 27.

¹⁰¹² Ibn Khaldun, *Ibidem*, según: F. Skali, *loc. cit.*

¹⁰¹³ F. Skali, *Ibid.*, p. 28, 29.

¹⁰¹⁴ Las relaciones específicas entre guía y discípulo, maestro y alumno, fundaron las bases para la formación de las organizaciones místicas en hermandades, véase: R. Alleyne Nicholson, *The Mystics of Islam*, The quest series, Londres, Ed. G. Bell & Sons, Limited, 1914 (2002, Ed. World Wisdom).

Por tanto, hablamos de un camino, cuya única meta es el conocimiento de Dios que se recibe mediante experiencia espiritual, y que compromete al ser humano en su totalidad, hasta lo más profundo de sí mismo, designado con el término simbólico de “corazón” (*qalb*). Así también se define el sufismo, como un conocimiento del corazón. Explicando el fin de ese retiro espiritual (que es el acercamiento a Dios), Abu Hafsa dice¹⁰¹⁵: “en él el corazón experimenta la fuerza atractiva del espíritu de Allah, que le atrae a su verdadera morada, hacía el mundo invisible, en que queda perfectamente tranquilo, y, como pulido espejo, refleja la irradiación divina. Esta atracción es mayor que del imán sobre el hierro, y así como el imán atrae al hierro por su afinidad en sustancia, así también hay afinidad entre el espíritu divino y el humano, que les impulsa a juntarse. El retiro es la forja en que, por el fuego de austeridad, se funde el deseo, se purifica, resplandece como espejo y en él aparece la forma de lo invisible. En cada mañana de ese retiro un velo tendría que descorrerse, y el sufi debería hallarse cada vez más cercano a Allah, de modo que en los cuarenta días, cuarenta velos deberían ser descorridos y la purificada naturaleza humana debería haber avanzado desde el lejano país de la vecindad, y la visión del esplendor de la eternidad sin principio debería manifestársele”.

Durante la oración de Jesús, al estar integradas y unificadas todas las potencias y partes del ser humano en el corazón, *el corazón absorbe al Señor, y el Señor absorbe al corazón y los dos se hacen uno*¹⁰¹⁶. El hesicasta es el que dice: “Mi corazón está firme” (Sal 57:8), “Yo duermo, pero mi corazón vela” (Cant 5:2).

La enseñanza de Cristo, al igual que la tradición mística del islam, muestra que el órgano espiritual que permite el conocimiento de la “verdad buscada” es el “corazón” (*qalb*), el término con el que se designa simbólicamente el centro sutil del ser. Cuando este centro se purifica, entonces se convierte en el espacio en el que se manifiesta la presencia divina. La disposición interior a vaciar el corazón de toda pretensión y de toda forma de idolatría es una condición esencial para el encaminamiento del discípulo, cuyo comportamiento tiene que estar en armonía con su anhelo por el conocimiento divino. Como dice Sidi Hamza¹⁰¹⁷: *el verdadero conocimiento sólo se obtiene cuando se pide con verdadera humildad. La diligencia para encaminarse hacia éste es comparable a la de una persona que quiere beber el agua de un riachuelo: esta persona tendrá que*

¹⁰¹⁵ F. M. Pareja, *La religiosidad...*, p. 395.

¹⁰¹⁶ “Significado y práctica de la Oración de Jesús”, *La Oración de Jesús*, Biblioteca Católica Digital, <http://www.mercaba.org>.

¹⁰¹⁷ *Sidi Hamza al-Qâdiri...*, p. 160, según: F. Skali, *Op. cit.*, p. 79.

agacharse hasta el riachuelo para beber. (La misma idea, está en el Evangelio: *Todo hombre que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado* (Lu 14:11)). En el mismo contexto, *¡El agua, [dice Sidi Hamza] siempre se encuentra en el punto más bajo de un lugar y tenemos que ser como el agua!*¹⁰¹⁸ Así es como comprenden también los sufíes el siguiente verso coránico: *¡Las limosnas [divinas] son sólo para los necesitados, los pobres! [...]* (C. 9:60).

Según lo demuestra un *hadiz qudsi*¹⁰¹⁹: *ni mi tierra, ni mi cielo son lo suficientemente grandes para contenerme, pero el corazón de mi siervo creyente, piadoso y puro, es bastante grande para contenerme*, lo que se asemeja a las palabras de Jesucristo: *El reino de dios está dentro de vosotros* (Lc 17:21). El alma del místico, según Rumi, es semejante a María: *Si tu alma es lo bastante pura y está lo bastante llena de amor como María: engendra al Mesías*¹⁰²⁰. Al-Hallaj también evoca esta idea: *Nuestras conciencias son una sola virgen en la que sólo el espíritu de verdad puede penetrar*¹⁰²¹.

En este contexto, Jesús simboliza entonces lo más fino del espíritu presente en el alma humana: *Nuestro cuerpo es como María: cada uno de nosotros lleva un Jesús en su interior, pero mientras los dolores del alumbramiento no se manifiestan en nosotros, nuestro Jesús no nace*¹⁰²².

Para los maestros sufíes, esta búsqueda esencial es comparable a los sufrimientos de María que la condujeron, según el Libro de los musulmanes (C. 19: 22-23), bajo la palmera:

*He dicho: “Corazón mío busca en el espejo universal, ¡ve hacia el mar porque no alcanzarás tu meta sólo por el río!” En esta búsqueda, tu siervo ha llegado por fin al lugar de tu morada como los dolores del alumbramiento condujeron a María hacia la palmera*¹⁰²³.

¹⁰¹⁸ Sidi Hamza al-Qâdiri..., *loc. cit.*

¹⁰¹⁹ Relato no coránico en el que Dios habla por boca de su enviado, según: F. Skali, *Jesús en...*, p. 34.

¹⁰²⁰ *Le livre du dedans, Fihi-ma-fihi, de Djalal ud-Din Rumi*, traduc. de persa Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, (Ed. Sindbad, 1976), reedición 1997, Paris, Albin Michel, colección: “Spiritualités vivantes”, vol.V, según: F. Skali, *Jesús en...*, p. 89.

¹⁰²¹ L. Massignon, “L’Homme Parfait en Islam, et son originalité eschatologique”, *Eranos- Jahrbuch*, (1947), XV, Zurich, Ed. Rein-Verlag, pp. 287-314, según: F. Skali, *loc. cit.*

¹⁰²² *Le livre du dedans...*, vol. V, según: F. Skali, *loc. cit.*

¹⁰²³ Jelal-al-Din Rumi, *Mathnawi. La Quête de l’Absolu*, traducción: J. Mortazavi y E. de Vitray-Meyerovitch, Monaco, Eds. du Rocher, 1990, Serie “Beaux Livres”, vol. II, 93, según: F. Skali, *loc. cit.*

Al igual que el soplo del Espíritu santo, insuflado en María, la hizo concebir, así cuando la palabra de Dios (*kalam al haqq*) penetra en el corazón de alguien y la inspiración divina purifica y llena su corazón y su alma, su naturaleza se vuelve tal, que entonces se produce en él un niño espiritual que tiene el soplo de Jesús que resucita a los muertos¹⁰²⁴, así lo entiende un musulmán¹⁰²⁵. Según Sultan Valad¹⁰²⁶, el ser humano debe nacer dos veces y el segundo nacimiento corresponde a lo que en el sufismo se designa también como la “apertura (*fath*) del ojo del corazón”:

*Cuando tú ojo se ha vuelto un ojo para mi corazón, mi corazón ciego se ha ahogado en la visión; he visto que Tú eras el espejo universal para toda la eternidad y he visto en tus ojos mi propia imagen. He dicho: “¡Al fin me he encontrado a mi mismo en sus ojos, he encontrado el camino de la luz!”*¹⁰²⁷

Esta apertura es la promesa hecha por Dios a todos aquellos que concluyen un pacto con el maestro espiritual, polo de su época, a imagen de los apóstoles alrededor de Jesús o de los compañeros cuando juraron fidelidad a Muhammad¹⁰²⁸.

La mística de los alevíes de Bulgaria coincide con la cristiana en la atención que se presta al Dios personificado, visualizado, con rostro, así como sus santos y profetas que se representan en los iconos. Así mismo, en ambas es de gran importancia el significado del corazón, visto como centro físico donde se sitúa el alma y también la comprensión del amor divino, como lo expresaba el místico Bedreddin de Simavna: *el objetivo del culto es que se incline el corazón hacia la eternidad*¹⁰²⁹; *todas las oraciones no son, sino medios para regular la moralidad y para limpiar el corazón*¹⁰³⁰.

Para los sufíes, “el conocimiento divino se opera según *coloraciones*” que, como se ha mencionado anteriormente, “corresponden a un nivel de ser particular cuyo

¹⁰²⁴ F. Skali, *Ibid.*, pp. 89, 90.

¹⁰²⁵ Comparar con el evangelio de Mateo, donde Jesús en el Sermón de la Montaña exclama: ¡Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios! (Mt 5:8).

¹⁰²⁶ Soltan Valad, *Maître et Disciple: Kitab al-ma,arif*, E. de Vitray-Meyerovitch (ed. y trad.), Bibliothèque persane, Paris, Ed. Sindbad, 1982, según: F. Skali, *Op. cit.*, p. 90.

¹⁰²⁷ Rumi, *Mathnawi*..., vol. II, 93, según: F. Skali, *Op. cit.*, pp. 91, 92.

¹⁰²⁸ “Dios ha estado satisfecho de los creyentes cuando éstos te han jurado fidelidad al pie del árbol. Él sabía lo que sus corazones encerraban e hizo descender sobre ellos la paz profunda, prometiéndoles, como recompensa, una pronta apertura (*fath*) y mucho botín del que se apoderarán” (C. 48:18-19). El botín abundante designa la realización del conocimiento divino (F. Skali, *Op. cit.*, nota 14).

¹⁰²⁹ N. Gavrilova, *ШЕЙХ БЕДРЕДДИН. Животът на...*, p. 10.

¹⁰³⁰ *Ibid.*, pp. 9, 10.

iniciador es uno de los profetas de la tradición nacida de Abraham”¹⁰³¹. Así se habla de conocimiento crístico, mosaico, abrahámico, adánico, y respectivamente de milagros crísticos, abrahánicos, u otros.

La concepción de Jesús en el sufismo, según las menciones en el Corán, en la dimensión del Espíritu (*ruh*), se asemeja mucho a la imagen de los maestros extáticos, como por ejemplo se percibe en los tonos crísticos de la seguida descripción de Sheikh Ahmed al-Alawi, así como lo vio su médico, el místico inglés Martin Lings¹⁰³²:

Lo que me llamó enseguida la atención fue su parecido con el rostro con el que se suele representar a Cristo. Su ropa, tan parecida, si no idéntica, a la que debía llevar Jesús, el velo de tejido blanco muy fino que enmarcaba su rostro, su actitud, todo concurría a reforzar todavía más este parecido. Me vino a la mente que así debía de ser Cristo cuando recibía a sus discípulos, cuando vivía en casa de Marta y María.

En un primer plano, teniendo en cuenta que el observador procedía de una familia cristiana, convertido más tarde en el islam (1909-2005), la similitud que observa Martin Lings (también conocido como Abu Bakr Siraj Ad-Din) y la comparación “crística” a la que se llega, resulta muy natural. Sin embargo, para un sufi, este parecido no es casual, sino como bien lo define Skali, *es la expresión de una herencia espiritual de la que el shaykh Al-Ahmed, entre otros, es portador*¹⁰³³. Pues no son pocas las visiones relatadas por sus discípulos que vienen a confirmar la profundidad de este parentesco espiritual con Jesús:

Tuve una visión en la que me encontraba en la valle de Tlemcen, donde había una multitud que esperaba a que Jesús bajara del cielo. Entonces un hombre descendió y la gente gritó: « ¡Es Jesús!» y cuando pude ver el rostro de este hombre, me di cuenta de que era el shaykh Al-Alawi.

[...]

¹⁰³¹ F. Skali, *Jesús en la...*, p. 34.

¹⁰³² M. Lings y A. ibn Mustafa al-Alawi, *Un saint soufi du XXe siècle: le cheikh Ahmad al-'Alawî: héritage et testament spirituels* (tít. original: “A sufi saint of the twentieth century”), colección: Points Sagesses, 38, Paris, Ed. du Seuil, 1990, pp. 15-17, citado en : F. Skali, *Op. cit.*, p. 35. Según Skali, el retrato del Sheikh pintado por Frithjof Schuon también recuerda “a lo que se puede determinar como rasgos o expresiones crísticos”, y este parecido según el mismo no es casual, sino “es la expresión de una herencia espiritual de la que el shaykh Al-Alawi, entre otros es portador”, *Ibidem*.

¹⁰³³ F. Skali, *Ibidem*.

Mientras estaba absorto en la invocación del nombre supremo, vi que las letras que forman “Allah” llenaban el universo entero y en estas letras el Profeta mismo resplandecía en una forma luminosa. Luego las letras se mostraron bajo otra forma y en ellas distinguí el rostro de shaykh Al-Alawi. Entonces oí una voz que decía: “¡Sed testigos!” Y las letras se mostraron una tercera vez bajo la imagen del shaykh, con una corona en la cabeza, y mientras le mirábamos, descendió un pájaro sobre su cabeza y me dijo: “¡Mira, es la estación (“maqam”¹⁰³⁴) de Jesús!”¹⁰³⁵.

Para la mejor comprensión de dicho parentesco espiritual, recordaremos que, en el islam, cada profeta en su aspecto interior es ante todo un conocedor de Dios (*arif*), recordatorio para los hombres, considerado en la comunidad “heredero de los profetas”, y no se le concede ninguna preeminencia en cuanto a los demás (*No hacemos distinción entre ninguno de ellos*, C. 2:136). La legitimidad de cada profeta se mide por la luz divina que ha hecho posible su misión; *por aquel que sacó del Fuego y modeló en pura luz, que luego venció a todas las demás luces*¹⁰³⁶. Según los exegetas del Corán, cada profeta se identifica esencialmente con esta luz, que es el verbo atemporal. En confirmación de lo dicho, los sufíes destacan las palabras de Jesús donde esa luz se observa en la tradición cristiana¹⁰³⁷ (*Mientras estoy en el mundo, soy la luz del mundo* (Jn 9:5); *El que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá la luz que lleva a la vida* (Jn 8:12)), y respectivamente, en la musulmana¹⁰³⁸ (*Jabir, Dios ha creado ante todo la luz de tu profeta de su propia luz, luego hizo que esta luz cayera por la omnipotencia de Dios ahí donde Dios quiso [...]*).

Es decir, las similitudes “sorprendentes” entre ciertas palabras de Jesús y Muhammad, en la tradición musulmana son comprendidas siempre en la perspectiva de esta identificación esencial.

Ese también es el caso de la anunciación del “principio”, donde la escritura de Juan indica: *En verdad, en verdad os digo: antes que Abraham naciese, era yo* (Jn 8:58), y: *Yo soy el alfa y el omega, el primero y el último, el principio y el fin* (Ap

¹⁰³⁴ La palabra “maqam” en árabe significa rango.

¹⁰³⁵ M. Lings, *Un saint soufi...*, pp. 228-229, según: F. Skali, *loc. cit.*

¹⁰³⁶ F. Skali, *Op. cit.*, p. 43.

¹⁰³⁷ Véase: F. Skali, *Op. cit.*, p. 45.

¹⁰³⁸ En un hadiz narrado por Abderrazaq, que el mismo sabía por Jabir ben Abadía, en el cual este último dijo: “¡Enviado de Dios! Por mi madre y mi padre infórmame sobre la primera cosa creada por Dios ante todo...”, citado en: F. Skali, *Ibid*, p. 45.

22:13), a lo que suenan como eco las palabras en un hadiz de Muhammad: *Yo soy el primero de los profetas creados y el último enviado, fui profeta cuando Adán todavía era agua y arcilla*¹⁰³⁹.

Pues, en la perspectiva islámica, eso no es sorprendente, puesto que el mismo Profeta declara sobre la existencia de relaciones particulares entre él y Jesús¹⁰⁴⁰: *Los profetas son hermanos por su origen: han nacido de madres diferentes, pero su religión es la misma. Más que de cualquier otro me valgo de Jesús hijo de María, porque no existe entre nosotros dos ningún otro profeta*¹⁰⁴¹.

Y no es extraña esta relación para los musulmanes, porque en su interpretación, Muhammad es el paráclito anunciado por Jesús en el Evangelio de Juan (*Si me amáis guardaréis mis mandamientos; y yo rogaré al Padre, y os dará otro paráclito, que estará con vosotros para siempre* (Jn 14:15-16)), y por otra parte, éste pasaje comparado con el texto coránico (*¡Hijos de Israel! Yo soy en verdad el profeta que Dios os ha enviado, en confirmación de la Tora anterior a mí, y como anuncio de un enviado que vendrá después de mí, llamado Ahmad* (C 51: 6)), completa la noción referida.

Pues, la palabra árabe *ahmad* tiene la misma raíz que el nombre Muhammad, de significado que se aproxima a „el loado“, y por otra parte, el vocablo griego *periklétos*, traducido como paráclito, „aquel digno de alabanzas“, completa la imagen. En cambio, en la interpretación cristiana, *paraclétos*, literalmente „aquel que es invocado“, es por tanto el abogado, el mediador, el defensor, el consolador. Jesús nos presenta al Espíritu Santo diciendo: *El Padre os dará otro Paráclito* (Jn14:16). El abogado defensor es aquel que, poniéndose de parte de los que son culpables debido a sus pecados, los defiende del castigo merecido, los salva del peligro de perder la vida y la salvación eterna. Esto es lo que ha realizado Cristo, según la religión cristiana, y el Espíritu Santo es llamado „otro paráclito“ porque continúa haciendo operante la redención con la que Cristo ha liberado a los seres humanos del pecado y de la muerte eterna.

A pesar de la importancia prestada, el Corán no presenta a Jesús en su calidad de Salvador de la humanidad y Señor, como le confiesan los cristianos. En el capítulo 5 del Corán, Jesús aparece como un reformador, al modo en que el Libro interpreta la misión de Muhammad. Así, Isa fue enviado por Dios a los israelitas para rectificar sus errores y desviaciones de la Escritura (C. 5:46), del mismo modo en que se presenta la misión de

¹⁰³⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁴⁰ Véase fig. N° 37.

¹⁰⁴¹ Muslim, *Sahih* (Les Traditions musulmanes authentiques recueillies par Muslim), Beirut, Ed. Dar el-Fikr, 1989, vol. 2, p. 224, según: F. Skali, *Op. cit.*, p. 45.

Muhammad, enviado a reformar las reglas y encaminar a los que se han desviado (judíos y cristianos) de la religión auténtica. Sin embargo, Jesús “es el único profeta al que se le reconoce materialmente origen divino y el único, además, al que el islam le tiene encomendada la misión de descender a la tierra para convertirla en un mundo mejor”¹⁰⁴².

La misión de Jesús parece haber sido sobre todo la de devolver una dimensión de sacralidad, como se observa en el episodio en el que echa a los mercaderes del Templo (Lc 19:45), y de regenerar una enseñanza espiritual que corría el riesgo de quedar asfixiada por la letra de la ley (*Heme aquí para confirmar la Tora anterior a mí y para declararos lícitas algunas de las cosas que se os han prohibido [...]* (C. 3: 50-51). Como ya se dijo, algunos místicos musulmanes como Ibn Arabí, consideran que Jesús es el “sello de la santidad universal”¹⁰⁴³, *la santidad absoluta inaugurada por Adán y cerrada con Jesús*¹⁰⁴⁴, aunque en general la tradición musulmana confirma que Jesús es el Mesías (*massih*), es decir, el profeta esperado por los judíos y los cristianos para clausurar el ciclo de la humanidad: *¡Sí, el Mesías, Jesús, hijo de María, es ciertamente el enviado de Dios!* (C. 4: 171).

El termino coránico *massih*, que es utilizado únicamente para designar a Jesús, remite a la palabra hebrea *mashiah*, que caracteriza a aquel que ha recibido la unción, aquel que está consagrado, y justamente corresponde al término equivalente al griego, que ha dado la palabra “cristo”.

Cuando el ciclo de la profecía quedó suspendido con Muhammad, tuvieron que sucederle los ciclos de los santos, que no son necesariamente profetas y que, según un hadiz, son *los lugares en los que se posa la mirada divina en la tierra*¹⁰⁴⁵. Estos ciclos de la santidad también se encuentran en el sufismo¹⁰⁴⁶ mediante la transmisión de maestro a maestro, formando simbólicamente una cadena iniciática, que permite “encaminar” la presencia espiritual. En este sentido, el santo vivo se convierte en el heredero de los profetas y sintetiza en él el ciclo de las enseñanzas proféticas que se han sucedido, cuya función espiritual puede ser observada en la evocación de Rumi:

¹⁰⁴² F. García Alvadalejo, “Jesucristo en Ibn al-‘Arabî. Meditación ante la madrasa de su nombre en Damasco”, *WebIslam. com*, 13/07/2001, http://www.webislam.com/articulos/25613-jesucristo_en_ibn_alarabi.html.

¹⁰⁴³ Muhammad se considera el sello de los profetas.

¹⁰⁴⁴ Ibn Arabí, *Les illuminations de La Mecque (Al-Futuhat al-Makkiyya)*, ed. y trad. de ár. bajo la dir. de M. Chodkiewicz con la colab. de C. Chodkiewicz y D. Gril, Paris, Ed. Albin Michel, 1997, vol. 2, p. 56, según: F. Skali, *Jesús en la...*, p. 46.

¹⁰⁴⁵ F. Skali, *Jesús en la...*, p. 49.

¹⁰⁴⁶ *Ibidem*.

En cada época después de Muhammad aparece un santo y actúa como vicegerente. Los hombres siguen sometidos a la prueba hasta la resurrección [...].

El santo es el imán vivo que aparece en cada época, ya sea un descendiente de Omar o de Ali [segundo y cuarto califa ortodoxo respectivamente, tras la muerte de Muhammad].

Es el Guiado („Mahdi“) y el Guía („Hadi“): está a la vez escondido y sentado a vuestro lado.

Es la luz del Profeta y la razón universal es su Gabriel: el santo menos elevado que él, recibe de él la iluminación, como una lámpara.

El santo que está bajo esta lámpara es como el nicho de la lámpara: la luz tiene diferentes grados de intensidad.

¡Porque la luz de Dios tiene setecientos velos: considera los velos de la luz como otros tantos niveles sucesivos!

Detrás de cada velo una determinada categoría de santos tiene su morada; los velos se levantan uno a uno hasta el Imán [la cima en la jerarquía de los santos].

La luz que es la fuente de vida del rango más elevado es penosa e insoportable para aquel que está por debajo.

Sin embargo, gradualmente, su vista se fortalece; y cuando ha atravesado los setecientos velos, se convierte en el océano.

El fuego que convierte al hierro o al oro, ¿cómo podría ser bueno para los membrillos y las manzanas?

La manzana y el membrillo tienen poca crudeza: a diferencia del hierro, que puede absorber con facilidad el brillo del dragón inflamado.

¿Cuál es este hierro? Es el derviche mortificado: bajo el martillo y el fuego, está rojo y feliz.

Es el chambelán del fuego, en contacto directo con él; entra directamente en el corazón del fuego.

Por ello es el corazón del mundo, porque es mediante el corazón que el cuerpo cumple con su función propia.

*Todos los corazones individuales son la imagen del cuerpo, están en relación con el corazón universal del santo*¹⁰⁴⁷.

Así, “el corazón del santo es irradiado por la luz del Profeta” y según este contexto el santo es “heredero” del Profeta a través del cual el discípulo puede acceder a la visión de las cualidades proféticas¹⁰⁴⁸.

En la cumbre de la jerarquía de los santos se sitúa el polo (*qutb*, del ár. „polo”¹⁰⁴⁹) que está “investido con el papel de intermediario entre el mundo de aquí y el mundo de los mandamientos”¹⁰⁵⁰. Según la interpretación de Skali, *la función del polo ignora las fronteras religiosas, puesto que la tradición sufi afirma que Platón y Jesús fueron los polos de su tiempo. Sin embargo, ésta función sólo puede ser asumida por un representante de la última forma tradicional revelada*¹⁰⁵¹.

4.1. Jesús en la taumaturgia musulmana.

Conviene recordar que el uso de la palabra “taumaturgia” en la tradición musulmana se justifica ya por hecho que el mismo islam tiene por el origen la apariencia de un prodigio. *Para los musulmanes, el milagro esencial del Corán reside en el hecho de que la disposición de las letras del alfabeto árabe depende de la elección y el orden divinos*¹⁰⁵². La palabra de Dios en el islam es el Corán mientras que, en el cristianismo, es Cristo. El vehículo del mensaje divino en el cristianismo es la Virgen María, en el islam es el alma del Profeta. De este modo, el milagro del Corán recibido por el alma pura de Muhammad (C. 21:91) es así análogo al nacimiento milagroso de Jesús. En esta línea de pensamiento, la naturaleza iletrada del profeta Muhammad y la virginidad de María simbolizan el mismo aspecto profundo del misterio de la revelación. Se observa una analogía semejante: por la misma razón que María tiene que ser virgen, se exige el analfabetismo del vehículo humano del mensaje divino, que “debe ser” puro e intacto, porque la palabra divina puede inscribirse sólo en la tablilla pura e intacta de la receptividad humana. En su representación encarnada, la palabra sigue conservando la pureza divina, simbolizándola como tal a través de la virginidad de

¹⁰⁴⁷ Rumi, *Mathnawi*, II, 815, según: F. Skali, *Jesús en...*, pp. 49, 50.

¹⁰⁴⁸ F. Skali, *Op. cit.*, p. 51.

¹⁰⁴⁹ Se considera que los santos constituyen una jerarquía invisible encabezada por el *qutb* que mantiene el orden mundial.

¹⁰⁵⁰ F. Skali, *Op. cit.*, p. 51.

¹⁰⁵¹ *Ibidem*.

¹⁰⁵² *Ibid.*, p. 52.

la madre que da nacimiento a la “palabra”. Respectivamente, cuando adopta la forma de un libro, en la tradición islámica, su símbolo es la naturaleza iletrada del que es escogido para anunciar la palabra a los hombres. Por lo tanto, parece que, a través de la visión sufí, la naturaleza iletrada del profeta Muhammad y la virginidad de María reflejan el mismo aspecto profundo del misterio de la revelación¹⁰⁵³.

Esas reflexiones tienden hacia una analogía interesante entre el milagro (*ijaz*) recibido por el Profeta y el nacimiento milagroso de Jesús de la Virgen María¹⁰⁵⁴, analogía que también es promulgada por uno de los exponentes más importantes del sufismo y de la promoción del dialogo entre religiones y culturas, Faouzi Skali¹⁰⁵⁵.

El Corán insiste en el aspecto de Jesús como palabra y Espíritu emanado por Dios: *El Mesías, Jesús, hijo de María, es el Profeta de Dios y su Palabra* [gr. *Logos*], *que Él ha comunicado a María, y un Espíritu que procede de Él* (C. 4:171). Pero Jesús, el Mesías, (*Isa al-Masih*) se menciona muchas veces en el Corán, no sólo como siervo, sino con los calificativos de “signo”, “piadoso”, “testigo” y “ejemplo”. Él es el único que ha sido concebido por una virgen y ha hecho milagros incomparables con los de los demás profetas¹⁰⁵⁶.

4.1.1. El maestro.

Para el sufí, lo que evoca Jesús en sus enseñanzas es la relación del maestro hacia sus discípulos (*Aquel, pues, que escucha mis palabras y las pone por obra, será como el varón prudente, que edifica su casa sobre roca* (Mt. 7:24)), exige de ellos una purificación previa (*Quita primero la viga de tu ojo, y entonces verás para quitar la paja del ojo de tu hermano* (Mt 7:5)), les pide en función de su amor por Él y de su progreso en el camino (*él que ama al padre, o a la madre más que a mí no es digno de mí* (Mt 10:37) y *Sed, pues perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial* (Mt 5:48)), definiendo así las relaciones del compañerismo en las que se inscribe el caminar de los discípulos (*Si peca tu hermano contra ti, corrígele, y si se arrepiente, perdónale. Si siete veces al día peca contra ti y siete veces se vuelve a ti diciéndote: me arrepiento, le perdonarás* (Lc 17: 3-4)).

¹⁰⁵³ *Ibidem*.

¹⁰⁵⁴ “Y a aquella que conservó su virginidad, le infundimos nuestro Espíritu, e hicimos de ella y de su hijo signo (*ayat*) para todo el mundo” (C. 21:91).

¹⁰⁵⁵ En 2001, Faouzi Skali (ya varias veces citado en este trabajo), es designado por las Naciones Unidas como una de las personalidades que más han contribuido en el entendimiento entre civilizaciones.

¹⁰⁵⁶ F. Skali, *Op. cit.*, pp. 69-75.

En el islam, esta relación iniciática de maestro a discípulo, basada en el amor, el compañerismo (*suhba*) y los códigos de caballería (*futuwwa*), se encuentra precisamente en el seno de los caminos espirituales, así como por ejemplo lo expone Karim ben Driss¹⁰⁵⁷:

La relación entre el maestro (shaykh) y el discípulo (faqir) queda sellada con un pacto iniciático [...]. Por este pacto el maestro se compromete a desvelar al discípulo su verdadera naturaleza espiritual liberándole de los velos de su naturaleza humana. Y el discípulo se compromete, por su parte, a conformarse a las exigencias de su guía espiritual. Así se inicia lo que en el sufismo se llama el compañerismo [...] La relación maestro discípulo es una relación de intimidad que es un asunto tanto de amor como de trabajo espiritual¹⁰⁵⁸ [...] El amor entre los discípulos, y entre los discípulos y el maestro, es infinito [...] Este amor derriba todas las diferencias culturales [...].

Modelo de desapego, Jesús también es un testigo del amor divino, así como nos lo presenta Gazzali¹⁰⁵⁹, en una anécdota donde Isa llamó “allegados”¹⁰⁶⁰ a los tres hombres que encontró, *delgados, pálidos, cuyas figuras eran transparentes de luz como espejos*, y todo eso a causa del *amor por Dios*. El término “allegados” (*muqarabin*) designa una categoría de hombres y de mujeres que escapan a la clasificación binaria que se espera de la vida futura del alma¹⁰⁶¹, bien sea el paraíso, bien sea el infierno. Según testimonia el verso coránico, Jesús mismo forma parte de los “allegados” (C. 3:45), que son aquellos que obtienen la gracia de gozar directamente de intimidad con Dios¹⁰⁶² (C. 56:10-12). “Esta proximidad les permite interceder por los hombres en su búsqueda de Dios, papel, cuyo alcance podemos hallar en el seno de la tradición cristiana, y que encontramos en determinados místicos musulmanes dentro del sufismo”¹⁰⁶³. De modo que el gran sufí andalusí, Ibn Arabí, tenía una profunda veneración por Jesús, que no

¹⁰⁵⁷ Sidi Hamza al-Qâdiri..., p. 194, según F. Skali, *Op.cit.*, p. 54.

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, pp. 213-215.

¹⁰⁵⁹ Al-Gazzali, *Ihya...*, vol. IV, p. 210, según: F. Skali, *Op. cit.*, p. 81.

¹⁰⁶⁰ Véase (C. 56: 88-89) *Si este hombre figura entre los allegados (muqarabin), tendrá reposo, plantas aromáticas y jardín de delicia.*

¹⁰⁶¹ F. Skali, *Op. cit.*, p. 81.

¹⁰⁶² *Los primeros en llegar a los jardines de la delicia-si, serán ciertamente los primeros-serán los “allegados”.*

¹⁰⁶³ *Ibidem.*

había emergido de una especulación abstracta, sino que procedía de una relación íntima entre él, cuando aún era un adolescente en busca de Dios, y el hijo de María:

Jesús es mi primer maestro en el camino. Fue entre sus manos donde me convertí. Vela por mí a todas horas y no me descuida ni por un instante¹⁰⁶⁴; Me he encontrado a menudo con Jesús en mis visiones, y a su lado me arrepentí. Me ordenó practicar la ascesis y la renuncia¹⁰⁶⁵ [...]; Así fue como me despojé de todo lo que me pertenecía.

Así como también lo dice Jesús en el Evangelio de Mateo: *si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos* (Mt 19:21).

Guiado por Jesús, Ibn Arabí sigue:

[...] Por aquel entonces no tenía a un maestro a quien entregar mis bienes, así que recurrí a mi padre al que entregué todo lo que poseía. Me separé de mis bienes como un muerto se separa de su familia y de sus posesiones¹⁰⁶⁶.

Por tanto, Jesús aparece en el rol de “guía en la travesía que emprende el joven Ibn Arabí. Él es quien, en ausencia de un maestro terrenal vivo, se encarga temporalmente de la educación de Ibn Arabí, que ignora todavía los peligros del camino”¹⁰⁶⁷. Más tarde, el maestro andalusí encontró durante sus viajes a muchos *shuyukh* (plural de *shaykh*), sin embargo, siempre siguió profundamente unido a Jesús¹⁰⁶⁸.

La importancia de la presencia de un guía vivo, del que hablan los sufíes, para realizar su camino espiritual¹⁰⁶⁹ recuerda a las palabras de Jesús: *¡Fijad vuestra mirada*

¹⁰⁶⁴ Ibn Arabí, *Les illuminations de...*, III, (Ed. Albin Michel, 1997), p. 341, según: F. Skali, *Op.cit.*, pp. 81, 82.

¹⁰⁶⁵ Ibn Arabí, *Ibid*, II, p. 49, según: Skali, *Ibid.*, p. 82.

¹⁰⁶⁶ Ibn Arabí, *Ibid.*, p. 548.

¹⁰⁶⁷ F. Skali, *Op.cit.*, p. 82.

¹⁰⁶⁸ C. Addas, *Ibn Arabi et le voyage sans retour*, Paris, Ed. Seuil, Colección “Points Sagesse”, 1996, según: F. Skali, *loc. cit.*

¹⁰⁶⁹ Insistencia que se convierte en orden tajante en palabras de Ibn Arabí: “No viajes solo por el Camino”.

*en el Viviente mientras estáis vivos!*¹⁰⁷⁰ En este sentido es interesante mencionar las observaciones del sacerdote católico, Emilio Galindo Aguilar, quien después de su larga convivencia con los místicos musulmanes, a través de sus textos, como dice, “leídos, releídos y rezados”, deja constancia de la soledad conmovedora que experimentan los sufíes en su largo camino de retorno a Dios. Como razón de esa soledad este autor señala “la dolorosa falta del guía que los cristianos tienen¹⁰⁷¹:

Les he visto solos para esa nunca acabada muerte iniciática, [...] solos con la cruz de su “creaturidad” a cuestas sin la seguridad total de una presencia divina al par que humana como cireneo. Solos, confesando su debilidad y su cansancio [...] Interminable “camino de Emaús”¹⁰⁷² sin nadie que les explique sus Escrituras, sin nadie que en cercanía divino-humana les parta el pan-viático [...] Faltaba alguien con el que caminar y compartir el pan de nuestros atardeceres hacia el amanecer de Dios. Ciertamente Él, la Gran Hoguera, el Fuego sin fin, pero faltaba alguien, la realidad humana de Dios. Nunca sentí tan honda la urgente necesidad de la “aparición de la benignidad de nuestro Salvador”, uno de los nuestros, pero de antes de la creación del mundo” [...] Faltaba simplemente Él, el Cristo de todos los caminantes hacia Emaús.

Los sufíes que experimentan la totalidad del Fuego con la totalidad del ser, “presienten” según Aguilar, *que Dios no es tan rectilíneo, simple y frío como la ortodoxia islámica de la unidad proclamada. Intuyen que tiene que haber en Dios una unidad de convivencia esencial tal que no contradiga de ningún modo la visión cristiana de la Trinidad*, explicada por el sufí Ruzbahan de Shiraz, como unidad del Amor, del Amante y del Amado¹⁰⁷³, *adivinan que tiene que existir, [...] una presencia personal con nombre y misión divino-humana [...] Un lugar personal, en fin, donde Dios ha existido en hombre para los hombres. Eso es lo que, según Aguilar puede*

¹⁰⁷⁰ Dijo Jesús: «Fijad vuestra mirada en el Viviente mientras estáis vivos, no sea que luego muráis e intentéis contemplarlo y no podáis», “Evangelio (gnóstico) según Tomás” (texto copto de Nag Hammadi), versículo 59, en: *Los Evangelios Apócrifos: colección de textos griegos y latinos*, ed. crítica, bilingüe, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones por A. de Santos Otero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999 (1 ed. 1956), <http://escrituras.tripod.com/Textos/EvTomasGn.htm>.

¹⁰⁷¹ E. Galindo Aguilar, *La experiencia del fuego: Itinerario de los Sufíes hacia Dios por los textos*, 2002 (2ª ed.), Madrid, Ed. Darek-Nyumba, pp. 297-299.

¹⁰⁷² Emaús, fue una localidad, a 11 km al noroeste de la actual Jerusalén. En el Nuevo Testamento, Jesús, la tarde de su Resurrección se apareció allí a dos de sus discípulos, que iban caminando de Jerusalén a Emaús, véase Lc 24: 13-35.

¹⁰⁷³ “Dios es la unidad del Amor, del Amante y del Amado”, R. de Shiraz, s. XIII, citado por E. Galindo Aguilar, *Op. cit.*, p. 299.

explicar la frase de Ibn Arabí, quien dijo: “Aquél cuya enfermedad es Jesús no se cura jamás”¹⁰⁷⁴.

Sin embargo, todos los caminos sufíes hacen remontar su origen al profeta Muhammad, que será considerado como el prototipo del maestro perfecto, aunque cada profeta, cualquiera que sea su misión exterior, es ante todo un santo, conocedor de Dios.

El elemento milagroso en el antiguo sufismo no tenía la importancia que más tarde obtiene con las órdenes de derviches, que establecen el culto a los santos. Por otra parte, el santo musulmán no “realiza” milagros, sino que el milagro *le fue regalado o revelado*.

En la tradición cristiana, como en la tradición coránica, se considera que Jesús realizó milagros que indican, en definitiva, la presencia de algo trascendente. Esto ha podido provocar una suerte de catarsis espiritual que ha permitido así a personas extraviadas despertar a una profundidad espiritual y pasar de la ceguera interior a una nueva comprensión de las cosas¹⁰⁷⁵. Lo que fue inteligentemente empleado, como ya hemos visto anteriormente, por los hagiógrafos musulmanes en las narraciones que tenían el propósito de la conversión, o de difundir por escrito el ideario pretendido acerca de la fuerza y poder de la nueva religión traída por la conquista otomana.

4.1.2. La resurrección de los muertos.

Examinemos entonces el significado espiritual de los milagros que le atribuyen las dos tradiciones. En el contexto del historiador Tabari, *Jesús resucita a los muertos con el permiso de Dios* (C. 3:49; 5:110). *Lo hace pronunciando el nombre de Dios (Hu)*¹⁰⁷⁶. Se encuentran en la tradición islámica numerosos ejemplos de resurrección de los muertos por Jesús, como también está la resurrección de Lázaro (Jn 11), recogida en *Qisas-l-Anbiya* (Historias de los Profetas, 246:21) y también por Alí Ibn Athir en *Al Kamil fi al-Tarikh* (La Historia Completa I: 224)¹⁰⁷⁷.

No obstante, cuando los sufíes evocan a Jesús y su poder de resucitar a los muertos, siempre encuentran la explicación en el dicho permiso de Dios, lo que, según

¹⁰⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁷⁵ F. Skali, *Op. cit.*, p. 83.

¹⁰⁷⁶ M. Ibn Jarir al-Tabari, *Chronique de Tabari. Histoire des Envoyés de Dieu y des rois, 1869-1894*: traducido de persa sobre la versión de Abu Alí M. Bel-Ami, por M. Hermann Zotenberg, (1958), nueva ed.: M. Hamachi, Paris, Ed. Al Bustane, 2002, vol. II, pp. 187-188, según: F. Skali, *Op. cit.*, p. 84, nota 2.

¹⁰⁷⁷ *Ibidem*.

su interpretación, también es evocado en forma de parábola en los Evangelios¹⁰⁷⁸ (*El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer el Padre [...] Como el padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo a los que quiere les da la vida* (Jn 5:19-21)). De manera que los místicos musulmanes reafirman el poder taumatúrgico de Jesús conforme a la ley de Muhammad.

La noción del “permiso divino” (*idhn*) es igualmente central en el seno de las cofradías sufíes. Esta autorización divina es un factor indispensable para que las prácticas espirituales puedan “curar” al discípulo. Sólo entonces puede operarse el milagro de la transformación interior del caminante. El Corán relata que Jesús dijo: *En verdad, voy a crear pájaros. Entonces soplaré en ellos y, con permiso de Dios, se convertirán en pájaros* (C.3:49). A propósito de este pasaje, Jelaleddin Rumi observa:

*La mezcla de agua y arcilla, cuando fue nutrida por el soplo de Jesús, extendió alas y plumas, se volvió “pájaro” y salió volando. Vuestra glorificación [de Dios] es una exhalación del agua y de arcilla [de vuestro cuerpo]: se ha convertido en un pájaro del paraíso al insuflar en ella la sinceridad de vuestro corazón*¹⁰⁷⁹.

Este texto concuerda con lo que recogen varias tradiciones acerca de que las alabanzas y las oraciones de los creyentes se convierten en pájaros en el paraíso: “El cuerpo es como un huevo: la esencia del hombre debe convertirse dentro de este huevo en un pájaro, gracias al calor del Amor, entonces escapará de su cuerpo y emprenderá el vuelo en el mundo eterno del alma, más allá del espacio”¹⁰⁸⁰; “Si el pájaro de la fe (*imán*) no nace en el hombre en el curso de su existencia, esta vida terrestre es entonces comparable a un aborto”¹⁰⁸¹. Pues, como señalan algunos sufíes: Ello se debe a que “él es el Soplo de Dios, por lo que Jesús tiene el poder de hacer tales milagros”. Esto mismo lo confirma el comentario de Ibn Arabí:

¹⁰⁷⁸ Sin embargo, en diferencia del contexto coránico, en el contexto evangélico no se habla de “permiso” sino de unidad del Hijo con el Padre: [...] *Porque el Padre no juzga a nadie: él ha puesto todo su juicio en manos de su Hijo* (Jn 5:22); *Así como el Padre dispone de la Vida del mismo modo ha concedido a su Hijo disponer de ella* (Jn 5:26-27) y *le dio autoridad para juzgar porque Él es el Hijo del hombre*. [...] *Estas obras que yo realizo atestiguan que mi Padre me ha enviado* (Jn 5:36).

¹⁰⁷⁹ Rumi, *Mathnawi*, I, 866, según: F. Skali, *Op. cit.*, p. 86.

¹⁰⁸⁰ F. Skali, *Op. cit.*, p. 90.

¹⁰⁸¹ Soltan Valad, *Maître et Disciple ...*, citado en: F. Skali, *loc. cit.*

Cuando el Verídico dice: «Cuando Yo le habré dado forma y habré insuflado en él mi Espíritu», Él nos da a conocer que el origen de la vida en las formas de los seres existentes es el soplo divino. A través de este soplo Él hizo vivificar y aparecer la fe. Le fue dada a Jesús la ciencia de este soplo divino y de sus relaciones. Así era como soplaba en las formas enterradas en el cementerio, o en la forma del pájaro que hizo con arcilla, y el pájaro cobró vida mediante el permiso divino circulando en este soplo y en este aire¹⁰⁸².

Como lo explica Arabí, *sin la circulación de este permiso (idhn) en ella, ninguna forma hubiera podido cobrar vida. Así pues, en la taumaturgia musulmana sufi, es del soplo del Misericordioso de donde proviene la ciencia de Jesús. Así era como vivificaba a los muertos con su soplo, alcanzando las formas en las cuales soplaba¹⁰⁸³.*

La importancia de la noción del permiso divino en el ámbito sufi se reafirma por la realidad según cual “un *shaykh* sólo puede pretender poseer una enseñanza potencial si posee el secreto espiritual (*sirr*) mediante una autorización”. Entonces “cada invocación (*dhikr*) posee, en el seno de la enseñanza sufi, su autorización específica. El hecho de que un maestro tenga la autorización de transmitir la invocación del nombre supremo, *Allah*, es un signo de que este maestro ha alcanzado un alto grado de espiritualidad”¹⁰⁸⁴.

4.1.3. El tintorero milagroso.

La cuestión de realizar prodigios y la posesión de talentos específicos como indicadores de santidad es abordada metafóricamente por Aflaki, el biógrafo de Rumi, en una narración, en el mismo ámbito de los mevlevíes, en la que se menciona entre otros la figura de Jesús como referencia de santo perfecto en el monólogo que Aflaki atribuye a Bedreddin Tebrizi. También, indirectamente, se hace mención a una forma de santidad suprema que aparece bajo la metáfora del “tintorero”.

Tebrizi era el arquitecto del bendito mausoleo de Mevlana, y se le conocía por las diversas virtudes que poseía y por su ciencia en materia de astrología, alquimia y

¹⁰⁸² Ibn Arabí, *Les illuminations...*, Ed. Albin Michel, 1997, vol. 1, p. 187, según: F. Skali, *Op. cit.*, pp. 86-87.

¹⁰⁸³ *Ibidem*.

¹⁰⁸⁴ *Sidi Hamza al-Qâdiri...*, p. 112, según: F. Skali, *Jesús en...*, p. 87.

magia. El milagro que Mevlana realizó en este caso no aparece como un hecho que estimulara la conversión de los no musulmanes, sino como una acción que reafirmaba la santidad del Maestro, de la que su discípulo dudaba. Lo interesante aquí es que, por causa de sus sospechas acerca de los dones de Rumi, Bedreddin Tebrizi invoca en su mente a Moisés, Jesús, Idris, Salomón, Loqman, Hizir y otros profetas¹⁰⁸⁵, considerados santos perfectos, comparándolos con Mevlana. He aquí donde por primera vez el “mundano” oficio de tintorero se eleva metafóricamente hacia un oficio espiritual, al ser atribuido como un don extraordinario que Jesús posee:

Después de una gran sesión de danza, [Mevlana] estaba sumergido en la contemplación de las apariciones sagradas. Pensaba [Bedreddin Tebrizi] para sí: puesto que Moisés, Jesús, Idris, Salomón, Luqmán¹⁰⁸⁶, Hizir y los otros profetas (¡salud sobre ellos!), poseían fuera de sus milagros, cien mil talentos, como la alquimia de Moisés, la tintorería de Jesús, la fabricación de cotas de mallas por David, y en tanto que santos perfectos, hacían obras milagrosas y extraordinarias que escapaban a la razón, ¿éste sabio divino puede o no hacerlos igualmente? [...] ¹⁰⁸⁷.

Mientras Tebrizi estaba sumergido en su reflexión, milagrosamente de repente el Maestro se apodera de sus pensamientos y le saca de dudas realizando un prodigio de alquimia¹⁰⁸⁸ convirtiendo una piedra en un rubí brillante. Al final de la anécdota, Mevlana deduce que los grandes de todos los tiempos han llevado a cabo operaciones de alquimia en la materia. Pero lo que de verdad es sorprendente es que *la obra alquímica se lleve a cabo en las mentes y los espíritus*. Esta afirmación plantea el problema de la necesidad de milagros, talentos y prodigios, como testimonios de santidad.

¹⁰⁸⁵ Al-Aflaki, *Les Saints...*, (1918-22), pp. 118, 109.

¹⁰⁸⁶ Luqmán (también Locman, Luqmaan) personaje pre-islámico mencionado en el Corán (Luqman 31-12). Se creía que era de Nubia, hoy Etiopía. Muchas historias árabes y turcas dicen que él podría curar todos los males, excepto un corazón roto; podía entender el lenguaje de las flores y las plantas. Según las fuentes, Luqman es presentado como un profeta, sabio o simplemente un hombre poderoso; a veces se lo equipara con el rey Salomón. Aunque el Corán no establece si era un profeta o no, algunas personas le consideran como tal y, por tanto, escriben Salaam Ayahes (A.S.) tras su nombre. Según la tradición su tumba está en Sarafand, Palestina.

¹⁰⁸⁷ Al-Aflaki, *Ibid*, p. 109.

¹⁰⁸⁸ Alquimia, entendida como conjunto de antiguas doctrinas y experimentos, generalmente de carácter esotérico, relativas a las transmutaciones de la materia, que fueron el precedente de la moderna ciencia química.

Estudiada en profundidad, desde el contexto cristiano-musulmán, la expresión de Rumi parece que señala a la continuidad de la idea divina, ya que según el islam, Jesús es el profeta siguiente, cuya venida y la institución de una Nueva ley, vienen, según el cristianismo, precedidas por un acto “alquímico del Espíritu”, considerando así, de modo metafórico, al bautismo. La alquimia pretendía hallar la piedra filosofal para convertir los metales en oro, Cristo por su parte - el alma humana¹⁰⁸⁹ - a través de la “alquimia” del bautismo, que consiste en purificar de los pecados para que el ser humano pueda recibir a la divinidad, mediante la acción del Espíritu, devuelve al hombre la „imagen y semejanza a Dios” que había perdido, “convirtiendo el metal en oro”. Y aunque puede extrañar, es esa interpretación crística que para mí resuena en las palabras de Rumi, diciendo que los grandes de todos los tiempos estuvieron cumpliendo operaciones de alquimia en la materia, cuyo excelso es cuando la obra alquímica refleja en “la materia” humana y se lleve a cabo en los espíritus.

En confirmación, añadiremos un dato más: en la edición francesa de la fuente aquí citada, entre las notas adicionales y explicativas, añadidas por Clément Huart, nos encontramos con una información curiosa sobre los oficios manuales que *ejercían* los profetas más arriba mencionados. En este apartado, *Métiers manuels exercés par les prophètes*, se explica que la alquimia, que nadie conocía previamente, era una de las ciencias enseñadas por Moisés a Aarón; de dónde provino la riqueza de éste último.

En cuanto a que en dicho documento a Jesús se le atribuya el oficio de tintorero, según el autor, se trataba de una alusión a la leyenda que se encuentra en Mirkhond¹⁰⁹⁰, también añadiendo a eso la existencia de *una secta*, [que] *cree que los apóstoles eran tintoreros; cuando Jesús les invita a seguirle y a obedecer a sus ordenes divinas, ellos le solicitaron un milagro. Entonces, Jesús introdujo la ropa en un cuenco, tras lo cual la sacó, cada una de dichas vestiduras era de un color diferente. Al instante creyeron en él; eran doce*¹⁰⁹¹.

Respecto al sentido de esta leyenda, el comentarista se apoya en la interpretación a partir del doble significado que posee el término *hawari*: 1) „apóstol” (en etiópico) y 2) el significado de „lavadero” (del árabe *har* “lavar”). Es una leyenda muy interesante que, aun trasformada de ese modo enigmático, indudablemente indica la futura vocación

¹⁰⁸⁹ “En el bautismo en agua nace de nuevo el alma” (Ro. 6:1-11).

¹⁰⁹⁰ Mirkhond (M. ibn Khavandshah Mir Khvand), *Notice del’histoire universelle de Mirkhond intitulée : Le jardin de la pureté*, trad.: Michel Bréchillet, Paris, Ed. Imprimerie impériale, colección: Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi, 1812, vol. 1, p. 131, según: Cl. Huart, “Métiers manuels exercés par les prophètes” en: Al-Aflaki, *Les Saints...*, (1918-1922), p. 118.

¹⁰⁹¹ Al-Aflaki, *Ibid*, p. 378.

de los apóstoles y el oficio que les fue otorgado, encabezado por Jesús, el de bautizar al pueblo, es decir, “transformar” a los espíritus.

Resulta aún más evidente la conexión si analizamos las interpretaciones del campo semántico de la palabra bautismo, que deriva de la raíz griega *baptizo*¹⁰⁹², que significa: sumergir repetidas veces, estar sumergido, purificar por inmersión o sumergirse, ser limpiado con agua y sumergirse. También se deriva de *bapto* (βάπτω) que significa: mojar o empapar; ser teñido o tomar el color de; término usado para el teñido de vestidos, de sacar agua *introduciendo* una vasija en otra más grande. *Báptisma*, *baptistas* es el proceso de sumersión e inmersión.

La palabra *bapto* identifica la práctica de los artesanos que fabrican telas con el propósito de teñirlas de un color determinado. Pues sumergían las telas en un recipiente, en un mueble o en agujeros hechos en la tierra, impermeabilizados con estuco u otro material, los cuales contenían el tinte del color deseado. Había varios recipientes y hoyos, que contenían deferentes matices. Según el color que desearan, así se elegía el recipiente en el cual estaba el líquido que les servía para “mojar” la tela. Esta definición inmediatamente resuelve el enigma de la narración del tintorero. Cuando el cristiano se bautiza, es teñido del color de Cristo.

Según la doctrina cristiana, cuando alguien es sumergido en las aguas se muere al pecado, juntamente con Cristo¹⁰⁹³, y la salida de las aguas representa la resurrección juntamente con Él, quedando transformados para caminar en una nueva vida espiritual.

De lo que deducimos que, en el oficio de teñir en el texto estudiado, se nos desvela un sentido metafórico (también lexicológico) que es el de bautizar, sobre todo si recordamos las antiguas prácticas del bautismo, donde el hombre se sumerge entero en las aguas del baptisterio, lo que además se corresponde con el bautismo de Juan que, según los textos bíblicos, bautizó al pueblo y a Jesús, sumergiéndolos en las aguas del Jordán.

El agua desempeña funciones muy distintas como las de dar vida, limpiar y purificar, saciar la sed, pero también destruir. Para el Antiguo Testamento el agua es símbolo de destrucción y de recreación, fuente de vida y de salvación. En el Nuevo, es

¹⁰⁹² Véase “Baptizo” en: G. Abbott-Smith, *A manual Greek lexicon of the New Testament*, Edimburgo; Londres, Ed. T. & T. Clark, 1929 (2ª ed.), p. 74.

¹⁰⁹³ Anotemos que “sepultura”, viene de la raíz griega “sunthapto” que significa: sepultar con, o juntamente. Tiene en la tradición cristiana sentido metafórico: identificación del creyente con Cristo en su sepultura, tal como es expuesta en el bautismo. Cuando somos sumergidos en las aguas del bautismo, somos sepultados al pecado juntamente con Jesucristo, de tal forma que como consecuencia ya no podemos practicar el pecado; y cuando somos levantados, resucitamos juntamente con Él.

el signo visible que transmite la gracia de Dios que sería la entrada a la comunidad de Cristo. Este signo, en la tradición musulmana que observamos, es sustituido por otro signo que es el tinte, el color. El agua no obstante no tiene color o, si lo tiene, es un color “unificado”, que es “el color único de Cristo” de cual hablará Mevlana.

Por tanto no resulta extraña ni es casual la figura de Jesús descrito como tintorero en la fuente hagiográfica musulmana. Aunque esta anécdota no figura entre los milagros de Jesús relatados en el Corán, sin embargo se la menciona en bastantes tratados sufíes, y entre otros, en el *Mathnawi* de Jeleddin Rumi. En su *Vida de los Profetas*, Al- Kissa’i la cuenta del siguiente modo:

Con el deseo de que su hijo, que contaba entonces doce años, aprendiera un oficio, María había llevado a Jesús a casa de un tintorero. Éste puso una jarra en las manos del niño y le ordenó llenar de agua diferentes cubas para luego verter en cada una de ellas un color diferente. Pero Jesús puso los diferentes colores en una sola cuba y luego sumergió todas las prendas que había que teñir. El tintorero, furioso, amonestó severamente a su aprendiz, reprochándole haber estropeado todas las prendas que sus clientes le habían confiado. Jesús le dijo: « ¡Ya que eres judío, declara que crees en Dios y verás que nada está perdido!» Y Jesús sacó de la cuba las diferentes prendas y cada una tenía el color solicitado por su dueño. El maestro se maravilló, él y sus aprendices creyeron en Jesús, y se convirtieron en sus discípulos¹⁰⁹⁴.

Pese a que la anécdota no es recogida en los textos griegos en relación con Jesús, sin embargo en los Evangelios Apócrifos lo encontramos como “un tintorero muy hábil”, realizando milagrosamente este oficio, a través del cual se insinúa su divinidad excepcional, y la venida de “la Nueva ley” a la que “obedece” el oficio de teñir-bautizar.

En el Evangelio de Felipe, procedente de un texto en copto, también aparece el verbo griego *baptizein* como préstamo de la lengua griega¹⁰⁹⁵, en el mismo contexto: la leyenda del Niño Jesús jugando en el taller de un tintorero. También es Felipe quien bautizó al eunuco etíope para que éste comprendiera las Escrituras que no entendía (Hch 8:27-40).

¹⁰⁹⁴ Al-Kisa’i, “Hawariyyin”, *Tales of the Prophets (Qisas al-anbiya)*, trad. de árabe, W. M. Thackston, serie: Great Books of the Islamic World, 1, Chicago, Ed. KAZI Publications, 1997, según: F. Skali, *Op.cit.*, p. 85.

¹⁰⁹⁵ Por esa aclaración debo agradecimientos al Prof. P. Bádenas.

La fluidez y los préstamos del lenguaje que explica este fenómeno es el resultado de la falta de una fuente directa de la ortodoxia cristiana en Arabia, Siria y Yemen, donde los diferentes núcleos de distintas sectas cristianas se basaban principalmente en los Evangelios Apócrifos y en sus traducciones. En corroboración de esta tesis, se puede acudir a las semejanzas de pasajes del Corán con textos de los Evangelios Apócrifos, por ejemplo, cuando la Virgen María huyó lejos de la gente, para dar a luz a Jesús (C. 19: 23-34), se retiró bajo una palmera que la había salvado con sus frutos de morir de hambre¹⁰⁹⁶. El mismo detalle se encuentra en un pasaje de un texto apócrifo de la colección “Los libros perdidos de la Biblia”, donde, el recién nacido Jesús obliga la palmera que dobla sus ramas hacia José y María, de modo que así se encontraría una fuente para saciar su sed¹⁰⁹⁷. En otra parte en la descripción coránica de Jesús, la escena de crear pájaros de arcilla y de inspirar vida soplando en ellos (C. 3: 48-49) aparece también en el apócrifo *Evangelio de Tomás sobre la infancia de Jesucristo*¹⁰⁹⁸.

Es muy probable que en la época, en Siria y Yemen, circularan diversas de estas narraciones en distintos grupos de cristianos de la zona y han dejado su reflejo en la serie de hechos milagrosos de Jesús, cuya descripción se halla en el Corán, pero que están ausentes en los evangelios canónicos. Sin embargo existen pasajes que se corresponden de manera general, como el capítulo 12, dedicado a la Virgen María. Otros, como en la azora *La Mesa*, el Corán también presta atención al discurso bíblico ya conocido: la relación entre Jesús y sus discípulos, los doce apóstoles (ár. *hawariyun*), que podría proceder de los evangelios apócrifos, pero allí también queda relatado un episodio que no figura en los Evangelios: los apóstoles piden a Jesús que Dios haga bajar del cielo una mesa con alimentos¹⁰⁹⁹, como prueba de su profecía y prodigios;

*Haz que nos baje del cielo una mesa servida, que sea para nosotros, el primero como el último, motivo de regocijo y signo venido de ti*¹¹⁰⁰. « ¡Provénenos del

¹⁰⁹⁶ Fig. N° 86 b), c).

¹⁰⁹⁷ D. Mihaylov, “Islámāt y jristiánstvoto. Óbshti chertí y ótliki” (‘El islam y el cristianismo. Similitudes y diferencias’), en: *Ранният ислям* [Ránniat islíám] (‘El islam temprano’), Sofía, Ed. Karina M, 1999, pp. 291, 292.

¹⁰⁹⁸ J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d’Égypte*, vol. 2, L’Évangile selon Thomas ou Les paroles secrètes de Jésus, Paris, Plon, 1959.

¹⁰⁹⁹ Fig. N° 86 e).

¹¹⁰⁰ Comparar con el evangelio de Marcos: “Jesús tomó los cinco panes y los dos peces, alzando los ojos al cielo, bendijo y partió los panes y se los entregó a los discípulos para que se los sirvieran, y los dos

sustento necesario, Tú que eres el mejor de los proveedores!» Dios dijo: « Sí, voy a hacer que os baje. Pero si uno de vosotros, después de eso, no cree, ¡le castigaré como no he castigado a nadie en el mundo!» (C. 5:111-115)¹¹⁰¹

Ausente de los evangelios canónicos, el episodio sin embargo, coincide con algunos pasajes del Antiguo Testamento (Ex 16:14-12; Núm 11:7-9), como la caída del “maná celestial” sobre los israelitas durante la travesía del desierto¹¹⁰².

Parece evidente, pues, que los Evangelios apócrifos también fueron conocidos en el ámbito cristiano-musulmán de la época estudiada, sobre todo, por los partidarios de Rumi. Por otra parte, la existencia de variantes populares en relación con la noción de “Jesús-tintorero milagroso” en ambas tradiciones, la cristiana y la musulmana, es índice seguro de que la comunicación entre los grupos religiosos circulaba muy fluidamente.

Es en el *Evangelio Árabe de la infancia* donde el Niño Jesús a través de un milagro que realiza, siendo el ayudante del tintorero Salem, llega a ser reconocido por los judíos, los cuales, a través de él, alaban a Dios:

Otro día en que Jesús se paseaba y se divertía con varios niños de su edad, pasó por el taller de un tintorero llamado Salem [...] Y Jesús le dijo: Cambiaré a cada traje el color que quieras darle. Y, acto seguido, Jesús se puso a sacar de la tina los trajes, cada uno, hasta el último, con el color que deseaba el tintorero. Y los judíos, a la vista de tamaño prodigio, glorificaron a Dios¹¹⁰³.

Con mayor detalle se nos presentan en el Evangelio Armenio de la Infancia los milagros de Jesús del oficio de tintorero, tras los cuales él Niño de nueve años es reconocido como Hijo de Dios:

Mas Jesús dijo: ¡Mira y ve! Y se puso a retirar de la cubeta el tejido para teñir, brillante e iluminado de hermosos colores de matices diversos. Mas Israel, al ver lo que hacía

peces los repartió entre todos. Comieron todos y se hartaron [...]. Eran de los que comieran de los panes cinco mil hombres” (Mc 6: 41-44).

¹¹⁰¹ Comparar con el evangelio de Lucas, cuando Jesús se dirige a sus discípulos: “En cualquier ciudad donde entréis y no os recibieren [...] yo os digo que aquel día Sodoma será tratada con menos rigor que esa ciudad” (Lc 10: 10-12).

¹¹⁰² D. Mihaylov, “Ислямът и християнството. Общи черти и отлики”, *Op. cit.*, p. 295.

¹¹⁰³ “El Evangelio árabe de la infancia”, “Jesús en casa del tintorero” XXXVII: 1-2, en: Ed. González Blanco, *Evangelios Apócrifos*, *loc. cit.*

Jesús, no comprendió el prodigio que había operado [...]. E Israel regresó tristemente a su taller. Y quiso recoger el celemín del sitio a que lo había lanzado en su cólera contra Jesús, a quien había colocado como aprendiz en su taller. Había acopiado en éste el tejido para teñir de toda la villa. Cerrando la puerta, la selló, y encomendó al niño la misión de quedarse como guardián de todo hasta su regreso y, al volver, encontró la puerta de su morada abierta y el tejido colocado en una tina de tintura azul. A cuya vista, montó violentamente en cólera, y, tomando un celemín, lo arrojó, furioso contra Jesús, para castigar su *fechoría*. Pero el celemín no alcanzó al niño, sino que cayó a tierra, e inmediatamente, echó raíz. Y, cuando vio que había echado raíz, llenándose de fruto, se maravilló en sumo grado, y se dijo entre sí: ¡verdaderamente, éste es el Hijo de Dios, o algo semejante! Y penetró en su casa, [...] Y, al sacarlos, notó, estupefacto que nada faltaba en cuenta y, sobre cada uno de aquellos efectos, halló el nombre marcado, en signos y en letras, y todos tenían respectivamente el tinte y el brillo con que sus propietarios le habían mandado que los tiñese. Y, a la vista de tamaño prodigio, alabó y glorificó a Dios [...] Venid a ser testigos de esta maravilla [...]. Y de esta suerte, tomando cada cual sus efectos, volvieron a sus casas, y dijeron: En verdad, esto es un milagro de Jesús y una obra divina, no una obra humana. Y muchos creyeron en su nombre¹¹⁰⁴.

El oficio de tintorero milagroso que los dos Evangelios apócrifos atribuyen a Jesús representa el papel de un don sobrehumano, a través del cual el Niño Jesús se manifiesta o es reconocido como el Hijo de Dios, o bien, por medio de este prodigio se puede ver la intervención de Dios. Tomando en cuenta estos aspectos, se puede concluir lo que representa la figura de Jesús en la hagiografía musulmana, mencionada en el caso de los diálogos sufíes contados por Aflaki.

En la anécdota estudiada, Bedreddin Tebrizi se interroga sobre la santidad de su maestro y coloca el nombre de Jesús en la misma línea del resto de los profetas y hombres sabios considerados santos, como es el caso de Luqmán, refiriéndose a sus poderes milagrosos y talentos extraordinarios, criterio que les define como santos perfectos. De modo que, el hecho de la conversión de la piedra en un rubí, acto con el que Mevlana reafirma su santidad, indirectamente hace alusión al Jesús de los textos apócrifos, pues el talento para la alquimia de Moisés es igualado por Aflaki con la habilidad como tintorero de Jesús. Así también el oficio de la alquimia de Mevlana se

¹¹⁰⁴ “El Evangelio Armenio de la Infancia” XXI: 1-22, “De cómo la Sagrada Familia fue a la villa de Tiberíades y aplicó a Jesús al oficio de la tintorería. Milagros que allí pasaron”, en: Ed. González Blanco, *Op. cit.*

remonta al oficio del tintorero milagroso de Jesús. De este modo la santidad como categoría general religiosa se manifiesta en dicho texto a través del oficio de la alquimia, pensada en sus aspectos simbólicos y místico-religiosos. Todos los profetas o sabios que Tebrizi menciona poseen este talento y, pese a que se distinguen en las variantes de su oficio alquímico, todos son igualados en la santidad, idea que corresponde a la noción islámica en cuanto al lugar de Jesús en ella.

Ahora bien, indirectamente Mevlana nos da a entender que en la cima de todo está *el que espanta*, el que “obra alquimia” con el cuerpo humano; esto es el Jesús del cristianismo¹¹⁰⁵. En este aspecto se puede entender que la idea de santidad, tal como se concibe en el cristianismo en lo relativo al cuerpo, recibe una acción “alquímica” por parte de la intervención del Espíritu Santo. En este sentido, son santos el alma y el cuerpo que, a partir de hechos extraordinarios, se va llenando del Espíritu Santo, de manera que el cuerpo se convierte en templo sagrado del Espíritu (1 Cor 6:19, 3:17). Por lo tanto, cuando se trata de huesos, para los cristianos significa venerar al santo en persona, comulgar con la santidad, por eso las reliquias de los santos se honran con tanta piedad.

Por otro lado, el oficio de tintorero milagroso, es decir de bautizar, que viene a “insuflar de nuevo el espíritu en la letra”, es un don muy “cristiano” y un rito de iniciación y choca que sea el elegido como señal divina que señala a un profeta en la tradición musulmana. Si nos fijamos en los milagros de Cristo que se conocen por el Evangelio, estos representan en realidad una cadena de beneficios para la humanidad que sufre, sin que se halle en ellos ningún alarde vano. Se trata de acciones claras, comprensibles y nada enigmáticas. No podemos decir lo mismo en cuanto al prodigio de los colores, cuya finalidad está cargada de un simbolismo que apunta a nuevos significados, conformes también con la tradición musulmana y sus ideas principales.

Desde la perspectiva del islam, la vida de Jesús está marcada, ante todo, por el don de los milagros, tanto su nacimiento como su muerte desafían las leyes de la naturaleza. Para el islam el símbolo fundamental que rodea la desaparición de Jesús es el de su elevación hacia Dios sin pasar por la muerte natural (C. 4: 157-158), por lo cual, la noción de una pasión redentora es una concepción del todo ajena a la mentalidad

¹¹⁰⁵ Cabe subrayar que, la doctrina cristiana ortodoxa no separa el alma y el cuerpo humano, esto se muestra en la veneración de las reliquias por ejemplo, lo que es la demostración más fuerte de la veneración del cuerpo humano, completamente contrario de la separación platónica de alma y cuerpo. Este pensamiento muy arraigado entre los hesicastas, es la piedra angular de la teología ortodoxa en cuanto al hombre. Según Gregorio Palamas, la iluminación del espíritu debe afectar el cuerpo, porque “el cuerpo es un templo en el que corporalmente permanece toda la plenitud de Dios”.

musulmana. Pese a esa diferencia fundamental, la enseñanza de Jesús, como reafirman las dos tradiciones, consistía en enfatizar la preeminencia del espíritu y en mostrar que la letra podía matar al espíritu. Como soporte de dicha enseñanza, funcionaban los milagros.

En esta línea deberíamos subrayar también que el bautismo vino a ser antiguamente como renuncia al mundo, al demonio y a la carne, que el bautismo de Juan era exterior, de arrepentimiento, y el de Jesús, interior, de conversión, y aunque el propio Jesús se hizo bautizar por Juan, este traía un bautismo interior.

Examinemos pues a partir de las herramientas de la simbología sufí, el significado espiritual del milagro de la tintorería y la función alegórica del color, que las tradiciones atribuyen a Jesús. En el lenguaje de Rumi “el poder mental es el esclavo de las formas y los colores” (*el amor que depende de formas y colores, no es un amor y termina en la desgracia*¹¹⁰⁶), “el aficionado a los colores mundanos y las formas puede quedar atascado”¹¹⁰⁷. Ahora bien, ¿de qué color propiamente se trata cuando se habla del color que no tiñe sino une?, suponiendo la metáfora del color variedad, y no unidad, a lo que aspira el maestro de los derviches.

Encontramos en el Corán la expresión “Bautismo (o Color único) de Dios”: *¡Tinte de Allah! y ¿Quién puede teñir mejor que Allah? Somos Sus servidores* (C. 2:138), tomando dicha metáfora del Corán, Rumi la amplía exhibiendo sus ideas de Jesús, quien para él era por otra parte la personalidad absolutamente integrada o unificada, es decir como un “color unificado sin colorido”:

*Él [el judío] no tenía olfato para el color único de Jesús y no sabía nada sobre el carácter del tarro de Jesús. Un pedazo de tela con un centenar de colores se convertiría en un color, como la luz cuando se sumerge en aquel tarro puro. Este único color no sería aburrido, pero sería como el agua pura, adecuada para los peces*¹¹⁰⁸.

¹¹⁰⁶ Mevlana Jelal-al-Din Rumi, *Mathnawi*, ed. y trad. R. Alleyne Nicholson, Teheran, Ed. Amir Kabir, 1363/1984, vol. 1, 205, según: E. Turkmen, *Rumi and Christ* (Sublimity of Rumi's Love), I. Çaliskan (ed.), Mersin, Toros University, Ed. NKM, 2011, p. 69.

¹¹⁰⁷ E. Turkmen, *Rumi and Christ...*, loc. cit.

¹¹⁰⁸ Rumi, *Mathnawi* (ed. R. A. Nicholson, Ed. Amir Kabir), vol. 1, 500-502, según: E. Turkmen, *Rumi and Christ...*, p. 33, la traducción castellana es mía.

Es un mensaje que contiene una imagen que ha fascinado a muchos místicos: la experiencia humana del mundo es increíblemente e incomprensiblemente diversa, mientras que el mundo del espíritu tiene una maravillosa unidad y comprensibilidad:

[...] (Y) esto (al final) la tina del color único de nuestro Jesús [el mundo espiritual de la unidad] puede destruir el valor de la tina que contiene cien tintes [este mundo];

En cuanto a aquel mundo (de la Unidad), este se parece a una mina de sal: todo lo que entra allí pierde sus variados colores.

Mira la tierra: ella hace que todo el género humano diverso y multicolor, tenga un solo color en sus tumbas. Esto es la mina de sal para los cuerpos visibles (materiales), (pero) en verdad la mina de sal para las cosas ideales (suprasensibles) es diferente. La mina de sal para las cosas ideales es ideal (espiritual y real): permanece nueva, por toda la eternidad [...]

El judío, el politeísta, el cristiano y el mago -todos fueron hechos de un color- por este Alp Ulugh (el gran héroe).

Cien mil sombras cortas y largas se hicieron una en la luz de aquel Sol de misterio.

Ni una, ni larga, ni corta, ni amplia (sombra) permaneció: sombras de toda clase han sido dadas en prenda (para que sean absorbidas) en el Sol.

Pero el color único que está (en todas partes) en la resurrección es (entonces) visible y se manifestaba (igual) en el bien y en el mal¹¹⁰⁹.

En ese lenguaje simbólico, inherente al sufismo, el “tarro” representa la unidad de Dios. Las cosas del mundo pueden tener diferentes colores atractivos, pero en realidad es un único color lo que hay detrás de cada forma. Las formas se desvanecen en el crisol de la Unidad Divina. Debido a estos colores (formas) nace la individualidad, pero en el tarro de Jesús ellos (“los amantes de Dios”¹¹¹⁰), se convierten en uno. Van al Bautismo (Color) de Dios para llegar a ser totalmente dependientes de Él (o de su voluntad)¹¹¹¹. Se trata de la unidad que debe ser la meta de un amante de Dios. El amor,

¹¹⁰⁹ Rumi, *Ibid.*, vol. 4, 1855-1865, según: E. Turkmen, *loc. cit.*, la trad. *idem*.

¹¹¹⁰ “Los amantes de Dios” (Ehl-i Dil) se refiere a aquellos que han entregado sus corazones al Amado.

¹¹¹¹ *Kulliyat-i Divan-i Şems-i Tebrizi*, (en persa), Teherán, Mu’assa-yi Intisharat-i Amir Kabir, 1351, p. 61, según: E. Turkmen, *Op.cit.*, pp. 34, 35.

para Rumi, queda representado por la personalidad de Jesús: *El amor es el Jesús de este mundo*¹¹¹².

La metáfora de la mina de sal, arriba empleada por Rumi, ya conocida del Antiguo Testamento¹¹¹³ y del Evangelio, completa el mensaje que se nos transmite. Su sentido religioso en los tiempos bíblicos hace referencia a la conexión íntima de la sal con los pactos y compromisos personales. La sal es el pacto de Dios. La “*sal del pacto*” se usaba en todas las ofrendas (*Los ofrecerás delante del Señor, y los sacerdotes echarán sal sobre ellos y los ofrecerán en holocausto al Señor* (Ez 43:24)) y era un símbolo de “preservar” los pactos hechos con Dios (*No deje la sal del pacto de su Dios* (Lev. 2:13); *Se trata de un pacto de sal perpetuo delante de Yahvé* (Num 18:19); *¿No sabes que el Señor, el Dios de Israel, ha dado a la realeza de Israel a David ya su descendencia para siempre por un pacto de sal?* (2 Cró 13:5)).

En el Evangelio Jesús llamó a sus discípulos a ser “la sal de la tierra” y la luz del mundo (*Vosotros sois la sal de este mundo. Pero si la sal deja de estar salada, ¿cómo podrá recobrar su sabor?* (Mt 5:13); *La sal es una cosa excelente, pero si se vuelve insípida, ¿con qué la volverán a salar? Que haya sal en vosotros y vivid en paz unos con otros* (Mr 9:50; Lc 14:34)). Los profetas del antiguo pacto eran la sal de la tierra de Cana, pero los cristianos son llamados a ser sal de toda la tierra, es decir los preservadores de la fe en el Salvador que ha llegado, los predicadores de esa fe, porque Jesucristo dijo *id por todo el mundo y predicar el Evangelio*, trabajando silenciosamente como la sal con el Evangelio de Cristo, expresión que hace alusión a ese mundo del espíritu que tiene una maravillosa unidad y comprensibilidad, del que nos habla Rumi. La sal limpia el alma y la preserva de la descomposición espiritual (*Porque todos serán salados con fuego* (Mr 9:49)), pero por otra parte en el Corán la sal se menciona como uno de los signos de la creación en el contexto de la división de los mares en agua dulce y agua salada (C. 25: 53).

Como la sal era requerida en todos los sacrificios de ofrenda, los cristianos necesitan ser “salados” para ser *la sal de la tierra*, es un pacto eterno entre Dios y todos sus creyentes, a través del cual, el mundo se “sazona” con el mensaje de Cristo de la vida eterna.

¹¹¹² A. Gölpınarlı, *Divan-i Kebir*, Estambul, Ed. Remzi Kitabevi, 1969, p. 251, según: E. Turkmen, *Op. cit.*, p. 35.

¹¹¹³ En tiempos antiguos, la sal era tan valiosa que se usaba como dinero; *salarium* viene de latín “dinero en sal” referido a la paga de los soldados romanos; se valoraba por su cualidad para condimentar o conservar.

Ahora bien, desde la perspectiva sufí, Jesús no es de nadie y es de todos, como el resto de grandes fundadores de religiones, maestros del espíritu y sabios de las distintas tradiciones de sabiduría universales. Las metáforas de Rumi y las anécdotas que forman parte de la religiosidad musulmana, donde frecuentemente se menciona la figura de Jesús, pueden ser comprendidas siempre y cuando partamos de la misma idea de dichos maestros, según la cual, Jesús no es patrimonio exclusivo de grupo alguno, ni de ninguna confesión, sino que nos pertenece a todos, como reza una tradición sufí: *El santo lo es para todo el mundo*. Es en este sentido en que se debe entender la palabra *muslimun* que los apóstoles coránicos emplean alegando a la apelación de Jesús, citada en el Corán:

Les interpela: “¿Quiénes son mis auxiliares en la vía que lleva a Dios?” Los apóstoles dijeron: “Nosotros somos los auxiliares de Dios. ¡Creemos en Dios! ¡Sé testigo de nuestra sumisiñn (muslimun)!” (C. 3:52-53).

El término en este pasaje coránico indica que los apóstoles se sitúan en la continuidad de todos los que han respondido a la llamada de Dios. Son por tanto “muslimun” en el sentido más general de esta palabra, más allá de una forma religiosa específica, es decir que los apóstoles están ahí en una aceptación incondicional de las modalidades que cobra ante sus ojos la revelación divina¹¹¹⁴.

Más particularmente, Jesús, el sabio y maestro de Nazaret, constituye un referente ineludible tanto de la profetología islámica esbozada en el Corán, como del sufismo, la dimensión mística del islam. Incluso los poetas musulmanes actuales, recurren a Jesús como interpretación perfecta del hombre, como clave para sus vaivenes de penas y lágrimas, “como buscando en Él el consuelo, la luz, la mano amiga, el mediador que ilumine desde lo más dentro de su existencia”¹¹¹⁵. Los grandes temas de Jesús, como las de la redención, rescate, don, renacimiento de la víctima, fuente de vida por medio de su sufrimiento, cobran vida en sus poemas; los sufíes de hoy, como lo comprueba Emilio Aguilar, “comienzan a descubrir a Jesús como el Hombre por excelencia”¹¹¹⁶ que, asumiendo la condición humana de los más pobres se hace su

¹¹¹⁴ F. Skali, *Jesús en la...*, p. 71.

¹¹¹⁵ “Nosotros sufrimos todos los sufrimientos de la Cruz”, Samih al Qasim, palestino, citado en: E. Galindo Aguilar, *La experiencia del fuego...*, pp. 302-303.

¹¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 297-306.

portavoz y defensor, de modo que se convierte en su redentor que recobra su vida más allá de la muerte (*Sin Ti no habrían podido florecer nuestras desnudas ramas*¹¹¹⁷).

Los símbolos sufíes en el legado de Rumi, penetrado por la personalidad de Jesús, son una suerte de puente que nos permite traspasar nuestra mirada, yendo de las apariencias a lo invisible visible, lo que es la función primordial del símbolo y su relación con lo oculto.

En relación con lo dicho, otra interpretación posible de una variante de la historia del tintorero que proviene de contexto sufí, dice que cuando Jesús teñía prendas multicolores en su cuba, éstas se quedaban de un solo color, es decir, blancas y puras¹¹¹⁸.

Esta blancura resplandeciente evoca el pasaje de los Evangelios que describe la transfiguración de Jesús: *Tomó Jesús a Pedro, a Santiago y a Juan, y los condujo solos a un monte alto y apartado y se transfiguró ante ellos. Sus vestidos se volvieron resplandecientes, muy blancos, como no los puede blanquear lavadero sobre la tierra* (Mr 9:2-3). De manera que el mundo fenomenológico es comparado con la cuba del tintorero donde el alma padece la limitación del “color”, es decir, la individualización que la separa del ser puro y sin calificaciones¹¹¹⁹. Así lo expresa Rumi en su *Diwan*: *En esta cuba en la que Tú has dado al alma su color, ¿quién soy yo, qué es mi amor y mi odio?* La pureza del color es una cualidad que mana de la fuente de toda acción. Todas las diferenciaciones, en especial el bien y el mal, están ligadas a este “mundo del color”:

Desde que la ausencia de color (la pura unidad) se quedó cautiva del color (el mundo fenomenológico), un discípulo de Moisés ha entrado en conflicto con otro discípulo de Moisés. Cuando alcanzáis la ausencia de color que poseíais en el origen, Moisés y Faraón están en paz el uno con el otro. Si os preguntáis acerca de este misterio [os contestaré]: “¿Cómo podría el mundo del color estar desprovisto de contradicciones? La maravilla es que este color haya venido de lo que era sin color: ¿Cómo es que nació el color? ¿Es para luchar contra lo que es sin color? [...] ¿O quizás no sea realmente una lucha? ¿Responde a un objetivo divino? ¿O sólo es un artificio?”¹¹²⁰,

¹¹¹⁷ Badr Chaker Sayyab, poeta sufí iraquí, citado en: *Ibid.*, p. 303.

¹¹¹⁸ H. de Ghazna Sanai, *El Hadiqat* („El jardín amurallado de la verdad“), Sevilla, Editorial Sufi, 2008, según: F. Skali, *Jesús en la...*, p. 85.

¹¹¹⁹ F. Skali, *Ibidem*.

¹¹²⁰ Jalaluddin Rumi, *Diwan de Shams de Tabriz*, trad. de C. Liaño, Madrid, Ed. SUFI, (1995) 2002, vol. 1, p. 2467, según: F. Skali, *Op. cit.* p. 86. La fuente de esta anécdota se encuentra también en los

La palabra persa que Nicholson ha traducido como *unicolority*, „unidad del color“, sugiere “la pureza o la firmeza”¹¹²¹. La unidad pura, el objetivo de la mística, es incoloro, como dice Rumi (Mathnawi, vol. 1, 134), “blanco”, podríamos decir, y en el mundo espiritual todas las multiplicidades se hacen uno (Mathnawi, vol. 1, 29). En otra parte (id., vol. 1, 927), Nicholson encuentra a Rumi insistiendo en que el místico no debe “escatimar esfuerzos para abrirse camino a la Unidad que es la base oculta de todos los fenómenos”¹¹²², pero también dice:

*O quizás Dios puede salvarte de*¹¹²³ *(tu permanencia en) esta guerra (y) llevarte al mundo coloreado por un solo color, el de la paz*¹¹²⁴.

La importancia del color único está perfectamente ilustrada por la historia de al-Tha‘labi, *Tales of the Prophets*, la misma que ya hemos visto (Jesús como aprendiz de tintorero aprendió a lanzar ropa de muchos colores diferentes en una misma tina, pero retirando cada una en su color apropiado)¹¹²⁵. Esta historia es la declaración más extraordinaria del poder de Jesús sobre seres humanos diferentes, respetando la personalidad de cada uno mientras, al mismo tiempo, le da la forma que cada cual deseó. Tal comprensión de la naturaleza de Jesús ilustra la idea islámica de la unidad de

Apócrifos, donde este milagro se encuentra varias veces: en un misal griego del Evangelio de Tomas; en un misal (L 58) de la Ambrosiana en Milán, se encuentra en latín: es el primer milagro después de la vuelta de Egipto; en el Evangelio árabe, cap. 38, versión armenia, cap. 26; en la historia de la infancia medieval en francés y en inglés: *Evangelio árabe de la Infancia*, “Historia del tintorero Salem” (cap. 37); *Evangelio Armenio de la Infancia* (traducido al armenio del siríaco, llevado a Armenia por unos misioneros nestorianos en 590), “Historia del tintorero Israel, en Tiberíades” (cap. 21), según: F. Skali, *Ibid.*, p. 86, nota 7.

¹¹²¹ *The Mathnawi of Jalalu‘ddin Rumi*, vol. 7: *Commentary on Books 1 & 2*, R. A. Nicholson (ed.), Londres, Ed. Luzac, 1937, p. 48, según: J. R. King, “Jesus and Joseph in Rumi’s Mathnawi”, en: *The Muslim World*, vol. 80, (1990), N° 2, Ed. Macdonald Center & Wiley-Blackwell, p. 86.

¹¹²² Rumi, *Mathnawi*, VI, 55, en: *The Mathnawi-ye Ma‘nawi [Rhymed Couplets of Deep Spiritual Meaning] of Jalaluddin Rumi*, ed., notas y trad. de persa: Ibrahim W. Gamard, (con gratitude de la traducción británica de R. A. Nicholson, del año 1934), <http://www.dar-al-masnavi.org>.

¹¹²³ Según explica Nicholson en nota, “Dios puede salvarte de” [*God may buy you back*] significa: “O tal vez Dios Todopoderoso te facilitará la liberación de esta guerra” [*Or perhaps God Most High will grant you deliverance from this warfare*], Comentario de Anqaravi, en: *The Mathnawi-ye Ma‘nawi: Rhymed Couplets...*, nota 4 (55), la traducción castellana es mía.

¹¹²⁴ (*And*) *bring you to the single-colored world of peace*, según Nicholson esto significa: “Mediante tu propio esfuerzo no podrás verte libre de esta batalla. Quizás Dios El Todopoderoso te conceda ser liberado de esta batalla y te conduzca al pacífico mundo del color único” [*By means of your own efforts alone you have not become effective in becoming free from this battle. Perhaps God Most High may cause you to be freed from this battle and take you to the peaceful world of unicolority*], Comentario de Anqaravi, en: *Ibid.*, nota 5 (55).

¹¹²⁵ Rumi, *Mathnawi*, I, 30; *Commentary* ..., p. 48, según: J. R. King, “Jesus and Joseph in Rumi’s Mathnawi”, *loc. cit.*

todas las cosas. Rumi ve a Jesús como un ejemplo de *tawhid*¹¹²⁶, y como medio por el cual, los otros pueden lograrlo. Según parece que sugiere Rumi, Jesús es uno, pero al mismo tiempo, es uno para gentes diferentes de maneras diferentes. Cada uno saca su propio color del cubo¹¹²⁷. El hincapié que Rumi hace en la “integridad” de la personalidad de Jesús es de interés particular a la luz del hecho que Reza Arasteh, un analista iraní estadounidense, en *The Final Integration of the Adult Personality*, destaca al mismo Rumi como un ejemplo de alguien que alcanzó la unidad del ser en un grado extraordinario¹¹²⁸.

Más adelante, Rumi subraya la asociación de Jesús con el poder interior y el significado oculto a través de la historia del necio que pidió a Jesús que le enseñara el “Nombre exaltado”, para que pudiera transformar huesos de muertos en vivos. Sabiendo el “Nombre”, esto le permitiría, sugería el necio, hacer el bien. Pero Jesús le ordenó que se quedase silencioso; levantar los muertos no era su trabajo. Pese a esto el hombre refutó que no es el único que lo hace, indicando al mismo Jesús. Entonces Jesús objetó: “este hombre parece que no tiene ninguna preocupación por su propia vida espiritual; ¡su propia alma está muerta y él quiere resucitar a un desconocido!” Pero, luego Jesús realmente pronunció la “Palabra”, y los huesos se hicieron un león que despedazó al hombre. Al final de esa historia, Rumi concluye con un comentario acerca de la importancia de la Palabra¹¹²⁹ diciendo: “Had the words on his lips shone forth in his heart, his body would have been shivered to atoms”¹¹³⁰.

En esta línea Nicholson señala que “el conocimiento del Nombre confiere poderes milagrosos para los que lo poseen [...] pero, sólo el puro espíritu del Hombre Perfecto, cuyo conocimiento es superior al de los ángeles, puede comprender el Nombre Sublime y pronunciarlo con eficacia; porque su Soplo es santo¹¹³¹”. “La Palabra de todo espíritu puede llegar a ser eficaz como el aliento de Jesús, porque en su naturaleza los espíritus tienen el soplo vivificante de Jesús, pero a veces causan heridas y en otras, curan. Si la forma corporal está alejada del espíritu, la Palabra de todo espíritu se convierte en el aliento de Jesús”¹¹³², pues el carácter actual del espíritu es la pureza y

¹¹²⁶ “Tawhid” se refiere a la unicidad absoluta de Dios, ya que nadie puede ser comparado a Él.

¹¹²⁷ Rumi, *Mathnawi*, I, 77.

¹¹²⁸ A. Reza Arasteh, *Final Integration in the Adult Personality*, Leiden, E. J. Brill, 1965, pp. 205-53, según: J. R. King, “Jesus and Joseph in Rumi’s Mathnawi”, *loc. cit.*

¹¹²⁹ Se refiere al Verbo, el nombre oculto de Dios.

¹¹³⁰ Rumi, *Mathnawi*, I, 229-47, según: J. R. King, *Jesus and Joseph...*, p. 87.

¹¹³¹ R. A. Nicholson, *Commentary...*, pp. 239-40, según: J. R. King, *loc. cit.*

¹¹³² Rumi, *Mathnawi*, I, 1598-1599, según: E. Turkmen, *Rumi and Christ...*, p. 31.

pulcritud. Cuando es así el espíritu tiene el poder de la curación como el aliento de Jesús, pero si este es dominado por los deseos físicos, se convierte en cautivo de las circunstancias físicas, el velo en este caso está constituido por un cuerpo sobrealimentado y por la lujuria¹¹³³. *Las palabras mágicas de Cristo no son simples letras y sonidos, sino que tienen la fuerza que hace huir a la muerte*¹¹³⁴.

Mevlana llega a unir a Jesús con la idea del Logos, de una manera que no deja de traer a la mente los primeros versículos del Evangelio de Juan y sugiriendo una vez más que Jesús pertenecía a un grupo muy escogido de personas profundamente arraigadas en la eternidad¹¹³⁵.

Al símbolo del color único empleado por Rumi es vinculado no sólo Jesús, sino también otros personajes de la tradición religiosa de Oriente Medio, del patrimonio común de judíos, cristianos y musulmanes. Prestando especial atención a Jesús y a José, en la misma tradición, Rumi nos hace suponer que para él estos representan realidades muy importantes¹¹³⁶. Ambas figuras pertenecen a la larga línea de profetas identificados por el Corán (C. 6: 84) y cada una, ha sido bordada, en los tiempos de Rumi, con una rica variedad de leyendas y propuestas teológicas complejas. Por otro lado, ambos habían llegado a ser vinculados en profundidad con la gran tradición mística del Hombre Perfecto (*al-insan al-Kamil*), en la cual, Muhammad fue considerado el ejemplo supremo, lo que justifica por su parte porqué Mevlana habla de los dos juntos. Desde luego, Rumi trasciende las limitaciones de un punto de vista único y de un solo sentido sobre Jesús (ya sea cristiano, islámico, o místico-platónico). Y para vincularlo con el José de la escritura judía, Rumi proporciona información detallada sobre el proceso de redención que puede ser útil no sólo para los cristianos de hoy, sino también para cristianos y musulmanes en su consideración común sobre los puntos de acuerdo y conflicto, lo que hace posible el diálogo entre ellos. Hay que anotar también que ambos individuos han sido parte de la tradición islámica tanto como el mismo Muhammad¹¹³⁷.

José destaca su papel profético como un intérprete de sueños, como también realizando el importante papel del Hombre Perfecto. En el *Mathnawi*, es también el

¹¹³³ E. Turkmen, *loc. cit.*

¹¹³⁴ *Ibidem.*

¹¹³⁵ J. R. King, *Jesus and Joseph...*, p. 87. En el islam esotérico, semejante vinculación se forja entre Muhammad y el Verbo Eterno, véase: L. Bakhtiar, *Mystical Expressions of the Sufi Quest*, Nueva York, Ed. Avon, 1976, pp. 10-12, según: J. R. King, *Jesus and Joseph...*, nota 28.

¹¹³⁶ Véase: J. R. King, *Jesus and Joseph...*, pp. 81-95.

¹¹³⁷ José (Yusuf) es considerado por los musulmanes como un profeta, Corán 4:84; 40:34, y un capítulo entero le es dedicado (C. 12). Se cree que Muhammad dijo una vez: “La mitad de toda la belleza que Dios repartió, fue empleada para hacer venir a José, la otra mitad fue para el resto de la humanidad”.

símbolo supremo de la humanidad que sufre, en sus manifestaciones más elevadas aún más que Jesús, y el que se interpone entre este mundo y el mundo espiritual, a través de cuya belleza “con cara de luna”, los seres humanos pueden vislumbrar y avanzar hacia otras realidades. Al parecer, Rumi confiere a José ciertas dimensiones y atributos que durante mucho tiempo en la tradición cristiana han sido asociados con Jesucristo¹¹³⁸. Pero más que una conveniente y asombrosa metáfora poética, para Rumi José es un arquetipo que proyecta o incorpora roles humanos básicos y situaciones con las cuales nos identificamos emocionalmente y de los que podemos obtener conocimientos y fuerza¹¹³⁹. Como otra forma de la realización del Hombre Perfecto, José es un representante de lo mejor de toda la humanidad, un epitome del valor infinito de los seres humanos. Aún más importante que el papel de símbolo o el arquetipo, es el de portador o transmisor de lo invisible, lo que José representa para Rumi; él es el medio por el cual la humanidad entraría en el mundo espiritual, o al menos el símbolo de la capacidad de dicha humanidad. Pero el atributo más común de José en el *Mathnawi* no es su conocimiento esotérico sino la fragancia o el perfume¹¹⁴⁰ de su chaleco, porque como afirma Rumi, detectar el olor de esta prenda es apoderarse un poquito de lo invisible¹¹⁴¹. Dicha interpretación nos lleva a la clave del lenguaje simbólico de Mevlana, respecto al verso arriba mencionado, que habla sobre el “olor del color único de Cristo” (“Él [el judío] no tenía ningún olfato en cuanto al color único de Jesús [...]”¹¹⁴²).

Entonces el José de Rumi se convierte en un actor principal en la búsqueda de la unión mística, en uno que ha realizado el contacto directo, basado en su experiencia en la relación con Dios, uno que ayuda a otros a hacer tal contacto, de manera que así se aprovecha al máximo de la descripción de su personalidad en el Corán. Jesús y José, trascienden los principales textos del islam, pero encarnan también temas centrales del cristianismo, el alcance de libertad sobre las necesidades del mundo físico en el que estamos encerrados, nueva vida para los seres humanos muertos, transformación y

¹¹³⁸ Los aspectos dramáticos de su vida, entregado por sus hermanos y luego encumbrado a una gran posición, prefiguran a Jesucristo.

¹¹³⁹ J. R: King, *Jesus and Joseph...*, p. 85.

¹¹⁴⁰ El término *'arf* (perfume) en árabe, pertenece a una raíz emparentada con la idea de conocimiento.

¹¹⁴¹ También en el Corán: “¡Llevaos esta camisa mía y aplicadla al rostro de mi padre: recuperará la vista! ¡Traedme luego a vuestra familia, a todos!” Al tiempo que la caravana emprendía el regreso, dijo su padre: “Noto el olor de José, a menos que creáis que chocheo”, Dijeron: “¡Por Alá, ya estás en tu antiguo error!” Cuando el portador de la buena nueva llegó, la aplicó a su rostro y recuperó la vista, Dijo: “¿No os decía yo que sé por Alá lo que vosotros no sabéis?”(C. 12: 93-96).

¹¹⁴² Rumi, *Mathnawi*, I, 500-502.

redención, una ampliación de la experiencia de incluir la dimensión espiritual de la realidad.

El tintorero de Rumi permite ante todo, un amplio acercamiento de las religiones en comparativa a través de la figura de Jesús. Él era un gran líder religioso que dio su nombre a un segmento de la historia y a una religión¹¹⁴³, pero finalmente Rumi no sale de la tradición islámica, ya que el Corán sugiere que Allah hiciera un convenio especial con sus seguidores:

Cuando Allah dijo: « ¡Jesús! Voy a llamarte a Mí, voy a elevarte a Mí, voy a librarte de los que no creen y poner, hasta el día de la Resurrección, a los que te siguen por encima de los que no creen [...]» (C. 3:50).

En su papel de maestro, como todos los maestros espirituales (*pir* en farsi, equivalente de *jeque* en árabe o *gerente* en griego), Rumi percibe esencialmente su rol como un despertador de las almas, adormecidas en el sueño del olvido de su origen. Es el papel de todos los maestros espirituales que deben conducir hacia el conocimiento místico, tal transmisión de los sentidos, que según Rumi se hará a través de *un instrumento escondido que existe en ti, con el que puedes percibir a Dios*. Para llegar a la unificación del alma [...] *tu inteligencia*, dice él en *Mathnawi*, *esta dividida en cien importantes asuntos, miles de deseos, y es a través del amor que se hacen unir las partes dispersas. Cuanto te hayas convertido en uno, grano por grano, entonces será posible ponerte el sello del Rey*, así como lo insinúa el “Jesús tintorero”, cuyas prendas de colores diferentes metidas en una misma cuba conseguían su color solicitado, o se quedaban de un solo color, blancas y puras, donde la ausencia de color indica la pura unidad que predicaba Rumi.

4. 2. Intercambios entre místicos y limitaciones en la comparación.

Es impensable que gentes que vivían juntos, se hayan completamente ignorado. La cultura era compartida. Y esa cultura estaba impregnada de religiosidad. Según Chodkiewicz¹¹⁴⁴, parece increíble que los maestros espirituales cristianos fueran totalmente indiferentes a lo que pudieran pensar y vivir los maestros espirituales

¹¹⁴³ Rumi, *Mathnawi*, I, 27.

¹¹⁴⁴ M. Chodkiewicz, “¿Qué es el sufismo?”, *Qalam: Sufismo de Oriente y de Occidente*, (2008), Nº 1, J. Luís Nava (ed.), Salamanca, Ed. “Asociación Cultural Qalam” de Barcelona p. 23.

musulmanes, pero *esto debe haber sucedido a nivel de contactos individuales* que no siempre deja traza histórica. Según los textos, se puede constatar que ciertamente existían contactos e influencias directas entre místicos de diferentes religiones¹¹⁴⁵. En el siglo XIII por ejemplo, Abraham Abulafia (m.1291), el gran cabalista judío español afirma, de que había tenido contactos secretos con místicos cristianos, que describe como “hombres devotos entre los gentiles”; “sabios que también conocen bien los misterios de la Torá”; “maestros del verdadero conocimiento”¹¹⁴⁶. Según dice Abulafia, en uno de estos, que devino discípulo y amigo suyo, el cabalista “vio el deseo de conocer a Dios”. Hermanado con místicos de otras religiones, Abraham Abulafia se relaciona con la Cábala de los Números (de los nombres Divinos: Kabbalah ha-Shemot), que hace alusión al *dhikr*, en la que se practica recitación de nombres divinos y se combinan letras del alfabeto hebreo con el fin de alcanzar experiencias extáticas y de comprender los sentimientos más ocultos de la Torá. Otro místico, contemporáneo de Abulafia el catalán Raymond Lulle explícitamente reconoce haber tenido relaciones directas con sufíes musulmanes y también de haber sido influenciado por ellos¹¹⁴⁷. Les define como *hombres religiosos muy apreciados de los sarracenos pero también de los otros. Esta gente, precisa Lulle, que se les llama sufíes, nos dan el ejemplo, sus palabras de amor proporcionan gran devoción y permiten al entendimiento de que se eleve lo más alto posible*¹¹⁴⁸.

En el mismo siglo XIII, Jelaledin Rumi y su contemporáneo y amigo, Sadreddin de Konya han tenido constantemente contactos con los místicos bizantinos. El mismo Rumi afirma:

[...] *El cristiano Al-Jarrah dijo: « - Unos ciertos de entre los compañeros del Sheikh Sadreddin han bebido conmigo y me han dicho: «- Jesús es Dios, así como vosotros lo afirmáis. Admitimos que esto es verdad; pero lo disimulamos y lo rechazamos, para proteger la comunidad »*¹¹⁴⁹.

¹¹⁴⁵ Imágenes de místicos, fig. N° 38.

¹¹⁴⁶ M. Balivet, “Richesse et limites du comparatisme en histoire des mystiques: quelques cas musulmans, chrétiens et juifs”, *Sociétés et cultures musulmanes d’hier et d’aujourd’hui. Les chantiers de la recherche, Strasbourg, 30 juin-3 juillet 1994*, Actes de IX réunion des chercheurs sur le monde arabe et musulman, M. Anastassiadou (ed.), Paris, Ed. AFEMAM, CNRS, 1996, p. 321.

¹¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 323.

¹¹⁴⁹ *Le livre du dedans...*, (1976), p. 164, según: M. Balivet, “Chrétien secrets et martyrs christiques en islam turc: quelques cas à travers les textes (XIIIe- XVIIe siècles)”, en *ISLAMOCRISTIANA*, 16, (1990), Roma, Ed. Pontificio Instituto di Studi Arabi e d’Islamistica, p. 100.

Ibrahim Ibn Adham, por ejemplo, célebre místico de finales del siglo XIII, durante un tiempo de su juventud, tuvo por padre espiritual al monje Simeón¹¹⁵⁰. También, en un pasaje de la “Vida del peregrino ruso” se indica que en ausencia de un *starets* (de ruso, padre espiritual), el buscador puede recibir enseñanzas “incluso de un sarraceno”¹¹⁵¹.

Contactos directos igualmente son registrados en el siglo XIV entre el líder del movimiento hesicasta bizantino, Gregorio Palamás y los discípulos turcos de Ibn Arabí en Nicea (Iznik). Las relaciones entre los derviches y los cristianos religiosos siguen manteniéndose a lo largo de los siglos¹¹⁵². En el siglo XVII los cristianos pagaban su impuesto en virtud de minorías al *çelebi* [chelebi] de los derviches giradores¹¹⁵³. En el mismo siglo, el patriarca griego Macarias de Antioquia, pasando por Konya, descubre esta hermandad y la cortesía de los derviches, dejándonos por escrito el siguiente testimonio¹¹⁵⁴:

El 15 de septiembre de 1652, después haber estado en el monasterio de San Jaritón, [...] nos fuimos para visitar el establecimiento Mollakhanah del santo Molla Khandkar, donde hay edificios extraordinarios. Los candelabros son de plata y de oro; las lámparas seleccionadas del tesoro de los emperadores son muy numerosos [...] Los pasos para subir a su tumba son de plata. Cerca de esta tumba está el del monje su compañero, sobre que hay una prenda y un largo turbante negros. El pavimento de los pasos de esta escalera consiste en losas enteras de mármol, transparente y calado, como si fueran láminas de plata. A la vista de estas maravillas, todos que entran en este lugar quedan asombrados. El jefe (dedé) y los otros derviches aman mucho a los

¹¹⁵⁰ Fr. Schuon, “Nature et fonction du maître spirituel”, *Logique et transcendance*, Paris, Ed. Sulliver, 2007, p. 221.

¹¹⁵¹ *Ibidem*.

¹¹⁵² Véanse: A. Fabio Ambrosio, “Celâleddîn-i Rûmî, Mevlevîler ve Konyalı Hristiyanlar” („Jeleleddin Rumi y los cristianos de Konya”), en: *Dünyada Mevlana İzleri Uluslararası Sempozyumu-13-15 Aralık 2007, Konya*, Bildiriler /Papers, Publicaciones Sümam 5, Bildiriler Serisi 2, 2010, pp. 413-426; Mis agradecimientos al padre dominicano Alberto Fabio Ambrosio de Estambul, por haberme facilitado la versión francesa de su artículo *Rûmî, les derviches tourneurs et les chrétiens de Konya*, que en este momento se publicó sólo en turco; <http://akademik.semazen.net/Sempozyumlar/Dunyada-Mevlana-izleri-bildiriler/28.pdf>.

¹¹⁵³ M. Aydin, “La situation des non-musulmans à Konya dans la deuxième moitié du XVII siècle à l’époque ottomane”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* („Diario de la Universiad Selchuk de la facultad de teología”), 5, (1994), Konya, pp. 35-45; p. 38, según: A. F. Ambrosio, *Celâleddîn-i Rûmî, Mevlevîler ve Konyalı...*, p. 419, nota 10.

¹¹⁵⁴ *Voyage du Patriarche Macaire d’Antioche*, Patrologia Orientalis, R. Graffin y Fr. Nau (eds.), vol. 22, 107, fascículo 1, traducción de ár. en fr. : B. Radu, Turnhout, Ed. Brepols, 1976, pp. 76-77, según: A. F. Ambrosio, *Celâleddîn-i Rûmî, Mevlevîler ve Konyalı...*, p. 420; véanse también: Paul of Aleppo Archdeacon, *The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch*, trad. de ár. : F. Cunningham Belfour, Londres, Printed for the Oriental Translation Fund, 1829-36, I parte.

cristianos y los monjes. Nos habían admitido y nos contaron, mientras estábamos llenos de temor y aprensión [...].

Unas décadas más tarde, a principios del siglo XVIII, Paul Lucas transmite una tradición, según la cual al lado de la tumba de Rumi se encontraba el del monje griego, que habría sido enterrado allí por la voluntad del mismo Rumi. En su relato de viaje, Paul Lucas informa de que fue un sacerdote armenio que le enseñó esa tradición, subrayando este último que se trataba de un monje griego amigo de Mevlana. Sin embargo, la tradición mevleví habla de un monje del monasterio de San Jaritón convertido en la religión musulmana. Otra tradición habla de un metropolitano de Konya llamado “Ecúmeno” quien habría sido enterrado al lado del santo fundador de la orden¹¹⁵⁵.

No obstante, en muchos casos, el sufismo en realidad se conoció poco entre los discípulos en el mundo turco-otomano. Por mucho que hayan utilizado términos o conceptos tomados del mismo, se tiene la impresión de que los términos han sido adoptados, sin tratar de comprenderlos, y se les ha dado una equivalencia cristiana muy superficial. Pero “probablemente ha habido otros personajes de los que la historia no ha registrado huella, porque no siempre se levantan actas de los contactos entre individuos, y menos en aquella época”¹¹⁵⁶. Por lo tanto, entre las semejanzas intermísticas encontradas en los textos de nuestro contexto islamo-cristiano, es muy importante distinguir lo que constituye un real fondo común y lo que es una analogía superficial o simple coincidencia¹¹⁵⁷.

En la observancia comparativa de los fenómenos (p.g. de los “locos en Cristo” y los melamíes; el desarrollo griego y otomano sobre el “corazón” (*kardia* y *qalb*) ; sobre la “gran guerra interior” (*al-dzihad al-akbar* y *hieros polemos*¹¹⁵⁸), sobre el argumento apofático utilizado por los padres griegos¹¹⁵⁹, como también por los sufíes, etc.), conviene poner en relieve las asimilaciones populares (como p. g. Hadzhi Bektash y san Jaralambos, el santo matador de dragones, Jorge por los cristianos y *Sarı Saltık* por los turcos), sin olvidar especialmente la propaganda sincrética en el antiguo mundo

¹¹⁵⁵ A. F. Ambrosio, *Celâleddîn-i Rûmî, Mevlevîler ve Konyalı...*, p. 420.

¹¹⁵⁶ M. Chodkiewicz, *¿Qué es el sufismo?...*, p. 23.

¹¹⁵⁷ M. Balivet, *Richesse et...*, p. 323.

¹¹⁵⁸ Los bizantinos no poseían el concepto de la guerra santa propiamente dicha, los escritores utilizaban el término guerra santa (*hieros polemos*), pero sólo referido a una de las tres “guerras sagradas” libradas por la posesión del oráculo de Apolo en Delfos, que ocurrieron en 590, 449, 335-347 a. C.

¹¹⁵⁹ Teología por negación (Plotino, Clemente de Alejandría, san Agustín, Pseudo Dionisio), de griego *apophasis*, “negación”, o por abstracción, de griego, *aphairesis*, “abstracción”; para el intelecto humano sólo es posible aprender lo que Dios no es, mientras que la comprensión real de la divinidad es imposible.

otomano, utilizada para convertir los “simples” en el islam, que crea un sistema de ecuación islamo-cristiana donde Hasan y Huseyin son los avatares musulmanes de Pedro y Pablo o los doce apóstoles llegan a ser los doce imanes¹¹⁶⁰. Pues, a veces, detrás de las semejanzas se esconden realidades extremadamente diversas, que conviene no mezclar.

En este sentido, es indudable que la doctrina musulmana concede a Jesús un lugar excepcional entre los profetas y, aunque su figura está muy bien considerada en el islam, eso nunca, en un hipotético acuerdo, puede llegar a satisfacer a los cristianos, quienes ven en Cristo la Palabra insuperable de Dios. Por su parte el islam considera que el cristianismo ha exagerado la importancia de Jesús, declarando que los numerosos milagros realizados por él han confundido a los cristianos y les han hecho creer en su divinidad¹¹⁶¹. Ya hemos hecho mención de las semejanzas y diferencias entre ambas concepciones y cómo el pensamiento popular trata, al parecer, de conciliarlas. Estas diferencias hacen pensar que, *el diálogo islámico-cristiano no podrá nunca considerarse como una negociación para conseguir que el islam diga “un poco más” sobre Jesús y que el cristianismo “no exagere tanto”, sino que habrá de consistir en reconocer el papel diferente de Jesús en cada religión*¹¹⁶².

En cuanto al estudio comparativo entre las dos religiones, basado en el elemento milagroso de las narraciones hagiográficas para el análisis de los procesos intercomunitarios y la islamización, se debe tener en cuenta que los milagros de Jesús citados en el Corán prueban que tiene poder de dar vida. No obstante, el sentido de la “vida” difiere grandemente entre las dos religiones. Lo que en el Evangelio tiene un sentido colosal y fuerte, es decir, que Jesús es la Vida (Jn 14:6), se reduce en el Corán a un sentido puramente físico, tal como se deriva del pasaje de la vivificación de los pájaros. El intento de un acercamiento eventual deja claro que mientras los musulmanes nieguen la cruz, la muerte y resurrección de Jesús, y mientras el cristianismo se niegue a presentar a un Jesús anunciador y por lo tanto discípulo de Muhammad, la imagen que cada religión se forma de Jesús continuará siendo siempre distinta, y es natural, porque por el contrario, *los musulmanes, como dice Jaume Flaquer, no serían ya musulmanes y los cristianos no sería ya cristianos, y no podríamos hablar de islamización*¹¹⁶³. Pero el propósito de este estudio no es buscar los puntos en común para trazar la noción de una

¹¹⁶⁰ M. Balivet, *loc. cit.*

¹¹⁶¹ J. Flaquer, *loc. cit.*

¹¹⁶² *Ibidem.*

¹¹⁶³ *Ibidem.*

religión universal o sincrética donde el islam y el cristianismo se funden, sino destacar la función social que estas “encrucijadas” han tenido, su empleo político y hagiográfico en procesos como la islamización, la construcción de identidades o la reconstrucción de memorias.

5. La islamización situada en la historia.

Después de la conquista de Bulgaria, los otomanos no tardaron en exiliar una parte de la población a Asia Menor para crear evidentemente una forma de protección a sus fronteras. En lugar de la población búlgara, desterrada y exterminada, se instalaron habitantes de origen otomano provenientes de diferentes regiones, formando así una sólida base de control. La colonización turca afectó principalmente a las zonas más fértiles y a los lugares estratégicos, pese a que la cifra de los conquistadores, en comparación con la población conquistada, era bastante baja.

Para arrojar luz sobre el contexto histórico, hay que recordar que el eslabón de unión en el país turco, así como generalmente en el periodo medieval, no era la pertenencia a una etnia, sino más bien la pertenencia confesional. Así, los búlgaros que aceptaron el islam se asociaron a los conquistadores. La islamización tuvo dimensiones importantes sobre todo entre algunos grupos heréticos, aquellos que sin duda se hallaban ya separados de la población cristiana ortodoxa y en una relación de hostilidad con ella. A la dependencia política otomana, se vino a sumar la dependencia eclesiástica griega, ya que la iglesia búlgara pasó a estar bajo el severo control del patriarcado griego de Constantinopla, que se mostró muy hostil hacia sus nuevos súbditos. Este hecho, como se ha explicado más arriba, dejó su huella sobre la vida espiritual del pueblo búlgaro.

En cuanto a la cuestión de la islamización y su vinculación a los milagros, cabe recordar que la posición de los conquistadores hacia los “infieles” venía marcada por la creencia en la predestinación. Respecto a los “infieles”, el Corán señala: *será lo mismo si les adviertes o no, estos no creerán; Dios ha puesto un sello sobre sus corazones y sobre sus orejas; una venda cubre sus ojos, y les espera gran castigo* (C. 2: 6-7).

Partiendo de eso, dice Duychev¹¹⁶⁴: “el mismo Profeta al parecer no otorgaba gran importancia al proselitismo entre los «infieles»”, ya que: *aunque hicieras todo tipo*

¹¹⁶⁴ Iv. Duychev, *Рилският светец и неговата обител* [*Rilskiat svetets y négovata obitel*] („El santo de Rila y su morada”: Estudio), Biblioteca “Zlătni zărna”, (Sl. Atanasov (ed.), Sofía, 1947), 2ª ed. facsímil, T. Radkov (ed.), Sofía, Ed. “Viara y kultura”, 1990, p. 266.

de milagros delante de la cara de esos que han recibido la Escritura, ellos no aceptarían la orientación de tu oración [hacia la Meca]. Tú tampoco aceptarás su orientación de la oración¹¹⁶⁵.

Si nos atuviéramos a estas declaraciones del texto coránico y a las prescripciones del Profeta, nos debería sorprender que los conquistadores hubieran obrado con tanto celo para islamizar a los pueblos conquistados. Según algunos historiadores, “generalmente, raros fueron los casos de islamización forzada, incluso casi excepcionales”¹¹⁶⁶, sin embargo, la tradición popular abunda en narraciones que muestran la tesis contraria¹¹⁶⁷.

Estas narraciones, por una parte, son sumamente importantes pues muestran el sentido nacional de un pueblo, pero, por otra, constituyen un serio problema para la historiografía que aún necesita ser resuelto. En todo caso, durante siglos la cifra de los conquistadores se ha considerado relativamente poco numerosa. Además, “si los que detentaban el poder se hubieran manifestado como muy proclives al proselitismo, entonces sí que el pueblo cristiano habría estado ante una amenaza bastante seria”¹¹⁶⁸. Muy aleccionadores en este sentido son los casos en los que grandes o pequeños grupos entre los conquistados se pasaban al islam. A menudo (aunque no siempre), los nuevos convertidos resultaban, aún después del tiempo, los custodios más celosos de la fe musulmana (el caso de los pomacos en Bulgaria), lo que parece apuntar hacia la existencia real de dicha amenaza.

También, se debe tener en cuenta que la islamización de Anatolia, como en muchas otras partes balcánicas entre los siglos XI y XVIII, fue llevada a cabo por místicos musulmanes, organizados o no, como derviches errantes, poco controlados por el poder político, o cofradías bien estructuradas, alentadas por un proselitismo activo y actuando en concordancia con el sultán; personalidades carismáticas o misioneros ávidos, derviches guerreros o místicos pacíficos. Algunos de entre ellos no estaban muy

¹¹⁶⁵ Véase, *Le Coran, traduction nouvelle faite sur le texte arabe par M. Kasimirski*, Al. Kazimirski de Biberstein, Paris, Bibliothèque-Charpentier, 1918, pp. 2-3, 22, 154-5, citado en : Iv. Duychev, *Rilskiat svetéts...*, loc. cit.

¹¹⁶⁶ Iv. Duychev, *Ibidem*.

¹¹⁶⁷ Véase: M. Vrina Nikolov, “Образът на “турчина” в българската проза от XIX и XX век: Тема и вариации по един мит на балканската национална идентичност” [*Obrazăt na túrchina v bălgarskata prôza ot XIX y XX vek: Téma y variâtsii po edin mit na balkánskata natsionálna identichnost*] (La imagen del “turco” en la prosa búlgara de los siglos XIX y XX: El tema y las variaciones sobre el mito de la identidad nacional balcánica), en la revista: *Rodopski starini*, el 12 de junio, 2011, ed. electrónica: <http://www.rodopskistarini.com/2011/06/xix-xx.html>.

¹¹⁶⁸ M. Balivet, “Aux origines de l’islamisation des Balkans ottomans”, en: *Les Balkans à l’époque ottomane*, RE. M. M. M. (*Revue de monde musulmane et de la Méditerranée*), (1992), 66/4, D. Panzac (ed.), Paris, Édisud, Presses Universitaires de Provence, pp. 11-22.

lejos de la taumaturgia. Si lo tomamos en cuenta (pero también teniendo claro el siglo del que se habla), la conclusión contundente e inquietante a la que apunta el estudio citado¹¹⁶⁹, de que la islamización masiva en Anatolia y los Balcanes fue resultado de los llamados milagros crísticos, puede ser revisada, pero siempre que no la consideremos la única y definitiva razón de la islamización¹¹⁷⁰, aunque el autor del dicho estudio afirme que este fenómeno histórico resulta *testimoniado por fuentes no musulmanas, crónicas o documentos de archivo*¹¹⁷¹.

Ahora bien, es cierto que el fenómeno más original en la difusión del islam en el mundo balcánico es el papel esencial que jugaron los derviches, más o menos heterodoxos, que acompañaban al avance político otomano en Europa. Hasta 70 derviches fueron enviados a los Balcanes para encabezar una acción misionera. Sabemos que los bektashíes, o aquellos a los que se considera últimamente como tales, durante la época clásica otomana, tendían a unir las celebraciones religiosas que hallaban a las de los musulmanes.

Con la entrada del sultán Orjan en los Dardanelos, la *Vida* de Seyyid Alí Sultán afirma que Hadzhi Bektash envió cuarenta derviches de Capadocia para colaborar con el sultán¹¹⁷². Según la tradición de las cofradías, los *babás* están presentes en Albania desde el final del siglo XIV. *Kasım* Baba, *Piri* Baba, *Huseyn* Baba son los predicadores que como se supone, estuvieron en el sudeste de Albania a partir de 1378. Un documento de archivo¹¹⁷³ señala un convento de derviches en Seres, Macedonia, en 1388; discípulos del jeque Bedreddin de Simavna son detectados en Albania entre 1415 y 1430. El famoso Emir Sultan, jeque de Bayaceto I y de Murad II, convierte en *tekke* el claustro cristiano de Olimpos de Bithynia (*keşiş Dağ*, del turco, „montaña de monjes”), haciendo parte del proselitismo que se daba en Bizancio en 1422 y que pretendía transformar la Constantinopla cristiana en *Istambol* (literalmente „plenitud del islam”) según un juego de palabras frecuentemente utilizado para designar a Estambul en la época clásica otomana¹¹⁷⁴.

¹¹⁶⁹ M. Balivet, *Miracles christiques...*, pp. 397-411.

¹¹⁷⁰ Desde el punto de vista cristiano ortodoxo, este hecho se explicaría como obra del diablo, quien, disfrazado, atrajo a sí mismo, es decir, distrajo de la verdad, los débiles.

¹¹⁷¹ *Ibid.*, p. 409.

¹¹⁷² Véase: M. Balivet, *Aux origines de l'islamisation...*, p. 14.

¹¹⁷³ *Ibidem*.

¹¹⁷⁴ “Les 70 Bektachis en Europe”, en: F. W. Hasluck, *Christianity...*, vol. II, p. 429; “Les 40 Bektachis et Orhan”, en: Ir. Beldiceanu Steinherr, *Recherches sur les actes des règnes des sultans Osman, Orkhan, et Murad Ier*, Munich, Ed. Monachii Societas Academica Dacoromana, Serie: Acta historica, 7, 1967, pp. 194-195, según: M. Balivet, *Ibid.*, nota 11; “Les Baba en Albanie au XIVe siècle”, en: J. Kingsley Birge *The Bektashi Order of Dervishes*, Londres, Ed. Luzac, 1937 (1994), p. 72, según M. Balivet, *Ibidem*.

Islamizar la ciudad de los Césares, tal como anunciaron muchos hadices, es también la esperanza de diversas órdenes de derviches que participaron en el asalto de Bizancio en 1453, animados por el jeque bayramí, *Akşemsetdin*, maestro de Mehmed II¹¹⁷⁵. A consecuencia de todo ello, se produce la multiplicación de fundaciones de derviches en todas partes de los Balcanes (bektashíes particularmente), cuestión que atestigua la intensa propaganda dirigida por las cofradías en Rumelia. Entre los *tekkes* bektashíes más famosos y más frecuentados en Europa, se pueden señalar: en Tracia, *Kızıl Deli*, el más importante convento de los Balcanes, cerca de Dimetoka (Didymoteishon), ciudad natal de *Balim* Sultan organizador de las órdenes bajo el mando de Bayaceto II; *Pınar Hisar* cerca de *Kırk Kilise* (*Kırklareli*¹¹⁷⁶) y *Eski Baba* en la región de Edirne; en Bulgaria, los *tekke* de Haskovo, Razgrad, Balchik; en Rumania el de *Baba Dag*. Conventos de los bektashíes se implantaron igualmente en Macedonia, Tesalia y sobre todo en Albania, donde Hasluck señala, antes de la guerra balcánica, una tupida red de establecimientos bektashíes, particularmente en el centro y el sur del país, desde Elbasan y Berat hasta Tepelen y Gjirokastra¹¹⁷⁷.

Las *vidas* de los santos musulmanes que proceden del círculo de dichos conventos, con frecuencia narran las conversiones de sacerdotes y monjes que se seguían a una ceremonia de *dhikr*, guiada por sufí turco¹¹⁷⁸. Según el *Manakibname* de Mahmud Pasha, antes de convertirse en musulmán, el Gran visir de Mehmet II, comenzó su carrera como novicio en un monasterio cristiano¹¹⁷⁹.

Así pues, la hagiografía musulmana presenta el proceso de islamización, que acompaña a la conquista, como el producto peculiar de la influencia de la figura de Jesús, de sus hechos, de las acciones milagrosas, y en ellos basa la eficacia de las conversiones.

Desde los finales del siglo XX, historiadores y etnólogos unánimemente concluyen que de manera natural la actividad sincrética de los derviches se centró en el culto popular a los santos, que fueron frecuentemente islamizados, en tanto que místicos

¹¹⁷⁵ *Hadith* sur Constantinople et derviches à l'assaut de la ville, citado en : M. Balivet, *Ibidem*, nota 12.

¹¹⁷⁶ Está próximo a la frontera con Bulgaria.

¹¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 14; toda la bibliografía sobre los dichos *tekke*, en *Ibid.*, nota 13.

¹¹⁷⁸ Véase la narración de Hafiz Halil autor del citado *Manakibname* del siglo XV, Halil bin Ismâil bin Şeyh Bedrüddin Mahmüd, *Simavna Kadısioglu Şeyh Bedreddin Manâkibi*, A. Golpinarlı e I. Sungurbey (ed.), Estambul, 1967, Eti Yayinevi, p. 92, según: M. Balivet, "Deux partisans de la fusion religieuse des Chrétiens et des Musulmans au XVe siècle: le Turc Bedreddin de Samavna et le Grec Georges de Trébizonde", en: *BYZANTINA*, (1980), 10, colaborador: Tessalonike, Panepistemio, Kentron Vyzantinon Ereunon, Tesalónica, Ed. Universidad de Tesalónica, p. 374.

¹¹⁷⁹ Mahmud Paşa, *Hayati ve Şehadeti*, Estambul, Gür Kitabevi, pp. 7-14, según: M. Balivet, *Aux origines de l'islamisation...*, p. 16.

y taumaturgos musulmanes fueron frecuentemente cristianizados y a partir de este instante, integrados en el santoral balcánico. Mediante la creación de ficciones piadosas, los derviches facilitaban la emergencia de un culto popular compartido entre cristianos y musulmanes, según afirman las investigaciones científicas. Entre otros, se considera que la cofradía de los bektashíes fue maestra en este juego flexible de las equivalencias, ambivalencias, sustituciones y desdoblamientos inter-confesionales.

No obstante, las comunidades religiosas del mundo turco no permanecieron indiferentes respecto a la confesión a la que pertenecían los santos que realizaban milagros, en especial cuando se trataba de milagros llevados a cabo por santos exteriores a su grupo que se asemejaban a los practicados por sus propios taumaturgos. Lo que naturalmente dejó su reflejo en los textos hagiográficos, transmitido de manera peculiar por los históricos, que actualmente viene a convertirse en una afirmación clara en las investigaciones de los historiadores de hoy, como es el caso de Balivet, según quien, *los milagros de coloración crística realizados por santos musulmanes delante de un grupo cristiano, con frecuencia arrastraban a estos últimos hacia una conversión al islam, de modo que terminaban manifestando su adhesión total al nuevo maestro*¹¹⁸⁰.

Hay quienes tienden a explicar estos casos con tintes de cierta clandestinidad, al considerar al santo musulmán como un criptocristiano o una persona piadosa, pero equivocada en su orientación, y a través de quien se nos muestra a Cristo, reafirmando la fe cristiana. Sin embargo, lo más frecuente en la literatura hagiográfica musulmana es que el autor utilice el milagro como medio para reafirmar la santidad del maestro, y así el hagiógrafo por medio de este santo musulmán lanza su mensaje proselitista.

Ahora bien, es lógico preguntarse si la islamización se produjo a niveles de religiosidad popular únicamente o hubo una verdadera islamización que no fuera heterodoxa, puesto que la mayoría de los musulmanes en el espacio estudiado, hoy día, se declaran ortodoxos, en contraste con la minoría heterodoxa. En este sentido, resulta interesante la relación, en sí contradictoria, entre las órdenes místicas y los derviches guerreros-gazi, que realmente fueron los actores principales en la conquista llevada a cabo por la vía de la espada, y que generalmente figuraban como ortodoxos.

Como observan Witek y Radushev, los procesos en las regiones fronterizas son muy importantes para que podamos comprender la lógica de las conquistas

¹¹⁸⁰ M. Balivet, *Miracles christiques...*, p. 409.

turcoislámicas¹¹⁸¹. Impulsados por el afán de botín, en las zonas fronterizas donde combatían cristianos y musulmanes, abundaban los *akindzhies*¹¹⁸² y los gazies. En la línea militar avanzada, es donde las desviaciones del dogma religioso encontraban refugio y cálida bienvenida. Unidos por la ideología gazi, la profesión de estos soldados consistía en defender el islam de sus enemigos exteriores. Su obligación moral les imponía ser musulmanes convencidos y respetuosos de las recomendaciones del Profeta. Ahora bien, teniendo en cuenta que estos apologistas de la fe verdadera se reclutaban principalmente entre gente pobre y sin tierra, como expone Nevena Gramatikova¹¹⁸³, *para su capacidad intelectual la dogmática islámica resultaba demasiado complicada, de modo que no eran conscientes de si eran portavoces de la ortodoxia o de desviaciones. Sin embargo, en lo que creían firmemente era en la supremacía del islam sobre el cristianismo y en que ellos representaban la vanguardia islámica, que actuaba en los conflictos armados.* En esta línea de reflexiones aparece el problema de la relación polémica entre las cofradías místicas y los derviches guerreros.

Siendo la filosofía del sufismo la base teórica de las órdenes místicas, estas en consecuencia debían ser contrarias a la violencia y la guerra. Como hemos visto hasta ahora y según testimonian los hagiógrafos musulmanes, parece que las hermandades místicas se manifestaban como más benevolentes y tolerantes hacia los “infieles” que los sunnís. En la medida en que esta tesis se apoya en la idea principal de los sufíes de que la perfección divina del hombre se alcanza a través del amor religioso, no puede ser refutada. Por otra parte, no faltaban sabios en Asia Menor que se dedicaban a la mística musulmana, y a los que ya hemos aludido en este trabajo como maestros ejemplares, que formularon de manera brillante la idea filosófica de que todos los hombres son obra

¹¹⁸¹ E. R. Radushev, *Османската гранична...*, p. 192; P. Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu* („Surgimiento del Imperio otomano”), Fatmagül Berktaş (trad.), Estambul, Ed. Kaynak, 1985, p. 28, según: N. Gramatikova, “*Islámski neortodoxálni techénia v bălgarskite zemî*”, *Op. cit.*, p. 206.

¹¹⁸² En turco, *akinci*, pl. *akıncılar*, en la temprana historia del imperio otomano, constituían fuerzas irregulares del ejército otomano; participaban en las campañas militares llevadas por el deseo del botín pero no son idénticos a los mercenarios. “Akinci” deriva de “akın” que es incursión, invasión. En el principio representaban una caballería de ladrones; se reclutan principalmente entre las nómadas de la Asia Menor, pero se les unieron multitudes de elementos desclasificados de los Balcanes, además, cristianos. Se unían al ejército, porque como resultado de los ataques, adquirían experiencia en el combate; se reclutaban voluntariamente y participaban en las campañas por su cuenta; vivían con lo que ganaban y estaban siempre preparados para que fuesen llamados, por lo tanto, no fue necesario el orden o el pago por el servicio, ni que se les cubriera el mantenimiento. Estas fuerzas fueron empleadas con cierta frecuencia en ataques devastadores de cualquier área que el sultán planeaba invadir; los “akindzhi” van primeros con cierta delantera del ejército, manteniéndolo a distancia, invaden, espían y secuestran cautivos, para preparar la conquista de la fortaleza.

¹¹⁸³ N. Gramatikova, *Islámski neortodoxálni...*, p. 206.

de Dios, independientemente de su adscripción religiosa, y por tanto son portadores de una partícula de la emanación divina.

Siguiendo esta filosofía (*Amad a todas las criaturas cualquiera que sea su religión, raza, opinión; cada uno está en el lugar donde Dios lo ha puesto y a nosotros no nos toca juzgarlo; evitad toda forma de odio y toda forma de disensión [...]*¹¹⁸⁴), los representantes de las órdenes sufíes hubieron de negarse a participar en las acciones guerreras de los gobernadores islámicos. Sin embargo, la realidad no fue así. La hipótesis de que la heterodoxia islámica era tolerante respecto a los cristianos y a los demás “infieles” es cierta sólo en parte. Pese a su condescendencia hacia los “de la otra religión”, los adeptos de los movimientos islámicos nunca dudaron de la exclusividad religiosa del islam, incluso, en muchas ocasiones, se manifestaban más convencidos de su fe que los propios sunnís de su época. Al parecer, posiblemente los derviches gazi estaban muy lejos de la ortodoxia, pero con gran celo combatían contra los “infieles”. Los numerosos *turbes* elevados en honor de los fallecidos por la fe mantenían la convicción de los musulmanes en lo justo de la misión de los gazíes.

Sin embargo, existe otro aspecto digno de ser señalado. En realidad el sufismo conoce jeques violentos y jeques pacíficos, severos y fanáticos, suaves y razonables, es personificado tanto por predicadores ensimismados, consagrados solo a Dios, como por sufíes guerreros. Los últimos, luchaban contra los injustos gobernadores musulmanes, al igual que contra los enemigos de la fe, los no musulmanes. Una de las razones de esta diversidad, es que desde la mitad del siglo IX, el sufismo deja de ser un fenómeno único, tanto en su doctrina teórica como en su composición social, absorbiendo recursos humanos muy diversos.

Con la extensión del país otomano en el siglo XV, las *tarikas* sufíes se transforman en instituciones organizadas, que, a parte de la propaganda y los objetivos religiosos, tenían sus propias funciones políticas. Precisamente en el territorio de Asia Menor se lleva a cabo, de forma a veces deliberada y a veces ocasional, la asociación entre derviches y gazíes. Como elemento dinámico, los derviches errantes acompañaban a las tropas, manteniendo el espíritu guerrero¹¹⁸⁵. Pero tampoco se trataba de organizaciones uniformes ni se puede decir que los derviches tuvieran una alianza

¹¹⁸⁴ “El Trabajo espiritual”, *Temas de Meditación: La Vía Qadiriyya Bouchichiyya*, loc. cit.

¹¹⁸⁵ Véase: P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire: Studies in the History of Turkey, Thirteenth-fifteenth Centuries*, Colin Heywood (ed. y trad.), Londres, Ed. Routledge Chapman & Hall, 2012 (1ª ed. 1938), p. 39, y Al-Aflaki, *Manaqib al-'Arifin*, Tahsin Yazıcı (ed.), Ankara, 1959-61, vol. 2, según: N. Gramatikova, *Ibid.*, p. 207.

voluntaria y consciente con los generales otomanos. Además, pertenecían a diferentes orientaciones espirituales. Pero, en la medida en la que las órdenes mencionadas tenían como papel principal la defensa del islam, contribuían a la implantación de la religión por la fuerza de las armas. Esto es válido incluso para una orden como la de los melevíes, la que en el espíritu de Mevlana, debería estar impregnada por el amor a la humanidad, independientemente de su religión¹¹⁸⁶.

En época de guerra, estando en primer plano el enfrentamiento entre el islam y el cristianismo, los representantes del misticismo islámico, en vez de estar humildemente entregados a Dios, participaban de las acciones violentas. Como indica Barkan¹¹⁸⁷, *gracias a su habilidad para cautivar a las masas* (también quizás por sus cualidades taumaturgicas), *los derviches y sus jeques casi se convirtieron en los inspiradores de las invasiones hacia las nuevas tierras*. Muchos de los derviches guerreros junto al ejército otomano participaban en las acciones militares y acompañaban a las tropas del sultán¹¹⁸⁸.

En las narraciones orales de santos musulmanes venerados en los Balcanes, como también en sus *vidas*, encontramos motivos que señalan sus cualidades y dedicación como guerreros. Así, por ejemplo, se nos presenta en su *vilayetname* Timur baba sultán (conocido como Demir baba), pese a que a nivel popular, sus hazañas de soldado por la fe, no están entre los rasgos con los que sus devotos de hoy lo relacionan¹¹⁸⁹. Otro líder-guerrero de la heterodoxia islámica, venerado por los

¹¹⁸⁶ Informes que indican las ceremonias para titulación del nombramiento de “gazi” se encuentran en las biografías de los jeques melevíes; p. g. el jeque meleví concedió al emir de Aydin la titulación del “sultán de los gazies”, N. Gramatikova, *loc. cit.*

¹¹⁸⁷ Ö. Lütfi Barkan, *Osmanlı imparatorluğunda...*, pp. 282-283, según: N. Gramatikova, *loc. cit.*

¹¹⁸⁸ Ejemplo es el famoso *Asıkpaşazade*, bajo cuyo nombre se esconde la personalidad del derviche Ahmed Aşiki, descendiente de Babá Ilias Jorosani, personaje que tuvo un papel importante en la difusión de la heterodoxia musulmana en la Asia Menor. Este Ahmed Aşiki toma parte en el ejército del sultán Murad II, luchó en las batallas de Skopje (5 de julio 1437-23 junio 1438) y en la campaña de Murad II contra Hungría (junio 1438- junio 1439), *Asıkpaşaoğlu Tarihi* („La Historia de Asikpasha”) H. Nihal. Atsız (ed.), colección: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları, Estambul, Ed. Millî Eğitim Basımevi, 1970, p. 6, según: N. Gramatikova, *loc. cit.*

¹¹⁸⁹ Timur baba sultán, errando como derviche llega en los alrededores de Budim (Buda), donde observa que en un campo hay un combate y se une a la batalla. En este episodio que cuenta de la lucha de Timur baba contra los infieles también están presentes Hızir y Alí. El profeta Hızir se aparece a Timur baba para dotarlo de clarividencia. Según la biografía, Timur baba aparece como “el monstruo para la tropa de los infieles”, se hace analogía con la batalla de Uhud, en la que Alí juega un papel decisivo para la salvación de Muhammad, y se dice que Timur no cede al “señor de los dos mundos” (Alí), véase: M. Yaman, *Alevilik İnanc Edep Erkan* („Alevismo, espiritualidad, literatura”), Estambul, Ed. Ufuk Matbaası, 1994, p. 31, según: N. Gramatikova, *Ibid.*, p. 208. La santidad de Timur se materializa en su resistencia a los golpes devastadores de las armas. Los gazies a los que ha venido al rescate expresan sus agradecimientos conforme al honor que se otorga a personajes de esta clase. Después de la batalla, a petición de los gazies, Timur baba se dirige a la ciudad de Budim por la distribución del botín. Otra indicación de relaciones entre derviches y gazies en la vida del santo es el episodio de la boda de Hadzhã dede, discípulo de

musulmanes en Bulgaria, es Otman baba, representado en su *vilayetname* como el mensajero que vino a bendecir la toma de Constantinopla por el sultán Mehmed II¹¹⁹⁰. Todo el texto de la *vida* del santo muestra cómo gracias a la predestinación divina prestó ayuda a los gazíes en la batalla contra los infieles. Siendo un místico, su conocimiento oculto le convierte en colaborador en la conquista de la ciudad real¹¹⁹¹. Así aparece en los versos que le dedica *Küçük Abdal*¹¹⁹², el autor de su Vida.

Sin embargo, en los textos de ambos *vilayetnames*, el de Timur Baba y el de Otman Baba, queda patente la distinción entre la actitud de los derviches y de las tarikas místicas en las que se encuadraban y las acciones del ejército, aunque indudablemente se diera colaboración entre unos y otros.

Una leyenda que hoy se cuenta en las aldeas alevíes en la región de la ciudad de Kubrat (Bulgaria de noreste), dice que *Akyazılı* baba, otro guía en la vía heterodoxa del islam, llegó allí como comandante de la tropa otomana¹¹⁹³. La toponimia de numerosos lugares y aldeas en la región también apunta hacia las relaciones entre los gazíes y

Akyazālā baba y padre de Demir baba (Timur baba), en la que estaban presentes gazíes, véase el mencionado más arriba *Haza kitab vilayetnâme Timur Baba Sultanın kerametini beyan* („Este es el libro de la vida y los milagros de Timur Babā Sultān”), Fol. 81-83, en: N. Gramatikova, *The vita of Demir Babā*..., pp. 400-433.

¹¹⁹⁰ Representado como señor de las fuerzas naturales (“cabalgando en una nube y convirtiendo los relámpagos en látigo”) él aparece ante las murallas de la fortaleza y declara: “He venido para conquistar esta ciudad y para hacer sangrar las grandes iglesias que hay en ella”(o “para gritar en las grandes iglesias en ella”, se puede leer *ban kanlamapa* o *kan kanlamapa*), véase: “Otman Baba Vilayetnamesi”, *Türklük bilgisi araştırmaları, Journal of Turkish Studies*, Cambridge, Ed. Harvard University Print Office, 1995, vol. 19, p. LXI, según: N. Gramatikova, *Islâmski neortodoxālni* ...,p. 209.

¹¹⁹¹ Otman baba se considera el polo de los polos, marcado con el sello de la santidad, que aparece como continuación de la revelación. Como llevador de la *wilaya*, combinando el misterio (*batini*) o el conocimiento íntimo “*ilm-i leddun*” se manifestaba como el señor del mundo, que hacía posible la existencia de todas las cosas. Cierta vez después de su llegada a Constantinopla, donde permaneció durante 40 días, el santo se aparece en la ciudad de *Dırnavi* (referido a Târnovo, Bulgaria). Un viernes salió al puente de la ciudad y subido en una roca, gritó: “Gloria al dios grande, hemos conquistado Estambul”, H. Inalcik, “Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba *Vilayetnamesi*”, en: *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington, Ed. Indiana University Turkish Studies Publications, col.: Indiana university Turkish studies and Turkish Ministry of Culture joint series 9, 1993, p. 23, según: N. Gramatikova, *loc. cit.*

¹¹⁹² *Otman Baba Vilayetnamesi*, LXVI, según: N. Gramatikova, *loc. cit.*

¹¹⁹³ El informe es recogido por Gramatikova, archivo personal de la autora: “Материали от теренна експедиция в алианските села от разградски окръг” (“Materiales de la investigación en el campo en los pueblos de la región de Razgrad”), en: N. Gramatikova, *loc. cit.*; en uno de sus cuentos Evliya Çelebi informa que el santo vivió durante cien años, desde la época de Orhan gazi hasta la de Murad II. Por mucho tiempo sirvió a Arslan bey, hijo de Gazi Mijal, Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Estambul, Ankara, Ed. Ikdâm Matbaası, 1314 (1896/97), (1938), vol. III, pp. 349-352, según: N. Gramatikova, *loc. cit.*; S. Eyice, “Varna ile Balçık Arasında Akyazılı Sultan Tekkesi” („El tekke Sultan Akyazālā cerca de Varna y Balçık”), *Belleten Türk Tarih Kurumu* („Boletín de la sociedad turca de los historiadores”), XXXI, (1967), Nº124, Ed. TTK, Ankara, p. 553, según: N. Gramatikova, *loc. cit.*, según afirma la misma, “pese a que los informes del viajero otomano no son fiables, él relaciona al santo con el movimiento de los gazíes, con el establecimiento de la dinastía otomana y con la ocupación de los Balcanes”, *Ibidem*.

derviches y la presencia de los adeptos de la heterodoxia islámica en las formaciones del ejército otomano¹¹⁹⁴.

El apoyo que los derviches misioneros proporcionaban al ejército tenía como consecuencia lógica su establecimiento en las tierras ocupadas. Por otro lado, un gran número de jeques y derviches, estrechamente asociados a los sultanes otomanos y a sus generales, sin participar en las campañas militares, lograban beneficiarse de su benevolencia, solicitando el derecho a poseer tierras para edificar sus templos religiosos. En este sentido, son innegables los méritos de los derviches- misioneros en la asimilación de los territorios conquistados, información que tenemos bien documentada en los registros otomanos. La presencia de edificios de tipo *tekke*, *zaviye*, *dergiah*, en Bulgaria, directamente están relacionados con la divulgación del sufismo y la mística islámica. Estos, por su parte, eran centros en los que se observaba tanto la ortodoxia como la heterodoxia islámica¹¹⁹⁵. Mientras que los seguidores de la Sunna cumplían sobre todo un papel social, las órdenes místicas se encargaban de lo espiritual, convirtiéndose en mediadoras en la interpretación del sentido esotérico del islam.

De este modo, el poder central, en Bulgaria, por ejemplo, apoyaba la construcción de tekes “ortodoxos” en las ciudades que eran leales al gobierno, y aunque en ellas hubiera también refugios de la heterodoxia, sus actividades no se veían afectadas por una resistencia activa, si no afectaban al poder político del país otomano.

6. “Santos disfrazados” en la islamización de los Balcanes.

El tema de la islamización de los Balcanes no ha sido únicamente objeto de interés para la investigación contemporánea. Los mismos hagiógrafos que se dedicaban

¹¹⁹⁴ El nombre turco del pueblo actual Bísertsi donde viven alevi-bektashi, *Kışçılar* [Kāzchilar], según informadores del mismo pueblo es pronunciación tergiversada de Gazchiler (*Gazçiler*). Se sabe que en la zona de este pueblo, en la localidad “İldırma”, había pueblo que se llamaba *Gaziler* (de turco, „los gazies”) del que los aldeanos estiman que fue edificado en la segunda mitad del s XIII, véase: N. Gramatikova, *Ibidem*. Hasta el final de los años 20 del s XX, a 4 km del pueblo Riajovitsite, (región Sevlievo), todavía se podía ver la tumba de un tal Gazi Baba cuyo nombre real era Balaban baba. Respecto a él, existen muchas variantes de la leyenda que es muy famosa en el pueblo Petko Slaveykov (el nombre turco de este pueblo es: Akindzhilari, del mencionado más arriba *akıncılar*, „fuerzas irregulares”) y sus alrededores, la variante más antigua es publicada en 1930; según los lugareños, Gazi baba era un soldado que fue herido en el desfiladero que hay detrás del pueblo de Kormiánsko, un pastor cristiano (búlgaro) le ayuda, le traslada en el teke de este pueblo y al final en el de Riajovitsite. Los dos se hacen hermanos, cuando Gazi baba muere el pastor lo entierra. Más tarde, en un prado cerca del turbe de Gazi baba es enterrado el cristiano, pero su sepulcro es menor que el del baba. Se cree que Balaban baba protege el valle de Sevlievo de los desastres naturales, *Българското село 1930 год. : Юбилеен сборник* („El pueblo búlgaro 1930: Recolección conmemorativa”), Sofia, *Biblioteka Nasheto selo*, 1931, p. 411.

¹¹⁹⁵ Así por ejemplo, en el islam chíi, particularmente el iraní, se evita el uso del término “sufismo”, que está mal visto ya que se identifica con el sunnismo; se prefiere el término *ırfan* (gnosis), cuya característica es ser especulativo y acusadamente filosofante.

a transmitir a la humanidad los mensajes de Dios, a través de las *vidas* de sus mensajeros, santones, jeques, o babas, no dudaron en transmitir sucesos, motivados e inspirados por la idea de la islamización, llevada a cabo tanto por razones estratégicas, como económicas o puramente proselitistas.

El problema de la islamización descrita en las hagiografías y definida como “infiltración musulmana en el territorio cristiano a través de los santos turcos”, ha sido abordado por Balivet en su interesantísimo artículo “Le saint turc chez les infidèles”¹¹⁹⁶, en el que, tratando de encontrar la respuesta acerca de si trataba de acontecimientos históricos en el sur-este europeo o simplemente se trataba de un tema hagiográfico, el autor recoge varias fuentes que merecen la pena ser retomadas, analizadas, y completadas, sobre todo en lo que se refiere a Bulgaria.

En la primera biografía espiritual (*Risala*) de un jeque egipcio del siglo XIII, Safi al-din Ibn Abi'l-Mansur, se nos presenta a un sufi que *penetró en la tierra de los infieles con la intención de llevar a cabo actividades misioneras; éste sufi se volvía invisible o se dejaba ver a voluntad*. Según el texto, Safi al-din también recibió una orden divina que *le indicaba ir al país de los infieles para encontrarse allí con un hombre veraz (siddiq)*. Más adelante en el texto, resulta que este era un rey cristiano que practicaba el islam en secreto. Este rey justifica su presencia en medio de los infieles diciendo que él presta más servicios al islam residiendo en el país *kafir*: *de este modo tengo el poder de proteger a los musulmanes contra la hostilidad de los infieles de los que hago ejecutar buen número y arruino su situación llevando un labor de zapa desde dentro del territorio enemigo*¹¹⁹⁷.

En el romance turco del *Batalname*, compuesto en el siglo XII o comienzos del siglo XIII, el héroe, Seyyid Battal Ghazi¹¹⁹⁸, disfrazado de monje, llega a Constantinopla donde sostiene una controversia con los teólogos bizantinos en presencia del emperador¹¹⁹⁹. De igual modo actuaron ciertos personajes de

¹¹⁹⁶ M. Balivet, “Le Saint Turc chez les infidèles : thème hagiographique ou péripiétie historique de l’islamisation du Sud-Est européen? ”, en: *Saints Orientaux*, D. Aigle y A. Vauchez (eds.), serie: “Hagiographies médiévales comparées” 1, Paris, Ed. De Boccard, 1995, pp. 211-223.

¹¹⁹⁷ Safi al-Din Ibn Abi L-Mansur Ibn Zafir, *La Risala, biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du XIIIe siècle*, trad. y introducción : Denis Gril, El Cairo, Ed. Institut Français d’archéologie orientale du Caire, 1986, pp.136-138, según: M. Balivet, *Le Saint Turc chez...*, p. 211.

¹¹⁹⁸ *Seyyid* (o *Sayyid*) es un título honorífico árabe que se da a los hombres que descienden del Profeta, a través de Hasan, Husayn y Alí.

¹¹⁹⁹ *Battal Gazi Destanı*, B. Kemal Çağlar (ed.), Estambul, Ed. Ak Yayinlari, 1968, pp. 65-68, según: M. Balivet, *Ibidem*. Battal Gazi era reivindicado como un antepasado de Danishmend Gazi en la epopeya novelada sobre el Bey turco, *Danishmendnâme*, en la cual las historias que se relacionan con las dos

Danishmendname, la epopeya turca escrita en el siglo XIII, o también *Sarı Saltık*, héroe de otra epopeya turca, el *Saltukname* que fue compuesta en el siglo XV.

Disfrazados o no, estos héroes se infiltraban en las filas del enemigo para predicar el islam¹²⁰⁰. De modo que héroes guerreros y personajes santos reclutaban discípulos en el mismo corazón del territorio “infiel” según sus biografías¹²⁰¹.

De manera semejante, en el *Manaqib al-Arifin* de Aflaki, Mevlana Jelaleddin Rumi recomienda a uno de sus próximos, comerciante de su estado, que vaya a Constantinopla por cuestiones de trabajo y allí entre en contacto con uno de sus discípulos secretos:

[...] En los alrededores de Constantinopla hay una aldea floreciente donde en un monasterio habita un monje jubilado. Transmítele mis saludos e interrógale. El comerciante saludó y partió. Al llegar a las tierras fronterizas él se informó de este monje, fue al pueblo indicado y entró educadamente en el convento. Vio a un personaje acurrucado en un rincón, con la cabeza bajo las axilas; desprendía luz debajo de su manto negro [...]. El negociante se sintió maravillado al ver este espectáculo. Cuando hubo transmitido los saludos de Mevlana al monje, éste último saltó y exclamó:

«-¡Salud sobre ti, así como sobre los servidores que Dios ha elegido!» Después se inclinó y se quedó un largo tiempo prosternado. El joven comerciante echó un vistazo hacía la otra esquina. Allí vio a Mevlana con sus mismas vestiduras y su turbante que lo contemplaba [...]. Lanzo un sollozo y cayó a tierra desmayado. Al cabo de un tiempo volvió en sí, entonces el monje le dio saludos y le dijo: « - Si te inicias en los secretos de los hombres libres, serás uno de los buenos devotos. » Luego, el monje escribió una misiva al emperador de Constantinopla diciéndole: « - Fulano, un mercader, ha venido a esta región en razón de su comercio; ¡que se lo proteja!» Cuando el comerciante hubo llegado a la ciudad, presentó la misiva del monje al emperador y este último ordenó que los presentes le diesen la bienvenida, para que pudiera terminar sus asuntos, y ordenó que le dieran seguridades para salir con bien y con todas sus ganancias del país. A su vuelta, el comerciante fue a ver el monje, quien le dijo: « - Pasa a Mevlana mis saludos y mis reverencias; espero que no olvide a este pobre necesitado, lleno de afanes y le conceda sus bendiciones ». Después de cierto tiempo, cuando el mercader volvió a

figuras se mezclan, posiblemente con la idea de acentuar la presencia del islam en Anatolia aún antes del avance principal turco después de la Batalla de Manzikert.

¹²⁰⁰ I. Mélikoff, *La Geste de Melik Danishmend: Étude critique du Danishmendname*, Paris, Ed. Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul, vol. 2, 1960, según : M. Balivet, *Ibidem*; Ebü'l-Hayr-ı Rumî, *Saltuk-Nâme*, Ş. Halûk Akalın (ed.), Ankara, Ed. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Aslımlar Matbaası, colección: Kültür Bakanlığı yayınları 11, 1988, según: Balivet, *Ibidem*.

¹²⁰¹ M. Balivet, *Ibidem*.

Konya, e informó al Sheykh Salah al-Din lo que había pasado, éste le dijo: « - Todo lo que se cuenta de santos es verdad y sucede efectivamente, sin dudas ni condiciones »¹²⁰².

Otro santo turco de Anatolia, el famoso Hadzhi Bektash Veli, se desplazaba cada año para encontrarse con un monje cristiano *en una isla de Frengistan*, según la precisión del mismo *Vilâyet-Nâme-i Hacı Bektash*, obra del siglo XV¹²⁰³. El mismo Hadzhi Bektash también envía a un mensajero, seguidor de Ahmed Yesevi, a tierras de los infieles y le dice:

- *Saltuk Mohamed, que nuestro bektashí te envíe a Rumelia, transformándote en la imagen del desviado del camino Saru Saltuk, que está en tierras polacas. ¡Mata con una espada de madera al dragón que está en Dobrudzha, y cúbrete de gloria en los siete reinos de la Macedonia y la Dobrudzha!*¹²⁰⁴.

Obviamente se trata del famoso *Sarı Saltık*, que con el tiempo su nombre empezó a pronunciarse como “Saltāk” [Saltək] (en turco, *Saltık*, en búlgaro, “САЛТЪК”) que remonta al vocablo *saldık*, „hemos enviado“. Según el *Seyahatname*¹²⁰⁵, su verdadero nombre era en realidad Mohamed Bujari. Tras la llegada de Bujari a Dobrudzha con sus setenta seguidores, con el fin de eliminar al dragón de las cuevas de *Kaligra*¹²⁰⁶, el rey de Dobrudzha, Alí Muhtar, y su pueblo se convirtieron al islam¹²⁰⁷. En el país de Lej (Polonia) Mohamed Bujari asesinó a un *pope* de nombre *Sarı Saltık*, tomó su imagen y bajo el nombre de *Sarı Saltık* reinó e islamizó a los pueblos en dichas tierras¹²⁰⁸.

¹²⁰² Al-Aflaki, *Les Saints...*, vol.1, pp. 105-106, según: M. Balivet, *Le Saint Turc chez ...*, p. 212.

¹²⁰³ “[...] *Frengistan’daki o adaya gitti*”, „se ha ido allí en la isla de Frengistan“, A. Gölpınarlı, *Vilâyet-Nâme...*, pp. 66-67, según: M. Balivet, *loc. cit.* Durante el periodo otomano, las tierras de los cristianos se denominaban con el nombre *Frengistan*, es decir, simbólicamente se señala el encuentro con el cristiano, sin precisión geográfica, aunque, según Balivet, se debe tratar de una de las islas del Egeo (*Ibid.*, nota 5). Por otra parte, lo árabes solían denominar a los cristianos *frany*, es decir francos.

¹²⁰⁴ Evliya Çelebi, *Seyahatnamesi*, Estambul, Ankara, Ed. Ikdam, 1314/1896-7-1938, vol. 1, p. 659, según: Ş. H. Akalin, *The traces of Sarı Saltuk...*, p. 28.

¹²⁰⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatnamesi*, vol. 1-2, Estambul, Ed. Akide-Üçdal, 1983, p. 489, según: B. Alexiev, *Folklórni prófili...*, p. 20.

¹²⁰⁶ Hoy Kaliakra, en el Cabo Kaliakra, Bulgaria.

¹²⁰⁷ Según la leyenda, después de la batalla apareció un monje cristiano que pretendía ser el matador del dragón, entonces, *Sarı Saltık* y el monje pasaron por “la prueba del fuego” de la que “Satuk salió incorrupto”, B. Alexiev, *Folklórni prófili...*, p. 20.

¹²⁰⁸ Ş. H. Akalin, *The traces of Sarı Saltuk...*, p. 28.

En principio, Evliya Chelebi afirma que este nombre pertenece al conocido entre los cristianos *Esved Nikola*¹²⁰⁹, bajo cuyo cargo, Mohamed Bujari, encubiertamente divulgaba el islam en los países europeos. Más adelante queda claro que Mohamed fue “bautizado” por Ahmed Yesevi con el nombre de „Saltuk” “debido a sus cabellos rubios”¹²¹⁰. La palabra “esved” en “Esved Nikola”, que es como Chelebi denomina la hipóstasis cristiana del santo musulmán, puede ser una versión fonética turca del vocablo eslavo *svet* („santo”), pero también podría ser la palabra turca de raíz árabe *esved*, „negro”, como alusión a la ropa de los sacerdotes cristianos con los que trataba el misionero.

En el segundo volumen del *Seyahatname*, todavía más detalladamente, Evliya Çelebi nos informa sobre la historia del santo “disfrazado”, que desde *Kaligra* se fue a Creta, y luego al encuentro con la tribu “hashdek”, en tierras rusas, la tribu “lapka” polaca, y al final *Saltuk* llega de nuevo a Polonia, instalándose en el puerto marítimo de Banska (*Gransk*)¹²¹¹. Aquí tras una larga conversación con un sacerdote de nombre San Nicolás, *Sarı Saltık* le mata, se deshace de su cadáver y adopta su imagen. Así que, según cuenta el *Seyahatname*, durante años declarando *¡Yo soy Sarı Saltık!*, nuestro personaje legendario viajó por el mundo bajo la imagen de San Nicolás, convocando a miles a la fe musulmana¹²¹². También el *Saltukname* cuenta las luchas de *Sarı Saltık* con los monjes y cómo éste ocupaba su lugar. *Sarı Saltık* hablaba varios idiomas y logró

¹²⁰⁹ Es probable que “esvéd” es mala traducción del eslavo “свят” [sviát], свети [svetí] lo que es „santo”.

¹²¹⁰ Evliya Çelebi, *Op.cit.*, vol. 1., p. 489. La primera parte de su apodo “sarı” puede significar „amarillo, rubio”. Según otra tradición que nos cuenta Evliya Chelebi, el santo que se había revelado en sueños al sultán Bayaceto II, tenía la barba de color dorado y un turbante amarillo. También en Angora (Ankara) *Saltık* se presentó en sueños al mismo Evliya Chelebi *en amarillo, con barba de cobre colorado y turbante de 12 capas*; véase: B. Alexiev, *Ibidem*. Los cabellos rubios (“dorados”) eran signo considerado indicación de santidad y predestinación; cabellos rubios, según la tradición, tenía *Kız Ana*, la santa de los musulmanes heterodoxos búlgaros; sus trenzas doradas se conservan en su turbe cerca del pueblo de Momino (región Tărgovishte); véase: A. Sevarski, *Pred oltára na űgănia* („Ante el altar del fuego”), Sofía, Ed. “Bălgarski pisatel”, 1986, p.116, y L. Mikov, *Miusiulmănskata svetitsa Kăz Ana văv folkloră na turtsite ot Tărgovishko* („La santa musulmana *Kız Ana* en el folklore de los turcos de la región de Tărgovishte”), en: *Турският фолклор в България* („El folklore turco en Bulgaria”), T. Totev (ed.), Shumen, Edición universitaria “Ep. Konstantin Preslavski”, 1999, p. 62, según: B. Alexiev, *Ibidem*.

¹²¹¹ Suponemos que la tribu “hashdek” pertenece al grupo de los tártaros, véase la traducción inglesa: “Later he went to Poland, where he brought the Tatar settlers in Prussia to the true religion of Islam. One hundred fifty thousand of new converted Muslim Tatars colonized the Baltic principality near the city of Danzig (Gdansk). Near Moscow, Sari Saltyk converted to Islam 600 000 Hashdek (?)Tatars”, M. Zillî Evliya Çelebi, *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the Seventeenth Century by Evliyâ Efendî (Evliya Chelebi)* (tít. original: *Seyahatname*), trad. de turco J. F. von Hammer-Purgstall, (editado en turco por: N. Asım, K. Rifat y H. N. Orkun, Estambul 1896-1938), col. Royal Asiatic Society of Islam, 2, 1, Londres, Ed. Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1835, vol. 2, pp. 19-22, según: Kopanski, A. B., Islamization of Shqepetaret: The clash of religions in medieval Albania, <http://www.iium.edu.my/deed/quran/albanian/Albchapt.htm>.

¹²¹² E. Çelebi, *Op. cit.*, vol. 2, p. 133, según: Ş. H. Akalin, *The traces of Sari Saltuk...*, p. 28.

aprenderse de memoria la Biblia, predicaba en las iglesias vestido de monje y así invitaba a los cristianos a la religión musulmana.

Estos hechos legendarios, transmitidos por la tradición, están tan extendidos por la Península Balcánica que el nombre de *Sarı Saltık* se convierte allí en sinónimo del grado de penetración y popularización del islam heterodoxo¹²¹³. Relatos sobre la vida y los hechos del personaje se encuentran en escritos históricos, notas de viajeros otomanos y europeos, en la literatura de los bektashíes y en la de otras hermandades místicas semejantes. Destaca especialmente el famoso *Saltukname*, una amplia obra, ya citada, dedicada completamente a la *vida*, las hazañas y los milagros de *Sarı Saltık*. Sin embargo, todos los datos sobre la vida del derviche aparecen casi un siglo después de su muerte y son sin duda de carácter legendario. Según los objetivos y las intenciones de cada autor, el santo aparece en las obras con distintas características. No obstante, lo que une a todas las leyendas y tradiciones escritas es la imagen de *Sarı Saltık* como pionero del islam en los Balcanes y Europa, con un papel de mediador entre la doctrina del islam y la de los cristianos. Dicho de otro modo, aparece como el prototipo de islamizador.

El nombre de *Sarı Saltık* dedé aparece en la crónica de *Yazıcıoğlu* [Yazidzhioglu] Alí en relación con la narración de las peripecias del sultán selyuquí Izzeddin Kaykaus II, quien se vio obligado a buscar refugio en Bizancio. Tras un cierto tiempo, él junto con un aliado suyo, Alí Behadir, solicitaron al emperador Miguel VIII el Paleólogo que pusiera a su disposición tierras en las que “veranearan e inviernaran las familias turcas de su linaje”. El emperador les concedió las tierras de Dobrudzha. “Bajo el pretexto de pasar el invierno con *Sarı Saltık* muchas familias turcas pasaron desde Iznik (Nicea) e Iznikmid (Nicomedia) y llegaron a Üsküdar (la antigua Crysopolis, Scutarion), en la costa europea del Bósforo, así durante un cierto tiempo en Dobrudzha hubo dos o tres ciudades musulmanas que albergaban a unas treinta o cuarenta familias turcas. Estos actuaban como quinta columna de los enemigos del emperador”¹²¹⁴. Durante un banquete, uno de los próximos a Izzeddin le propuso que eliminara al emperador y usurpara el trono, pero Miguel se enteró del plan y encarceló al sultán en una torre. De allí este fue liberado por la invasión de los tártaros de la Horda de Oro,

¹²¹³ Véase fig. Nº 39, que muestra el Camino de *Sarı Saltık* por los Balcanes, según una ruta turca.

¹²¹⁴ Iv. K. Dimitrov, “Преселение на селджушките турци в Добруджа около средата на XIII век” [Preselénie na seldzhúshkite túrtsi v Dóbrudzha okoló sredáta na XIII vek] („La migración de los turcos selyuquíes acerca de la mitad del siglo XIII”), *Revista de BAN* (Българска академия на науките, „Academia de las ciencias en Bulgaria”), 10 (1915), Sofía, Ed. BAN, pp. 32-33, citado en: B. Alexiev, *Folklórni prófili...*, p. 29.

que le llevaron a Crimea. (George Pahimera y Nicéforo Gregoras mencionan que en esta campaña, excepto los tártaros participó también el zar búlgaro Konstantin-Asen con sus destacamentos¹²¹⁵). “Los turcomanos de Dobrudzha junto a *Sarı Saltık*” también fueron llevados a las tierras tártaras al norte del Danubio¹²¹⁶.

En realidad, esta narración que cuenta la primera penetración de turcos del Asia Menor hacia Europa dio lugar a numerosos escritos científicos en los que se menciona el nombre de *Sarı Saltık*. Así por ejemplo, el informe de un cronista otomano, según el cual, tras la muerte de *Saltık*, los turcos que se quedaron en Dobrudzha se convirtieron al cristianismo, sirvió para justificar y aclarar el problema de la presencia y procedencia de los gagauzos en el noreste de Bulgaria, que como se dijo, son cristianos ortodoxos de habla turca¹²¹⁷. Según otros¹²¹⁸, *Sarı Saltık* y sus compatriotas nunca abandonaron a Dobrudzha, al menos no a causa de Izzeddin.

El mismo autor tardío interpreta la instalación de los turcos en Dobrudzha con el permiso del emperador bizantino, como “presagio de la gran lucha” cuyo “resultado fue la toma de Constantinopla”¹²¹⁹.

Seiyd Lokman data el pasaje de *Sarı Saltık* en Rumelia en 1263-64. En este sentido cabe decir que, en los episodios de *Yazıcioğlu Ali* donde *Saltık* toma parte, se encuentran datos que realmente aparecen después del siglo XIII, como el nombre de Dobrudzha y el janato tártaro de Crimea, lo que hace constar que la narración es una interpolación suya y no se basa en fuentes que conozcamos.

Esa y otras circunstancias que veremos más adelante, testifican que los informes del *Oguzname* de *Yazıcioğlu Ali* no tienen relación directa con las tradiciones que eventualmente fueran conservadas entre los seguidores de *Sarı Saltık*, lo que nos lleva a la conclusión de que el relato de *Yazıcioğlu Ali* representa una creación historiográfica de mitos en búsqueda de motivos cronológicamente más tempranos del yugo otomano en los Balcanes, un intento de tender un puente entre ese Estado otomano y el asombroso recuerdo del santo musulmán, que penetró en Europa ya en el siglo XIII, antes de la fundación de la dinastía otomana.

¹²¹⁵ Según el informe de Pahimera, Izzeddin solicitó ayuda a un tío suyo, que vivía cerca de la corriente baja del Danubio (περίξ τῶν κατωτέρων ὀχδῶν). Según Balashev, ese parentesco del sultán no era otro, sino el mismo *Sarı Saltık*, líder de los instalados en Dobrudzha turcos, P. Mutaftchiev, *Mnımoto...*, pp. 621, 622.

¹²¹⁶ Iv. K. Dimitrov, *Преселение на селджуиките...*, pp. 33-35, según: B. Alexiev, *loc. cit.*

¹²¹⁷ Véase nota 404.

¹²¹⁸ Como por ejemplo G. Balashev, según: P. Mutaftchiev, *Mnımoto...*, p. 622.

¹²¹⁹ Iv. K. Dimitrov, *Ibid.*, p. 29, según: B. Alexiev, *Op. cit.*, p. 30.

Semejante es el caso del *Mohachname* de *Kemalpaşazâde* en el que *Sarı Saltık*, en la batalla de Mohach (1526) aparece como comandante y guía de los soldados gazi. En este caso, a su papel de jefe se une su capacidad de hacer milagros. Se trata de relatos que carecen de valor histórico. Tanto en este relato como en el anterior ya citado, la imagen del santo se mezcla con la del dirigente político y el soldado por la fe, ya que se inscribe en una obra que pretende exaltar los éxitos militares de Solimán I y del ejército otomano.

A diferencia de las crónicas arriba estudiadas, en el primer volumen del *Saltukname* donde se habla de las “guerras santas” del Saltuk Dede en Rumelia (Europa de suroeste), el itinerario de *Saltık* es diferente y su imagen se desarrolla de acuerdo con el espíritu de los eventos del siglo XV. Empezando por Estambul y Edirne, *Sarı Saltık* y sus partidarios guerrearán contra los amos cristianos. En la batalla contra el rey húngaro el santo lo decapita de un solo golpe. Lo mismo sucede con los reyes de Polonia, Chequia, Valaquia, etc. Por lo tanto, según observa Akalin¹²²⁰, actualmente, en el nivel social, la imagen legendaria e histórica de *Sarı Saltık* todavía tiene un papel importante en la conciencia nacional de los “turcos” de Rumelia. Según la tradición, sus hechos significativos eran más numerosos en Rumelia que en Anatolia, por lo cual el héroe es admirado como *fundador de la conciencia turca en las tierras rumelias*¹²²¹. En un documento que se guarda en el archivo de la Dirección central de los *wakfs* del 1780, se dice que *Seyid Huseiyn Babá* de la zaviya en *kaza Jezergrad* (actual Razgrad, Bulgaria) era descendiente de *Sarı Saltık*¹²²². Su nombre todavía se menciona en las canciones religiosas cantadas durante las juntas rituales de los musulmanes heterodoxos en la región de Razgrad, el Ludogorie¹²²³.

Pero en los episodios añadidos en el siglo XVI, la característica de *Saltık* como defensor de la fe adquiere un nuevo matiz. De acuerdo con las circunstancias de la época, los copistas lo convierten en un luchador contra la chi`a¹²²⁴.

Su imagen como guía militar y protector de la “guerra santa” contra los cristianos, aún después de su muerte, aparece en el *vilayetname* de Osman baba, en la

¹²²⁰ Şukru Halyuk Akalin es el director del centro de investigaciones en la sección de Turcología, Universidad de Chukurova, Adana, Turquía.

¹²²¹ Ş. H. Akalin, *The traces of Sarı Saltık in....*, p. 30.

¹²²² O. Keskiöğlu, “Bulgaristan’da türk Vakıfları ve Bâlî Efendi’nin vakıf Paralar hakkında bir mektubu”, *Vakıflar Dergisi*, (1971), 9, Ed. Türk Tarih Kurumu Basımevi, p. 89, citado en: B. Alexiev, *Op. cit.*, p. 25.

¹²²³ I. Mélikoff, “La communauté Kizilbaş du Deliorman en Bulgarie”, *Sur les traces...*, p.110, citado en: B. Alexiev, *loc. cit.*

¹²²⁴ *Sarı Saltık* lucha contra los rafizíes en Bagdad e Irán, profana el sepulcro de su guía Ismail (quizás Ismail I Safaví, el fundador de la dinastía Safaví) y quema a su tumba.

batalla de Mehmet II contra el principado de Moldavia. Lo curioso en este episodio es que el santo continúa sus *gazawat* (incursiones militares) aún después de muerto, pero siguiendo la voluntad de Dios, no duda en volver sus armas contra el ejército musulmán, pues inesperadamente sus *abdales*¹²²⁵ se pasan al bando enemigo y comienzan a exterminar a la tropa otomana¹²²⁶. En el *vilayetname* de Hadzhi Bektash es incluido un episodio en el que *Saltık* predica el islam en Georgia¹²²⁷, donde nuestro santo es presentado como un misionero muy pacífico, que convence a los infieles de que se hagan musulmanes, empleando sus poderes milagrosos¹²²⁸. Es notable que los georgianos islamizados por él pronto volvieran al seno del cristianismo:

*Aquel rey georgiano junto a sus cortesanos siguió fiel al islam hasta el final de su vida y todos ellos llevaban el gorro de los Huseyinides. Pero su hijo y todo el pueblo volvieron a su religión anterior. Sólo conservaron, hasta hoy, el tocado*¹²²⁹.

Esta inestabilidad del islam en Georgia recuerda el relato de *Yazicioğlu Ali* (acerca de los turcomanos que emigraron a Dobrudzha y, después de la muerte de *Sarı Saltık*, se convirtieron en cristianos), lo que confirma la idea de que *Saltık* fue el primer difusor del islam al norte y al oeste del mar Negro, y actuó como mediador entre el islam y el cristianismo, pero también hace surgir la cuestión sobre el tipo de islam que se estaba predicando.

¹²²⁵ Se refiere a sus seguidores, *abdal* es el plural de “badal”, „los que son reemplazados” o „amigos de Dios”; ya mencionados más arriba, los “abdales” constituyen el grupo de creyentes verdaderos en Dios. Según la teosofía sufi el grupo de 356 santos, nombrados por Dios, es el que, por su mediación e intervención, mantiene la existencia del mundo.

¹²²⁶ Solimán Pasha, comandante de Mehmet II, emprendió una campaña militar contra Moldavia, pese a que Osman baba le advirtió que no atravesara el Danubio. En la batalla contra el ejército cristiano que superaba al otomano, tomaron parte 7000 *abdales* de Rumelia, guiados por el ya fallecido *Sarı Saltık*. Por voluntad de Dios, de repente los *abdales* cambiaron su posición y se volvieron contra el ejército musulmán, lo que se interpretó como un castigo divino porque el imperio se oponía al “polo de los polos” Osman baba, véase: *Otman Baba ve Velayetnamesi*, ed. y traducción del turco otomano: Hakkı Saygı, Estambul, Ed. Saygı Yayınları, 1996, pp. 53-54, según: B. Alexiev, *Folklórni prófili...*, pp. 31-32.

¹²²⁷ *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*, M. Fuad Köprülü y Or. Fuad Köprülü, serie: “Diyaret İşleri Başkanlığı yayınları”, 11, Ankara, 1976, pp. 253-254, según: B. Alexiev, *Ibidem*.

¹²²⁸ *Sarı Saltık* acompañado por dos de sus abdales llegan a Georgia atravesando milagrosamente el mar sobre una alfombrilla de oraciones, regalo de Hadzhi Bektash. Por la extraña forma del “barco”, *Saltık* y sus compañeros fueron aceptados por el príncipe georgiano Georlish (?) y los cien cazadores que les vieron, como “gente de Dios”, les recibieron con admiración. *Sarı Saltık* aceptó la invitación de pasar unos días en la ciudad y cuando se dio cuenta de que sus habitantes eran “infieles”, les convenció para que aceptaran el islam. *Les pide que traigan fieltro y como Huseyin, les hizo gorros que les ponía cuando evocaban a Dios*, B. Alexiev, *Op. cit.*, pp. 32, 33.

¹²²⁹ *Türk edebiyatında ilk...*, p. 254, según: B. Alexiev, *Ibid.*, p. 33.

La referencia más temprana, y de hecho, la única que contiene datos que pueden considerarse como históricos, acerca de *Sarı Saltık*, se encuentra en los apuntes del viajero árabe Ibn Batuta, escritos hacia 1332-1334. Durante su viaje desde la capital de la Horda Dorada¹²³⁰ hacia la “Ciudad Real” (en búlgaro “Tzarigrad”, actual Estambul), el camino del viajero pasa por una ciudad llamada “Babá Saltık”. Los lugareños le contaron que la villa llevaba el nombre de “un hombre a quien Dios le había revelado Su deseo”. Sin embargo, en sus escritos Ibn Batuta es muy lacónico, no nos revela mucho de lo que había oído sobre *Saltık*, pues “le contaron cosas inadmisibles según la ley religiosa”¹²³¹. La descripción que dejó el viajero árabe define a *Sarı Saltık* como un místico que había alcanzado el conocimiento de los misterios en estado de iluminación, revelación e inspiración, “sin libro, sin maestro, sin guía”¹²³².

Lo interesante aquí es que la información brindada por Ibn Batuta lleva a la conclusión de que, durante la primera mitad del siglo XIV en la costa del mar Negro, ya existía una comunidad relativamente estable, integrada por seguidores del islam heterodoxo, y unida por el culto a *Sarı Saltık*. Sin embargo no está muy claro de qué costa propiamente se trata y dónde estaba situada dicha ciudad. Debido a las vaguedades en las notas del viajero, la ubicación de la localidad mencionada no le queda clara al lector, así, algunos¹²³³ la identificaron con Babadag¹²³⁴, situado en Dobrudzha¹²³⁵ del

¹²³⁰ Cercana a la desembocadura del Volga.

¹²³¹ E. Zeykines, *Ο Μπεκτασισμός στη Δ. Θρακία* [O Bektasismós sti D. Zraki] („El bektashismo en Tracia Occidental”), Salónica, Ed. IMXA, 1988, p. 85, según: B. Alexiev, *Ibid.*, p. 19; *Voyages d'Ibn Batoutah*; texto árabe acompañado por una traducción de C. Defrémery y B. R. Sanguinetti, Paris, Imprimerie nationale, 1877, vol. 2, p. 416, según: B. Alexiev, *loc. cit.* En cuanto a *Saltık*, el término que le aplica Akalin “myucashefe sahibi” (Ibn-i Batuta, *Seyahatnamesi'nden Seçmeler*, Ismet Parmaksızoğlu (ed.), Estambul, Ed. Milli Eğitim Basımevi, Serie “Temel Eser”, 59, 1971, p. 102, según: Ş. H. Akalin, *The traces of Sari Saltuk in Roumelia...*, p. 29) se traduce como „contemplador o adivinador”. En la traducción inglesa de H. A. R. Gib citado por Norris (H. T. Norris, *Islam in the Balkans...*, p. 146) se traduce como „místico extático”, véase B. Alexiev, *Ibid.*, p. 52, nota 1.

¹²³² R. A. Nicholson, *Мустииците на исляма*, Sofia, Lakov-pres, 1996, p. 49, según: B. Alexiev, *Ibid.*, p. 19.

¹²³³ J. F. von Hammer-Purgstall, *Histoire de l'empire ottoman*, vol. 1, reedición (sobre la segunda edición de M. Dochez (traducción de alemán), 1840, Pris, Parent-Desbarres), Paris, Ed. Adamant Media Cor., 2006, p. 47; J. F. von Hammer-Purgstall, *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak, das ist: der Mongolen in Russland*, Pesth, Ed. „C. A. Hartleben's Verlag”, 1840, p. 177, según: P. Mutaftchiev, “Градът Баба Салтък в известието на Ибн-Батут” („La ciudad Baba Saltık en el infomre de Ibn-Batut”), en: *Mnimoto...*, p. 672.

¹²³⁴ En el actual sureste de Rumania.

¹²³⁵ El Principado de Dobrudzha, situado entre Varna y Cabo Kaliakra, fue un estado búlgaro cuasi independiente en el territorio de la Dobrudzha actual. Permaneció durante el siglo XIV y principios del siglo XV cuasi-independiente; su último señor fue el búlgaro Dobrótitsa, de donde viene en realidad el nombre turco otomano de la región (“Dobrudzha”, „esto es tierra de Dobrótitsa”). Los turcos impusieron su poder en Dobrudzha en 1411, aunque algunas fuentes sospechan que la fortaleza de Kaliakra había caído en manos turcas en 1395. Hasta el final de la dominación turca son sobre todo búlgaros los que

norte, divulgando la idea de que en esta parte ya existía una tradición relativa a las intervenciones de *Sarı Saltık*. Con el tiempo, los argumentos de los historiadores dejan entrever que en realidad la localidad que Ibn Batuta menciona se situaba en Crimea (en la vertical entre Sudak y Perecop¹²³⁶), en la costa nórdica del mar Negro, y no en el oeste, donde se sitúa Babadag. Petăr Mutařchiev, destacado historiador búlgaro¹²³⁷, esclarece la situación relativa al problemático culto que los otomanos encontraron en esas tierras y lo identificaron mediante la creación de leyendas:

El documento del geógrafo árabe sugiere que, si algo en el merece confianza, es solo aquello que se refiere a lugares ajenos a la Península Balcánica. Como hemos visto, precisamente en algún lugar de Crimea sitúa Ibn Batuta la ciudad de Baba Saltık. Así, la idea de que la anotación de Ibn Batuta se refiere a la ciudad de Dobrudzha Babadag, que ya existía antes de la época otomana y hundía sus raíces en la época selyuquí como colonia en la Dobrudzha, resulta ser una mala comprensión. Al eliminar la confusión, desaparece uno de los argumentos más poderosos de quienes creen en el relato que relaciona la migración de Izzeddin, Sarı Saltık y sus seguidores turcos selyuquíes desde Asia Menor hacia las tierras del janato de Kipchan, pasando por Dobrudzha. La ciudad de Babadag no aparece hacia la mitad del siglo XIII, sino unos doscientos años más tarde. Hadzhi Kalfa cuenta que la ciudad debía su fundación a una pura casualidad. Bayaceto I (1389-1402) después de la conquista de Dobrudzha, estando de caza en esta región se distrajo y cayó en una cueva, que era en realidad un bello baño de piedra. Por ello, el sultán dedujo que antaño esa localidad debió estar habitada, por lo que decidió alzar allí una nueva ciudad. Ordenó que se construyeran mezquitas y medrasas e instaló en la región tártaros a los que eximió de impuestos para edificar la ciudad. En la vecindad de la ciudad recién establecida, sobre un túmulo, en la costa del lago cercano, yacían las ruinas de la antigua fortaleza Yenitale, topónimo que también llevaba el pueblo situado bajo dicha fortaleza¹²³⁸.

habitan la ciudad y sus alrededores. Esta ciudad está, por otra parte, estrechamente vinculada al Renacimiento nacional búlgaro.

¹²³⁶ P. Mutařchiev, *Mnimoto...*, p. 674.

¹²³⁷ *Ibidem*.

¹²³⁸ Véase: M. Ben Abdalla Hadschi Chalfa, *Rumeli und Bosna*, J. F.von Hammer (trad.), Viena, Ed. Kunst y Industrie-Comptoir, 1812, p. 30, citado en P. Mutařchiev, *Ibid.*, p. 676.

Según Evliya Chelebi el fundador de la ciudad no fue Bayaceto I, sino el segundo sultán con este nombre en el imperio (1481-1512)¹²³⁹. Pero fiel a su gusto por lo maravilloso, Evliya Chelebi trataba de convencer a sus lectores de que la idea de crear Babadag le fue inspirada al sultán de forma sobrenatural, y en esa revelación intervenía la tumba de *Sarı Saltık*

Cuando, [como cuenta Chelebi], Bayaceto junto a sus tropas llegó a los alrededores de este lugar, gente piadosa de Yenısale le dijo que aquí había un turbe de Sarı Saltık, pero los infieles lo destruyeron y lo ocultaron con zarzas. Acompañado por un tal Kara Shemseddin, el sultán se dirigió al lugar donde había sido enterrado el santo. Ambos rezaron allí y se acostaron a dormir. Así lo hicieron con el fin de propiciar una revelación divina. No bien se habían dormido, se les apareció Sarı Saltık con su barba dorada y su turbante amarillo, saludó al sultán con la bienvenida y le predijo la fácil conquista de Akkerman y Kilia y le pidió que liberara su tumba, en la que se encontraba, porque era inaccesible. De inmediato Bayaceto se despertó y le dijo a su compañero que ambos escribieran sus visiones, cada uno por su parte y que las enviaran al sheyh-ul-islam. Resultó que no solo los sueños de ambos eran idénticos, sino que además habían sido narrados con las mismas palabras. La respuesta del sheyh-ul-islam no se hizo esperar, aconsejando al sultán que construyera allí un gran santuario. Cuando empezaron a limpiar el lugar, encontraron un ataúd de mármol en el que, con escritura tártara, ponía que aquella era la tumba de Saltık Babá Seyyid Gağzi¹²⁴⁰. Entonces fueron llamados muchos arquitectos y artesanos y Bayaceto les mandó erigir un mausoleo, una mezquita y otras instituciones piadosas. A su regreso de Besarabia, donde realmente Bayaceto conquistó Akkerman y Kilia, la ciudad Babadag ya estaba construida. Pasando el invierno en ella, el sultán asentó la ciudad y proclamó que los establecimientos ya construidos eran territorios imperiales en honor de Sarı Saltık¹²⁴¹.

¹²³⁹ P. Mutafov, *loc. cit.*

¹²⁴⁰ El nombre en sí mismo resulta significativo, ya que „gazi“ (luchador por la fe) le otorga el papel de conquistador e islamizador.

¹²⁴¹ Citado en: P. Mutafov, *Mnımotı...*, pp. 676, 677.

Para comprender de qué modo fue posible que esta leyenda maravillosa del hallazgo de la tumba de Saltuk en Babadag encontrara un lugar en la mitología del imperio otomano, hay que recordar la raíz tártara del mito de este santo y la inmigración de tártaros desde las tierras rusas del sur hacia Besarabia y Dobrudzha a finales del siglo XIV y principios del siglo XV. Sin duda, los tártaros eran los habitantes del cercano pueblo de nombre Yenisale, junto a Babadag, y los que, según la leyenda, señalaron a Bayaceto II el emplazamiento de la tumba del santo¹²⁴².

De los tártaros que vivían en Babadag y sus alrededores y de sus costumbres también habla Hadzhi Kalfa. En la mencionada campaña de Bayaceto I, sus tropas incluían cincuenta o sesenta mil tártaros, bajo la dirección del khan de Crimea Mengli Ghirai, ya vasallo turco. Este es el mismo khan tártaro, Mingjuri Ghirai, de quien Evliya Chelebi cuenta que “vino de Jurasán junto a Hadzhi Bektash” que “tenía doscientos años”, es decir era uno de los contemporáneos del mismo *Sarı Saltık*.

Las leyendas transmiten información no sólo acerca de sus héroes, sino también acerca de aquellos que las transmitieron. Para solucionar los problemas producidos por el culto de *Sarı Saltık*, que los otomanos encontraron en la Dobrudzha cristiana y que era un culto musulmán no ortodoxo a un santo milagrero, lo que no es aceptable para la ley musulmana, los cronistas de la corte *Yazıcıoğlu Ali*, *Kemalpaşazâde* y *Seiyd Lokman* hicieron de *Saltık* una copia del sultán selyuquí, tal como quisieron ver a *Izzeddin*, como conquistador y protector de los musulmanes en Bizancio.

Para hacerle digno ante su instruido mecenas Dzhem sultán, el erudito Ebu’l Hayr Rumi en su *Saltukname* situó a *Saltık* en el mundo mito-heroico de la épica iraní¹²⁴³, pero para el sheh-ul-islam, este no dejaba de ser “cristiano”. La mezcla de nociones tan diferentes produjo esta confusa imagen del derviche, cuyo reconocimiento

¹²⁴² También se debe tener en cuenta que con la denominación “turcos”, Ibn Batuta siempre se refería a los tártaros, P. Mutafchiev, *Mnimoto...*, p. 671, nota 135.

¹²⁴³ El *Saltukname*, es un texto complejo y difícil de interpretar, debido a la multitud de elementos heterodoxos que contiene, y porque ningún elemento de su abigarrado contenido arroja luz sobre la realidad histórica del héroe que ha inspirado la obra- el derviche gazi *Sarı Saltık* - que vivió en la segunda mitad del siglo XIII. Doscientos años después, en el año 1473, Mehmed II, durante la campaña contra Uzun Hasan Akkoyunlu, nombra a Dzhem Sultán como muhafiz (guardián) de la fortaleza de Edirne. Este príncipe, después de haber oído hablar de *Sarı Saltık*, ordena a su cronista, Ebu’l Hayr-i Rumi, que recoja por escrito las narraciones sobre las aventuras del héroe. Para cumplir con el encargo, Ebu’l Hayr-iRumi habría recorrido Rumelia durante siete años, buscando las leyendas de *Sarı Saltık*. Es entonces, alrededor del año 1480 cuando ese compone el dicho *Saltukname*. Ciertamente, el narrador incluyó muchas leyendas que había oído, aunque no todas tendrían una verdadera relación con el héroe principal, puesto que su única meta era encontrar algo que resultara agradable y ameno a su amo, véase: I. Mélikoff, “Qui était Sari Saltuk?”, *Op. cit.*, pp. 57-59.

como un santo cristiano resultaba aceptable para la Bektashiya puesto que, según el pensamiento sufí, Dios puede ser encontrado en cualquier manifestación de la fe.

Junto a este tipo de relatos, la propaganda bektashí se valía también del hallazgo de inscripciones de una u otra lengua antigua, descubiertas en tumbas olvidadas de santos famosos, por lo cual no es sorprendente que la tumba de *Sarı Saltık* encontrada en Babadag, resultara con una “escritura tártara”. La composición tardía de la leyenda se hace evidente por el inseparable vínculo entre *Sarı Saltık* y el nombre de la ciudad de Babadag, que significa “montaña del santo”, pero este nombre no se impuso rápidamente, pues los viajeros europeos de los siglos XVI-XVIII siempre llamaban a la ciudad fundada por el Bayaceto II simplemente “Baba” („padre“). Con este mismo nombre aparece en todos los mapas y cartas geográficas de la época, lo que viene a indicar que su actual nombre no procede de este santo necesariamente, sino más bien de cualquier otro bektashí, como es el caso de Koyun babá que da nombre a una vecina altura montañosa. La leyenda del santo Koyun babá, que los bektashíes llevaron desde Asia Menor a Dobrudzha¹²⁴⁴, tuvo que disputarse el espacio durante algún tiempo con las leyendas nórdicas de los tártaros y de su *Sarı Saltık*, quien finalmente fue aceptado de buen grado en el santoral de los bektashies¹²⁴⁵.

Después de que *Sarı Saltık* se apoderara de la tumba en la ciudad Babadag, al rival derrotado, Koyun baba, se le reconoció el derecho indiscutible sobre la tumba situada en la montaña, fuera de la ciudad.

En cuanto a quienes consideran que la islamización se debe a las oleadas de selyuquíes, encabezados por nuestro *Sarı Saltık*, que inmigraron allí, es importante decir que en ninguna fuente contemporánea, bizantina u oriental, que refleje los eventos de los años 60 del siglo XIII, hay información acerca de la inmigración de turcos selyuquíes a Dobrudzha. Por el contrario, la tesis del historiador otomano Seyid Lokman de finales del siglo XVI, afirma que en los primeros años del reinado del emperador Miguel Paleólogo, poco después del restablecimiento del imperio Bizantino

¹²⁴⁴ Se sabe que este nombre lo llevaba otro santo bektashí, cuya tumba está en la ciudad de Osmandzhik (graf. tur. *Osmancik*), Asia Menor del norte, región de Sivas, E. Çelebi, *Narrative of Travels in Europe, Asia, and Africa, in the Seventeenth Century*, Londres, Ed. Parbury, Allen y Co, 1834, vol. II, p. 96, según: P. Mutafovchiev, *Op. cit.*, p. 680. Para éste santuario de Koyun Baba, que junto a Hadzhi Bektash también vino de Jurasán, véase: F. W. Hasluck, “Geographical Distribution of the Bektashi”, en: *The Annual of British School at Athens*, Londres, Stroud Glos, Ed. Alan Sutton Publ. vol. 21, (1914-16), pp. 84-124, según: P. Mutafovchiev, *Ibidem*, nota 163.

¹²⁴⁵ Sobre la inclusión de *Sarı Saltık* en el ciclo de Hadzhi Bektash, que tuvo lugar en Babadag, véase F. W. Hasluck, “Studies in Turkish history and folk-legend”, *The Annual of British School at Athens*, Londres, Stroud Glos, Ed. Alan Sutton Publ. vol. 19, (1912-13), p. 205, según: P. Mutafovchiev, *Ibidem*, nota 164.

en 1261, éste instaló en Dobrudzha, que aún no tenía este nombre, a un gran grupo de turcos selyuquíes para que defendieran la frontera norte del imperio, tal como se refleja en la mencionada leyenda de *Yazıcioğlu* Ali. Según Lokman estos eran tan numerosos que establecieron dos o tres ciudades musulmanas, cuyo jefe fue el famoso místico islámico, *Sarı Saltık*¹²⁴⁶. Sin embargo, las fuentes bizantinas¹²⁴⁷, siempre muy minuciosas, no contienen información alguna sobre la inmigración. En cuanto lo dicho de la instalación con el fin de defender el imperio, eso era imposible, ya que se trataba de un Estado búlgaro y no de parte del imperio bizantino. Lokman compone su relato unos tres siglos después de los sucesos narrados, lo que aumenta las dudas acerca de su fiabilidad. La fuente que usa Seyid Lokman para introducir el párrafo acerca de la inmigración de los selyuquíes a Dobrudzha es el mencionado *Oguzname* o *Selçukname*, obras de *Yazıcioğlu* Ali, temprano autor otomano que terminó su producción en 1424.

Tanto Seyid Lokman como otros autores otomanos de los tiempos posteriores transmiten con variantes las informaciones de dicho escritor otomano. No obstante, básico en la descripción de los sucesos de la historia del sultán selyuquí desde el fin del siglo XII hasta 1280, es el ensayo histórico del persa Ibn Bibi, quien de ningún modo nos da indicios de inmigración de turcos selyuquíes a Dobrudzha, tampoco lo hace Akseradzhi, otro autor oriental que vivió en las últimas décadas del siglo XIII y principios del siglo XIV.

Al mismo tiempo, no se puede negar la existencia de datos esporádicos en algunas fuentes históricas que indican contactos entre los turcos selyuquíes y las regiones nórdicas del mar Negro, que se realizaban por vía marítima. Durante todo el siglo XIII y sobre todo después de su mitad, hubo movimientos de gente desde la costa sur hacia la del norte del mar Negro. Por ello no podemos descartar que gente como *Sarı Saltık* y pequeños grupos de sus seguidores arribaran a la orilla de Dobrudzha y que se fueran estableciendo allí¹²⁴⁸. En este sentido se pueden entender ciertos informes de los viajeros árabes y escritores del siglo XIV, pues en una de las leyendas de *Sarı Saltık*, este último acompañado por un pequeño grupo de partidarios suyos llegaron desde la costa del sur del mar Negro hasta la orillas de Dobrudzha, sobre un cuero que flotaba

¹²⁴⁶ Ya en 1941 el gran bizantinista búlgaro Petăr Mutařchiev y después el otomanista austriaco Herman Duda, categóricamente rechazan la tesis de la inmigración selyuquí en Dobrudzha en el siglo XIII; véase P. Mutařchiev, *Mnımoto...*; P. Mutařchiev, *Die angebliche...*, p. 129.

¹²⁴⁷ Las principales son de George Pahimera y de Nicéforo Gregoras.

¹²⁴⁸ En este caso incluso representantes de la dinastía de los selyuquíes, se encontraban muy a menudo en las tierras de los tártaros, pero es difícil hablar de grandes colonias de selyuquíes en Dobrudzha o más al norte del delta del Danubio.

sobre la superficie de las aguas¹²⁴⁹. En este caso, es muy probable que grupos no muy numerosos de selyuquies se hallaran en alguna parte en la ancha área desde Crimea hasta Dobrudzha, pero información explícita en cuanto a movimientos por tierra no hay¹²⁵⁰.

El problema que más a menudo afecta al perfil de *Sari Saltık* es la equivalencia que se le otorga con santos cristianos, pero como se ha mencionado ya, este es uno de los puntos de apoyo de la ideología del imperio otomano, creada por el mismo *Yazicioğlu* Ali. Recordaremos que en Corfú, al igual que en Kruja, *Sari Saltık* equivalía a San Espiridón. Los cristianos de Peck (Kosovo) relacionaban el turbe de *Saltık* que estaba allí, con San Basilio¹²⁵¹. Aparte, existen informes según cuales el santo fue identificado con San Simeón, el profeta Elías, “Karakondzholos¹²⁵²”, e incluso es considerado como uno de los apóstoles de Cristo¹²⁵³. Así pues, parecía que la afirmación de Evliya Chelebi de que “Esved Nikola era famoso entre los cristianos de Europa como *Sari Saltık*”, era la convicción sincera del mismo viajero, porque entre los monasterios que este sitúa en Bucarest, junto a los de “San Demetrio”, “San Constantino”, “San Nicolás”, la “Santísima Virgen María” y otros, encontramos también el monasterio de “*Sari Saltık*”¹²⁵⁴. Además, Evliya Chelebi anota que en Dubrovnik, incluso las campanas repicaban “en la víspera de la fiesta de Saru Saltuk”, así como en los días en los que los lugareños veneraban a san Nicolás, Hidr Elías, *Kasım*, La Virgen María y los arcángeles¹²⁵⁵. Y eso no debe extrañar, pues, en los

¹²⁴⁹ También en su misión a Georgia, como se dijo arriba, *Sari Saltık* junto a dos *abdales* atraviesan milagrosamente el mar Negro sobre una alfombrita de oraciones.

¹²⁵⁰ Mientras, en 1265, como resultado de una acción entre los búlgaros y los tártaros, el sultán de los selyuquies Izzeddin Kaykaus II fue secuestrado en Bizancio y llevado a través de Dobrudzha hasta los dominios de los tártaros.

¹²⁵¹ H. Kaleshi, “Albanische Legenden um Sari Saltuk”, en: *Actes du Premier Congrès international des études balkaniques et Sud-Est européennes: Sofia, 26 août-1 septembre 1966*, editores: Vl. Iv. Georgiev, N. Todorov, V. Tăpkova-Zaimova, Association internationale d’études du Sud-Est européen, Sofia, Ed. Académie bulgare des sciences, 1967-1971, vol. 7, p. 817, según: B. Alexiev, *Folklórni prófili...*, p. 49.

¹²⁵² *Karakondzho, karakondzul* (de turco-griego), es una criatura maléfica en el folklore de Anatolia, Bulgaria, Macedonia y Serbia. Por lo general, sale durante los días (llamados) “no bautizados”, entre Navidad y la Epifanía (ortodoxas). Alexiev supone que en el caso, “Karakondzholos” podría ser tergiversado de “arcángel”, en serbocroata [arjandzhel], B. Alexiev, *Op. cit.*, p. 58, nota 157.

¹²⁵³ Fr. Babinger, “Sari Saltık Dede”, *İslâm Ansiclopedisi*, X, Estambul, Ed. MEB Yay, 1988, citado en: B. Alexiev, *Ibid.*, p. 49.

¹²⁵⁴ M. Guboglu, “Evliya Čelebi: De la situation politique, administrative, militaire, culturelle et artistique dans les pays roumains (1651-1666)”, *Studia et Acta Orientalia*, N° 5-6, (1967), Association d’études orientales de la République Socialiste de Roumanie, Ed. Bucarest Editura Stiintifica, p. 45, según: B. Alexiev, *Ibid.*, p. 48. Mihail Goboglu supone que en realidad se trata de un monasterio de “San Nicolás” porque en ese momento en la ciudad había dos templos dedicados a ese santo, c.f., B. Alexiev, *loc. cit.*

¹²⁵⁵ *Evlija Čelebi, Putopis: odlomci o jugoslovenskim zemljama*, trad. y comentarios: H. Šabanović, Sarajevo, Ed. “Veselin Masleša”, serie: Biblioteka Kulturno nasljede, 1973, p. 427, según: B. Alexiev,

informes de *Yazicioğlu Ali*, *Sarı Saltık* es presentado como conocedor de la religión cristiana, y es quien goza de una confianza especial, por parte del patriarca de Constantinopla. Según el documento, ese último, convencido en la santidad de *Saltık*, le encomienda a un príncipe selyuquí, que había permanecido en Bizancio y allí fue tonsurado en la vida monástica¹²⁵⁶, y que más tarde, bajo la influencia de *Sarı Saltık*, el príncipe se habría vuelto de nuevo musulman y se puso al servicio del santo que le habría dado el nombre Barak¹²⁵⁷ (del turco, barak, „perro sin pelo“).

A través de tal “estrategia” literaria que presentaba el vínculo amistoso de los dirigentes de la iglesia con *Sarı Saltık* (el mensajero del islam), se tiende a insinuar el ligero paso del cristianismo al islam. Las imágenes de *Saltık* que equivalían a las de los santos cristianos, permitían por su lado que la conversión se presentara al lector como un proceso nada brusco y casi natural. Es cierto que durante la difusión de la religión musulmana en Rumelia, los propagadores atribuían a santos musulmanes leyendas e intentaban inculcar la idea de que los santos cristianos eran sus amigos próximos y aún todavía más, musulmanes clandestinos¹²⁵⁸.

Estamos, pues, ante un tema hagiográfico bastante frecuente en la literatura musulmana medieval, donde sufíes, jeques o derviches “se aventuran en el territorio de los infieles para predicar allí el islam, establecer contactos religiosos y se dedican a captar eventualmente discípulos”¹²⁵⁹.

¿Se debe entonces considerar este tipo de afirmaciones como un simple motivo literario inherente al género hagiográfico, o bien hay que ver en ello el testimonio de una realidad histórica, e intentar situar a las *Vidas* de santos musulmanes en paralelo con otras fuentes históricas y con la documentación de los archivos?

Antes de intentar encontrar una respuesta indagando en el contexto histórico, a través de un ejemplo más, saltamos al siglo XIX donde, pese a que el objetivo de la conquista musulmana ya no era tan impetuoso, sin embargo siguieron observándose procesos semejantes - *jeques o derviches se aventuran en el territorio de los infieles*

Op. cit., p. 49. Šabanovic estima que cuando dice “la fiesta de Saru Saltuk”, el viajero se refiere a la Pascua, B. Alexiev, *Op. cit.*, p. 58, nota 153.

¹²⁵⁶ H. T. Norris. *Islam in the Balkans...*, p. 148, según: B. Alexiev, *Op. cit.*, p. 47.

¹²⁵⁷ Según la leyenda, se refiere a Barak Baba, I. Mélikoff, “Qui était Sari Saltuk?”, *Op. cit.*, p. 61.

¹²⁵⁸ Los turcos de Macedonia todavía creen que la tumba en el monasterio de San Naúm en Ojrida en realidad pertenece a *Sarı Saltık* y que San Naum y *Sarı Saltık* eran amigos. Los musulmanes ortodoxos reconocen al santo como uno de los suyos, dicen que vivió antes de la aparición de la Bektashiya y que los cristianos usurparon su tumba, F. W. Hasluck, “Christian Sanctuaries frequented by Moslems” en: *Christianity...*, p. 68. Un bektashí entre los peregrinos de Kornitza (distrito en Albania) afirmó que *Sarı Saltık* junto a un monje cristiano atravesó el lago de Ojrida sobre una estera, F. W. Hasluck, *Ibid.*, p. 583.

¹²⁵⁹ M. Balivet, *Le Saint Turc chez...*, p. 213.

para establecer contactos religiosos intentando captar discípulos. Se trata de dos jeques de Hadzhi Bektash quienes habían venido a visitar a un sacerdote, el *papaz*¹²⁶⁰ de una aldea greco-parlante, famoso entre los griegos de hoy como el padre Arsenios¹²⁶¹:

[...] El padre les saludó y les ofreció café. Mientras tanto, los jeques empezaron a interrogarle con preguntas inoportunas y sorprendentes [...] Para deshacerse de ellos el padre les dijo: «-No puedo escucharos porque tengo dolor de cabeza». Pero éstos no quisieron entenderle y uno de ellos dijo al padre Arsenios:

«-*Papaz* Efendi, haremos un amuleto (*μουσκα*, en el texto gr.) para ti y si lo usas, nunca volverás a tener ningún dolor de cabeza.» El padre entonces respondió con severidad: «- Mi poder es mayor que el vuestro y por el poder de Cristo puedo hacer que no podáis moveros en absoluto desde el lugar donde estáis sentados.» Entonces de repente les dejó y se fue a su celda. Cuando terminaron su café, los jeques quisieron irse, pero no pudieron moverse de sus sitios y tenían la impresión de que estaban atados por un lazo invisible; entonces fue necesario llamar al padre Arsenios para que los liberara. El padre vino inmediatamente y sin hablarles les indicó a distancia qué tenían que hacer para liberarse. Los jeques comprendieron su falta, pidieron perdón y le dijeron al salir: «- *Papaz* Efendi, perdónanos; tu fuerza es grande porque te sostienes por tu gran fe. En cuanto a nosotros, trabajamos con Satanás»¹²⁶².

Curiosamente este texto compuesto en el siglo XX, relata sucesos que reproducen los que relataba Aflaki en el siglo XIV, en su obra dedicada a la celebración de la memoria y los milagros de Mevlana Jelaleddin Rumi¹²⁶³. En concreto, la anécdota también sitúa el evento en una ciudad greco-parlante como la anterior; junto a sus derviches, Mevlana se dirige a cierta cueva monástica cerca de Sis¹²⁶⁴ (Kozan, Turquía)

¹²⁶⁰ *Papaz*, de turco es sacerdote, así los turcos llamaban a los curas cristianos en los Balcanes.

¹²⁶¹ Véase M. Balivet, "The Long-lived relations between Christians and Moslems in central Anatolia. Derviches, Papadhes, and Country folk", en: *Manzikert to Lepanto; the Byzantine World and the Turks, 1071-1571. Papers given at the Nineteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1985*, *Byzantinische Forschungen*, vol. XVI, (1991), An. Bryer y M. Ursinus (eds.), Amsterdam, Ed. Adolf M. Hakkert, pp. 315.

¹²⁶² Padre Paĩsios, *Ὁ Πατήρ Ἀρσένιος ὁ Καππαδόκης* („El Padre Arsenios de Capadocia"), Ed. Monasterio "San Juan el Teólogo", Souroti, Tesalonica, 1975 (1991), pp. 86-87, según: M. Balivet, "The Long-lived relations...", *Op. cit.*, p. 315.

¹²⁶³ Al-Aflaki, *Les Saints...*, (1918-1922), p. 65.

¹²⁶⁴ Sitio que destacaba por la presencia cristiana; importante tanto en la historia de la Iglesia apostólica armenia, como de la iglesia Romana católica. Las tropas bizantinas tomaron la ciudad en 1137, pero los armenios la reconquistaron en 1170. Perteneció al reino armenio de Cilicia hasta 1360, aproximadamente cuando Constantino III cedió la ciudad al sultán mameluco de Egipto a cambio de un tratado de paz. En el siglo XVII la presencia otomana y su poder en el área fue muy débil, prácticamente la autoridad estaba en manos de gobernadores locales.

donde se encuentra con cuarenta *monjes que habían avanzado hasta tan lejos en la austeridad que se entregaban a perseguir los misterios del mundo de los seres superiores conocían algunas cosas de los secretos del mundo inferior, leían el pensamiento secreto de los hombres* [...]; entre ellos, un muchacho joven intenta mostrar su superioridad ante Mevlana. Pero la levitación del joven monje de la cueva, se ve frustrado por la fuerza espiritual del jeque, quien deja al monje suspendido e inmóvil en el aire; “pese a los esfuerzos que este hizo, no pudo descender. Todos estaban rendidos a los pies de nuestro Maestro, le suplicaban; pero su liberación quedó condicionada a que pronunciara “la fórmula de la Unidad de Dios”¹²⁶⁵.

Tanto en la geografía como en las circunstancias ambos relatos poseen similitudes obvias; en los dos, los jeques musulmanes (o derviches) toman la iniciativa de visitar a clérigos cristianos y son muy bienvenidos. Aquí no tenemos jeques disfrazados con el propósito oculto de predicar la islamización, más bien se trata de “especialistas” de la contemplación, derviches musulmanes o monjes cristianos desafiándose unos a otros, lo que indica el mismo proceso, pero de modo ligeramente diferente. En ambos casos hay una competencia real de poderes sobrenaturales, que se da entre una que se presenta como mágica, mientras que la otra aparece como verdaderamente espiritual. El milagro ejecutado por la persona santa en los dos casos posee las mismas características: los dos derviches [...] *no tuvieron éxito al intentar moverse* [...] *sentían la sensación de estar atados por un lazo invisible; estoy atado, es como si me hubieran clavado aquí*¹²⁶⁶, exclamó el monje joven. Naturalmente, en la anécdota griega, el *papaz* tiene la última palabra, los derviches admitieron su superioridad espiritual y la naturaleza inferior de la fuerza que manipulaban. Por el contrario, en la historia del texto turco¹²⁶⁷, los monjes se arrojan a los pies del jeque confesando la impotencia de su magia, y se convierten en *verdaderos creyentes, construyeron un convento allí y prestaban servicio a los viajeros*. Dicho de otro modo, el lugar monástico se transformó en *tekke* musulmán. Dicha transformación-conversión es presentada por el hagiógrafo como un modo de integración y no de expulsión. Así el hagiógrafo quiere insistir en el aspecto pacífico del evento, lo que dio pie a los historiadores para definir la islamización en la Anatolia medieval como un proceso

¹²⁶⁵ M. Balivet, “The Long-lived relations...”, *Op. cit.*, p. 316; Al-Aflaki, *loc. cit.*

¹²⁶⁶ M. Balivet, *loc. cit.*

¹²⁶⁷ El texto está escrito en persa pero trata de la Turquía actual.

continuo¹²⁶⁸, que se repetía de manera semejante a lo presentado en la narración mencionada. Sin embargo, lo más interesante es que encontramos el mismo escenario casi cinco siglos más tarde en un libro compuesto en Grecia, a partir de las memorias recogidas por los refugiados en Pharassa.

Desde el punto de vista histórico, no hay duda de que entre los siglos XI y XV, turcos, derviches u otros, clandestinamente o no, se habían infiltrado en el territorio bizantino por una vía diferente de la de las armas, incluso en la propia capital. Lo que es seguro es que en Bizancio siempre hubo turcos, mercenarios o funcionarios, que habían adoptado el cristianismo, y sin embargo seguían manteniendo un estrecho contacto cultural con sus primos musulmanes. Alexis Axouch¹²⁶⁹ por ejemplo, alto dignatario turco-bizantino del siglo XII, fue un gran admirador de la civilización selyuquí, por lo cual sufrió la amonestación de su maestro el emperador Manuel I¹²⁷⁰. Así mismo, musulmanes turcos con presencia oficial como comerciantes, con barrio propio y mezquita, embajadores del sultán de Konya y príncipes selyuquíes en visita oficial o exiliados, moraban en la capital imperial¹²⁷¹. Esta presencia visible de musulmanes en Constantinopla es también atestiguada por diversos testimonios de viajeros extranjeros o bizantinos¹²⁷². Por otro lado, en la última guerra entre Bizancio y Bulgaria (1354), el zar búlgaro emplea mercenarios turcos. Lo mismo hace el zar Iván Alejandro en el periodo entre 1365-1369, en su lucha contra los húngaros que habían ocupado Vidin¹²⁷³

¹²⁶⁸ M. Balivet, *Op. cit.*, p. 317.

¹²⁶⁹ De origen turco selyuquí, fue consejero de Juan II Cómneno, y después fue fiel a Manuel I, tras su coronación.

¹²⁷⁰ Véase: J. P. Migne, “Nicetas Choniates”, en: *PG*, vol. 139, p. 485, según: M. Balivet, *Le Saint Turc chez...*, p. 213.

¹²⁷¹ Véase M. Balivet, *Ibid.*, nota 7.

¹²⁷² Toda la bibliografía sobre esa presencia se da en: M. Balivet, *Le Saint Turc chez...*, nota 8. En el siglo XIII, el patriarca bizantino Atanasio se aflige de que los musulmanes estuvieran autorizados a la llamada a la oración, *The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople: Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials*, Alice-Mary Maffry Talbot, (ed. trad. y comentarios), Ed. Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, 1975, 84, p. 350, según: M. Balivet, *Ibidem*; la libertad de culto es confirmada también por un residente musulmán que escribe que en Bizancio los musulmanes “no tenían ningún temor. Hacían lo que querían sin que nadie les reprochara nada”, M. Izzedin, “Une texte arabe inédit sur Constantinople byzantine”, *Journal Asiatique*, vol. 246, fasc. 3, Paris, Ed. Société Asiatique, 1958, pp. 453-457, según: M. Balivet, *Ibidem*; En el siglo XIV, un informe pontificio asegura que numerosos turcos residen en la ciudad imperial, G. T. Dennis, “The Reign of Manuel II Paleologus in Thessalonica, 1382-1387”, *Orientalia Christiana Analecta*, N° 159, Roma, Ed. Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1960, p. 36, según: *idem*; En el siglo XV un metropolitano bizantino advierte de que cada día los musulmanes “penetran más (en Bizancio) sin que nadie se les oponga” lo que confirma un cardenal latino del mismo periodo: “Ibi enim praeter Latinos nostros et Graecos, Turci, Tartari, Saraceni et aliae innumerae sectae reperiantur quae aut habitant aut saltem incessanter transeunt”, V. Laurent, *Les „Mémoires” de Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence(1438-1439)*, Paris, Ed. CNRS, 1971, pp. 103-102, según: M. Balivet, *Ibidem*.

¹²⁷³ Actualmente Vidin, antiguo asentamiento romano, fue fundado en el s. III a. C. y se halla al noroeste de Bulgaria. Vidin fue también un importante bastión en la Edad Media.

y sus alrededores¹²⁷⁴. En este sentido, es interesante especificar que los ocupantes de los Balcanes y del Segundo Reino Búlgaro, realmente no representaban un pueblo turcomano separado, pues eran súbditos o seguidores de un jefe militar¹²⁷⁵. Algunos de ellos aún no eran propiamente turcomanos, sino cristianos adheridos a los osmanlíes.

Un ejemplo de ellos lo constituye Kyose Mijal, griego o armenio de Asia Menor, vencido por el *bey* y convertido en su fiel vasallo. A diferencia de este, que aceptó el islam, se da el caso de numerosos aliados que no cambiaron de confesión. Así, algunas listas de soldados muestran que, al menos hasta la mitad del siglo XV, en la caballería *spahis* participaron muchos cristianos, lo que es explicable en relación con las circunstancias, ya que la joven sociedad otomana era tolerante debido a su necesidad de gente de armas y aceptaba a cualquiera que quisiera unírsele.

Los conquistadores de los Balcanes y Bulgaria, según Boykov¹²⁷⁶, no son una masa homogénea turcomana ni tampoco una masa compacta musulmana¹²⁷⁷, pues en el momento al que se refiere, el imperio otomano no era una monarquía centralizada. Los señores casi independientes emprendían campañas militares con sus propias tropas, en las que participaba gente de toda procedencia étnica; turcos, armenios, bizantinos, que se pasaban al servicio otomano, quizás hasta serbios y búlgaros¹²⁷⁸. Según una crónica del periodo otomano¹²⁷⁹, en el sitio de Constantinopla (1363) al ejército otomano se unió el ejército de Tracia en el que también participaron búlgaros y turcos. “Evrenos bey, que conquista toda la costa egea, supuestamente era un griego convertido en

¹²⁷⁴ Durante el reinado del zar Sratsimír 200.000 búlgaros (es decir, un tercio de los súbditos del zar búlgaro) fueron convertidos en el catolicismo. Entonces Iván Shishmán (hijo de Iván Alejandro) se alió con los turcos para expulsar a los húngaros de Vídin. Sin embargo, éstos con la ayuda del cuñado de Iván Sratsimír, el voivoda de Valaquia Vladislav, repelieron el ataque.

¹²⁷⁵ Se trata de la tesis defendida por el otomanista Grigor Boykov, según el cual, la procedencia de los llamados turcos otomanos no está clara. Es sabido que cuando el sultán selyuquí empieza a perder posiciones en su enfrentamiento con los mongoles, un tal Osman logra ocupar territorios estratégicos en Asia Menor y establecerse como un amo independiente, *uç- bey* (“uç”, de turco, es „corredor de ofensiva estratégica utilizada por los selyuquíes en Asia Menor”; y posteriormente por los otomanos en los Balcanes en el siglo XIV; *bey*, „señor”). Hasta la mitad del s. XV no hay testimonios por escrito que se refieran a la persona que dará nombre a todo un imperio. Varios siglos después de la muerte de Osman, los cronistas oficiales del Imperio, como *Yazicioğlu* Alí y Mehmet Neshri, construirán los mitos de la dinastía creando a los ancestros de Osman, véase: L. Kumurdzhiev, “В търсене на цялата истина. Краят на Втората българска държава” [*V tǎrsene na tsíalata ístina. Kráyat na Vtórata bălgarska dǎrzháva*] („En búsqueda de toda la verdad. El fin del Segundo Imperio búlgaro”), *National Geographic. Bulgaria*, 3(77), el marzo del 2012, pp. 36-42.

¹²⁷⁶ L. Kumurdzhiev, *Ibid.*, p. 39.

¹²⁷⁷ En el siglo XIV es poco probable que todos los turcos fueran musulmanes, pues muchos de ellos debían conservar sus creencias paganas, *ibidem*.

¹²⁷⁸ En dicho tiempo “la idea de la guerra santa (*gazawat*) y los guerreros de la fe (*gazi*) ya existía pero se interpretaba de manera amplia y según la conveniencia política”, *Ibidem*.

¹²⁷⁹ *КРАТКА ХРОНИКА...*, A. Zlatarski (ed.), p. 2.

musulmán”¹²⁸⁰; el nieto de Kyose Mijal, Majmud bey, toma Ihtimán¹²⁸¹ alzando en el lugar un templo de derviches, el más antiguo edificio otomano conservado en Bulgaria. Excluyendo el último zar de los búlgaros Iván Shishmán, los demás soberanos balcánicos en el siglo XIV eran fieles aliados de los otomanos¹²⁸².

Junto a los residentes musulmanes reconocidos por las autoridades bizantinas, hay que señalar una categoría de turcos, difícil de determinar, formada por agitadores o indigentes, que se hallaban en Constantinopla para buscarse la vida. Como por ejemplo, el adolescente turco, privado de todo, del cual se habla en relación con el milagro de santa Teodosia¹²⁸³, en un texto bizantino del siglo XIV¹²⁸⁴.

Éste último, como lo describe Constantino Acropolita, sufría discapacidad desde su nacimiento y reptaba como una serpiente mendigando. Lo interesante es que era un *agareno*, es decir musulmán, *un chico anónimo del mundo* que invocó en público a santa Teodosia como sinónimo de *la solución de los pobres*, tras lo cual se vio curado.

A través de estos ejemplos se puede constatar la presencia de turcos cristianos en este mismo periodo en Bizancio y de qué modo estos adoptaron el cristianismo. Además, la narración muestra cómo funciona prácticamente la regla del “santo de todos”, la persona en cuya santidad buscan soluciones tanto cristianos, como musulmanes. “Aún en la época en la que diversas epopeyas turcas situaban en la capital bizantina la presencia de un Seyyid Battal o de un *Saltık*, el cronista Yoannes Tzetzes curiosamente habla de estos turcos, que entre otras naciones bárbaras, [...] *fueron reconocidos por los bizantinos, como personajes santos*”¹²⁸⁵.

Según las epopeyas turcas, disfrazándose y gracias a sus conocimientos de las lenguas de los “infieles”, es como los héroes turcos penetraban entre sus adversarios

¹²⁸⁰ Según Grigor Boykov, en: L. Kumurdziev, *В търсене на цялата истина...*, p. 42.

¹²⁸¹ Ciudad de Bulgaria.

¹²⁸² El déspota de Velbāzhd, Konstantin Dragash, y el rey de Prilep, Marko Mārniāvchevich (en búlgaro, *Марко Мърнявчевич*, en serbio, *Марко Мрњавчевић* o *Краљевић Марко*) famoso como Kralí Márco, toman parte, junto a los turcos, en la batalla de *Kosovo pole* y mueren como vasallos de Bayaceto en el enfrentamiento de Rovine en 1395, según otros, en la batalla de Ardjesh en 1395.

¹²⁸³ Santa Teodosia (m. 730), virgen y mártir, ferviente defensora de las imágenes santas, vivió en la época de los emperadores León el Isáurico y Constantino Coprónimo quienes trataron de acabar con el culto de las imágenes.

¹²⁸⁴ J. P. Migne, “Constantino Acropolita”, *PG*, vol. 140, p. 924, según: M. Balivet, *Le Saint Turc chez...*, p. 214, nota 9. Constantino Acropolita que vivía en Constantinopla, cerca de la tumba de la mártir y le profesaba gran devoción, se basó, para escribir la biografía, en algunos escritos y en la tradición oral.

¹²⁸⁵ M. Balivet, *Le Saint Turc chez...*, p. 214.

(Danishmend hablaba griego, el emir Umur de *Aydın* también¹²⁸⁶), lo que confirma también el cronista Guillermo de Tiro, que habla de estos espías que sin dificultad alguna se mezclaban con los cruzados, vestidos como bizantinos, armenios o sirios¹²⁸⁷. La vestidura monástica es particularmente buscada para camuflarse, porque permite gozar de la inmunidad concedida generalmente a los clérigos. Fuentes hagiográficas e históricas confirman esta cuestión:

En su asombro por ver un joven (el espía de Danishmend) disimulado bajo un hábito de eremita, el gobernador de una ciudad bizantina, como señala el *Danışmend-name*, exclama:

« - ¿Cómo un hermoso monje como tú, pudo venir sin daños? », a lo que, el falso monje, sin darse a conocer, respondió:

« - Llevo la cruz del Mesías para que ella proteja la ciudad [...], ¿no es suficiente para protegerme? »¹²⁸⁸.

Encapuchado igual que un monje es como el noble selyuquí Zacarías, a comienzos del siglo XIII, penetra en territorio bizantino para invitar discretamente al exiliado sultán Kay Khusrau I a que recupere su trono¹²⁸⁹. Del mismo modo cubierto bajo el traje de un ermitaño mendicante, el visir Bayaceto busca las pertenencias del joven príncipe Mehmet perseguido por los soldados de Tamerlán después de la batalla de Ankara en 1402¹²⁹⁰.

Si bien la infiltración musulmana en territorio cristiano por razones estratégicas, económicas o proselitistas parece, pues, atestiguada por la literatura hagiográfica y las fuentes históricas, en cambio, como afirma Balivet, “resulta difícil creer en la existencia

¹²⁸⁶ *Danışmendname*, p. 266; según el escritor bizantino del siglo XIV, Nicéforo Gregoras, el emir turco Umur de Aydın tenía una perfecta educación griega, N. Gregoras, “Byzantina historia”, L. Schopenus-Im. Bekker (eds.), en: *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn, Weber, 1829-1855, vol. 2, p. 649, según: M. Balivet, *Ibid.*, nota 11.

¹²⁸⁷ Guillermo de Tiro, *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux*, vol.1, p. 151, según: M. Balivet, *Ibid.*, nota 12.

¹²⁸⁸ *Danışmendname*, p. 435, según M. Balivet, *Ibid.*, pp. 214-215.

¹²⁸⁹ Ibn Bibi, *Anadolu Selçuki Devleti Tarihi*, trad. del turco M. N. Gençosman, Ankara, 1941, p. 39, según: M. Balivet, *Ibidem*.

¹²⁹⁰ En 1402, los ejércitos turcos y mongoles se enfrentaron en la batalla de Ankara (en la que también intervino Mehmet), en la que el conquistador mongol Tamerlán hizo prisionero a Bayaceto I que murió en prisión; M. Ducas, *Historia Byzantina...*, p. 126, según: M. Balivet, *Ibid.*, nota 15. Después de la toma de Constantinopla en 1453, el príncipe Orhan que combatía en el bando bizantino, intentó fugarse cubierto por una vestidura monástica, *Ibid.*, p. 301, según M. Balivet, *ibidem*. Según una leyenda, Saladino visitó Europa disfrazado de monje, *Ibidem*. Hay también casos en los que un monje verdadero que se movía por la frontera islamo-bizantina es tomado por espía musulmán, como en la “Vita Basilii Junioris” en J- P. Migne, *PG*, vol. 109, pp. 653-664, según: Balivet, *Ibidem*, nota 15.

de criptomusulmanes, en zonas bizantinas y francas, discípulos secretos de uno u otro sufí, aún antes de la conquista militar turca”¹²⁹¹. Sin embargo, señala el autor, existe al menos un caso que confirma dicha presencia, citado en un *menakibname* del siglo XV en el que no caben dudas, puesto que el texto hagiográfico es corroborado por las fuentes históricas.

Se trata de la *Vida* del jeque Bedreddin de Simavna que vivió entre 1359-1416, cuyo pequeño hijo, Hafiz Halil, hacia la mitad del siglo XV, dejó constancia por escrito de los grandes hechos místicos y las intrigas políticas. En torno al año 1405, volviendo de Egipto, nuestro jeque Bedreddin es acogido por el gobernador de Esmirna, el emir Guneyd, quien pasa a ser su discípulo, así como los habitantes de la ciudad, donde el personaje santo realizó prodigios (*karamat*), que provocaron esta conversión¹²⁹².

Según cuenta su *menakibname*, la reputación de Bedreddin ya había atravesado las fronteras del territorio musulmán ya que, el gobernador genovés de la isla vecina de Quíos (*Sakiz adasi*)¹²⁹³, invita al jeque turco a visitarle después de Esmirna, donde Bedreddin residía. La población de Quíos, encabezada por sus clérigos, solicitó al gobernador la venida del santo turco para aprender de él “los misterios del Mesías” (*sirr-i Mesîh*):

Cuando vieron que su gobernador (*bey*) estaba a favor de esta idea, todos los monjes exclamaron: invitaremos a éste gran hombre; puede que acepte escucharnos; puede que nos ilustre acerca de los misterios del Enviado de Dios; le prepararon regalos, se hicieron a la mar y levaron anclas en dirección a Esmirna; al llegar se presentaron delante del jeque y le ofrecieron los regalos; poniendo la frente en tierra, besaron el suelo y luego se dirigieron hacia el jeque con las siguientes palabras:

« En nombre del verdadero Dios, en nombre de la comunidad de Muhammad de la cual formas parte, en nombre también de Jesús y de Moisés, acepta nuestra invitación con bondad; en el nombre del Dios de Muhammad cuyo Enviado fue él, el destino ha otorgado la religión de Muhammad a vuestra comunidad y también a los portadores de las Escrituras; a ti hemos venido, no nos decepciones; nuestro bey es un gran sabio; desde que se enteró de tus méritos, encontró la alegría; mientras aguarda tu llegada él se siente desvalido; si estamos separados por la religión, ¿que se le puede hacer? Tenemos un solo Dios y todos somos servidores de Dios. »

¹²⁹¹ M. Balivet, *Ibid.*, p. 215.

¹²⁹² *Ibidem*.

¹²⁹³ La isla griega Quíos en griego *Xíos*, en turco *Sakiz*, en genovés *Scio*.

Le suplicaron humildemente y el jeque les dio su conformidad. Fueron siete monjes y le hablaron en árabe; todo esto dio mucho gusto al jeque; él subió al barco y se fue hacia la isla. Por el camino, se vieron atrapados en una violenta tempestad; comprendieron que iban a naufragar; un rayo cayó sobre ellos y pensaron que iban a morir. Bedreddin les dijo:

«- ¡No tengáis miedo porque Bedreddin está con vosotros!»; entonces él hizo su oración, y desde este momento la tempestad se calmó y pudieron seguir la travesía. Cuando ya estaban a la vista, desde el castillo el *bey* vino en barco al encuentro del jeque; el *bey* era un sabio astrónomo; se puso a conversar sobre esta ciencia con el jeque y vio que este era un apasionado de la astronomía [Bedreddin la había estudiado en Konya]; ellos hablaron sobre este tema todo el día. Los que escuchaban al jeque decían que él era un segundo Mesías y que por su soplo los muertos resucitaban. El *bey* organizó en su jardín una ceremonia (*ayin*) con el jeque y le mostró un grandísimo respecto. Había allí muchos monjes y, al momento, el jeque empezó su *dhikr* salmodiando; durante todo el día y toda la noche practicaba el *dhikr*; los que estaban allí quedaron deslumbrados por el *dhikr*; la luz de la Unidad (*tevhidiün nuri*) había tocado el corazón de algunos; muchos monjes lloraron y los derviches alcanzaron el estado de pureza (*safa*); todos los que entraron en el círculo del *dhikr* decían *Hu*, y cuando decían *Hu*, sus pies no tocaban la tierra; los infieles vieron todo esto con sus propios ojos; al verlo se llenaron de admiración; pensaban que era claramente un acto de magia. Llegaron dos sacerdotes importantes, que venían cada año de la isla de Enoz¹²⁹⁴: la revelación del jeque les afectó y se convirtieron al islam en secreto¹²⁹⁵. Su Santidad Bedreddin se quedó diez días allí; en este sitio él tuvo mucho éxito, el *bey* estaba fascinado por el jeque¹²⁹⁶; hasta pasó el mar con él y llorando, le despidió besándole y subió en su barca¹²⁹⁷.

Esta narración, por su estilo “maravilloso” de tipo *mirabilia* o „*adja”ih* parece tener todos los rasgos que permiten dudar de la veracidad de los hechos descritos.

¹²⁹⁴ Enoz (Enez, Ainos) hoy es un distrito de la provincia de Edirne, ciudad portuaria situada en la desembocadura del río Hebros (Maritza) en Tracia y Macedonia Oriental; la parte europea de Turquía actual cerca de la frontera con Grecia; en 1355 Enez pertenece a la República Genova, en 1456 la ciudad es conquistada por el sultán turco Mehmed II.

¹²⁹⁵ En relación con ese dato es interesante anotar que según la estadística del profesor Lyubomir Miletich, en el año 1912 en Enoz viven 35 familias pomacas, junto a los turcos y los griegos, L. Miletich, *Разорението на тракийските българи през 1913* („La ruina de los búlgaros de Tracia en 1913”), Sofía, BAN, Ed. Estatal, 1918, p. 296.

¹²⁹⁶ La palabra utilizada es *aşık*, „enamorado”, término muy usado en la literatura sufí turca.

¹²⁹⁷ La fuente es tomada por la biografía del jeque Bedreddin recogida por su pequeño hijo Halil bin Ismail, hacia 1352-1417, Halil bin Ismail, *Simavna...*, pp. 80-93, citado en: M. Balivet, *Le Saint Turc chez...*, pp. 216-217.

Por otra parte, como subraya Balivet, la misión de derviches, discípulos de Bedreddin en Quíos hacia 1410-1415, sus contactos con los cristianos de la isla, el apego de numerosos eclesiásticos y monjes a su doctrina mística, la difusión de las ideas sociales de Bedreddin que provocaron levantamientos de campesinos, todo eso, es contado con demasiada precisión por un historiador bizantino, y por un documento de los archivos de Venecia¹²⁹⁸.

Ducas es el historiador bizantino que trabajaba al servicio de los genoveses de Lesbos, en la primera mitad del siglo XV. Su hostilidad respecto a los hechos le asegura contra una eventual sospecha de exageración, en lo que se refiere al impacto que tuvieron los derviches sobre la población cristiana. El buen conocimiento que el escritor griego tenía sobre los asuntos turcos de la zona del Egeo parece ser una garantía más acerca de la seriedad de la información relatada¹²⁹⁹:

En esos días, entre los turcos apareció un campesino ignorante, en los alrededores de la montaña que se sitúa en la entrada del golfo de Jonia, enfrente de Quíos, que llaman comúnmente Stylarion¹³⁰⁰. Este hombre predicaba a los turcos pobreza y les rogaba que usasen todo en común, excepto las mujeres: los alimentos, la ropa, los rebaños y la tierra. «Yo me sirvo de tu casa como si fuera la mía», decía él, «y tú de la mía como si fuera tuya, excluyendo a las mujeres». Abusaba de los campesinos con esta doctrina, practicando una amistad falsa con los cristianos: «si un turco», afirmaba él, «dice que los cristianos son impíos, es él el que así da prueba de impiedad». Los que seguían su opinión cuando encontraban un cristiano, le acogían con amistad y honores dignos de un enviado de Dios. Él mismo no cesó de enviar a Quíos sus apóstoles a los dirigentes y a los hombres de la Iglesia, explicando su doctrina según la cual todo aquel que está conforme con la fe de los cristianos se salva. Resulta que, en estos tiempos en un monasterio en la isla, llamado Trulloti¹³⁰¹ vivía un viejo ermitaño de Creta. El falso monje, ordenó a dos de sus apóstoles, vestidos con una túnica simple, con las cabezas descubiertas, el cráneo rapado, descalzos, sin sandalias y con los pies envueltos en un viejo trapo¹³⁰², que saludasen al ermitaño y que le transmitieran el siguiente mensaje:

¹²⁹⁸ M. Balivet, *Ibid.*, p.217.

¹²⁹⁹ *Ibidem*.

¹³⁰⁰ Stylarion, es el actual Karabunar, al oeste de Esmirna.

¹³⁰¹ Probablemente Ducas se refiere al monasterio de Παναγίας Τουρλωτής (ΘεοτοκυΤρουλωτης), la “Santa Virgen de Tourlotis”, construido alrededor de la segunda mitad del siglo XIII. Turlotis y trulotis es la misma denominación y son términos que se utilizan indistintamente para la misma Virgen (aclaración que agradezco al padre Dimitri de la iglesia ortodoxa en Madrid).

¹³⁰² Responde a la clásica descripción de derviches de tipo *torlak* o *kalender* tal como aparece en algunas fuentes contemporáneas: por ejemplo R. G. de Clavijo que habla de derviches cerca de Erzurum en 1404

«- Soy tu compañero de ascesis y también me prosterno ante este Dios al que adoras. Paso contigo la noche, pues llego a ti silenciosamente atravesando a pie el mar.» De esta manera el verdadero monje, engañado por el falso, empieza a contar sobre este, cosas extrañas: «-Estando en la isla de Samos, sin embargo, él se ha convertido en mi compañero en la ascesis, y ahora, día tras día, atraviesa el mar y conversa conmigo.» Así, el monje delante de mí [es el cronista Ducas el que habla] añadió otros hechos extraordinarios. El gobernador Mehmed, que era el hijo de Shishmán¹³⁰³ y que tenía autoridad total sobre la provincia, se alzó contra el falso monje, pero no consiguió franquear los desfiladeros del Stylarion. Los rebeldes [*stylarioi*, dice el texto], más de seis mil, tomaron posiciones en las laderas del desfiladero y exterminaron a Shishmán y a sus tropas. Desde entonces, aumentó la fe en el monje que tenía bilocación y los partidarios de *Börklüce* Mustafa (*Περχλιτζία Μουσταφά*), tal era su nombre, le elevaron más alto que un profeta. Proclamaban a la gente que no tenían que cubrirse la cabeza con un sombrero de fieltro, que ellos llamaban *zerkülah*, sino vivir cubierto tan sólo por una simple túnica, una existencia sin cobijo, y asociarse (amar¹³⁰⁴) con los cristianos más bien que con los turcos¹³⁰⁵. Entonces Mehmed, cuando se enteró de este drama envió a su propio hijo Murad, un niño que tenía solo doce años, acompañado de Bayaceto, el Pasha encabezando la armada de Tracia¹³⁰⁶. Reforzados por las tropas de Bithynia, Frigia, Lydia y Jonia, Murad II y Bayaceto el Pasha penetraron con fuerza en las laderas y segaron sin piedad la vida de todos los que encontraron, viejos, niños, mujeres y hombres; en poco tiempo, degollaron a todos sin consideración de la edad, incluso a los que estaban en la montaña vestidos como derviches. Estos últimos emprendieron entonces el combate y el ejército de Murad sufrió graves pérdidas, no obstante, al final los rebeldes se rindieron junto con al falso monje. Le encadenaron y le

“que se afeitan las barbas y el cabello, andan con cabezas descubiertas haga frío o calor [...] Cubiertos de andrajos, cantaran las noches y el día”, *La Route de Samarkand au temps de Tamerlan. Relation du voyage de l'ambassade de Castille à la cour de Timour Beg par Rui González de Clavijo, 1403-1406*, traducción L. Kehren (ed.), Paris, Editions Imprimerie Nationale, 1990, p. 157, según: M. Balivet, *Op. cit.*, nota 22.

¹³⁰³ Probablemente se refiere a Alejandro Shishmán, comandante búlgaro-otomano, de la familia real de Bulgaria, hijo primogénito del zar Iván Shishmán, tomado preso en la caída del “Reyno de Tărnovo”, después de que se convirtió al islam y es nombrado Iskender Bey; pasó al servicio del sultán otomano Mehmet I (1413-1421), a partir de 1415 es gobernador de Esmirna, *Aydın* y Saruhan.

¹³⁰⁴ Según la traducción de Babinger, “amar más a los cristianos que a los turcos”, véase: “Хрониката на Дукас” „La Crónica de Ducas” traducida en búlgaro, por la obra de Fr. Babinger (*Schejch Bedr ed-Din...*, (1921), *loc.cit.*), en: *Списание Път* [Spisánie Păt], N° 15, (2011), R. V. Domuschieva (trad.), A. Kănev (ed.), Ed. “Druzhestvo Rodno Ludogorie”, p. 22.

¹³⁰⁵ Según las fuentes otomanas, *Börklüce* Mustafa fue el comandante principal de Bedreddin y su representante en la región egea, (*Asıkpaşaoğlu Tarihi...*, p. 97-98; *Neşri tarihi*, F. R. Unat-M. Köymen (eds.) Ankara, TTK, 1995, vol. II, pp. 545-547; *Oruç Beğ Tariri* „La historia de Oruch Beğ”, H. Nihal Atziz (ed.), Estambul, Ed. Tercüman, 1972, pp. 74-76), según: M. Balivet, *Op. cit.*, p. 218.

¹³⁰⁶ Se trata del futuro sultán Murad II (1421-1451) y el gran visir de Mehmet I, el albanés Bayaceto, *Ibidem*, nota 25.

llevaron a Éfeso¹³⁰⁷. Allí, hicieron sufrir al falso monje grandes suplicios y comprobaron que seguía imperturbable y firme en sus doctrinas. Entonces, le crucificaron, le subieron sobre un camello, con las manos separadas, clavadas en tablas, así pues, le pasearon atravesando la ciudad. Los discípulos que no quisieron renegar de la enseñanza de su maestro, fueron degollados delante de sus ojos. No decían más que *Dede Sultan erish* (τετε σούλταν έρής), es decir *ven, Padre Sultán*, y recibían la muerte alegremente. Hasta hoy, muchos de sus discípulos creen que él no está muerto, sino que vive todavía. Después de este acontecimiento yo tuve un encuentro con el asceta de Creta del que ya he hablado. Interrogándole acerca de lo que se decía de *Börklüce* Mustafa, él me dijo que éste no estaba muerto, sino que se había trasladado a la isla de Samos donde vivía como antes¹³⁰⁸. En cuanto a mí, de ninguna manera pienso admitir las fantasías de éste eremita. En compañía del príncipe, Bayaceto atravesó Asia y Lidia, infligiendo una muerte atroz a todos los monjes turcos que encontraba en su camino, que vivían en la pobreza¹³⁰⁹.

Además de este, existe otro documento que procede del archivo de Venecia, contemporáneo de la predicación de los apóstoles de *Börklüce* Mustafa en Quíos y de la revuelta de éste último contra los otomanos. Este documento, datado el 23 de septiembre del año 1415, es un informe del senado de Venecia relativo a Creta, la isla de donde procedía el monje de Quíos, que paso a ser, según Ducas, discípulo de *Börklüce* Mustafa¹³¹⁰:

La tranquilidad de Creta está bajo la amenaza de hombres viles que recorren los distritos de La Canea, Réthimno y Lasithi, predicando revolución y enseñando que todos los

¹³⁰⁷ En este momento, según la crónica de Ashikpashazade, Bedreddin de Simavna ya había llegado en el Deliorman (Bulgaria del extremo noreste) donde envió algunos sufíes para que transmitieran su mensaje: *¡Venid, a partir de ahora, yo soy el señor, el que quiere labrar la tierra que venga!, ¡Que venga cada uno que tiene algún deseo!*, el mismo declara: *He resucitado, aquí yo soy el califa, Mustafá se rebeló en Aydın, él también es mi siervo*; sus derviches decían: “Nuestro jeque resucitó, seremos los señores!”, “La Crónica de *Asikpashazade*”, traducida en búlgaro, por la obra de Fr. Babinger (*Schejch Bedr ed-Din...*, (1921), *loc.cit.*), en: *Списание Път* [Spisánie Păt], N° 13, (2010), R. V. Domuschieva (trad.), A. Kănev (ed.), Ed. “Druzhestvo Rodno Ludogorie”, p. 20.

¹³⁰⁸ La presencia de turcos en Samos es señalada por dos viajeros a comienzos del siglo XV: R. G. de Clavijo en 1403 (*La Route de Samarkand...*, p. 100), y Cristoforo Buondelmonti, monje italiano que viajó por el archipiélago egeo entre 1414 y 1422 (C. Buondelmonti, *Description des îles de l'Archipel*, Ed. E. Legrand, Paris, 1897, p. 277), según: M. Balivet, *Op.cit.*, nota 26.

¹³⁰⁹ M. Ducas, *Historia Byzantina...*, pp. 111-115, según: M. Balivet, *Le Saint Turc chez...*, pp. 218-219; Fr. Babinger, “La crónica de Ducas”, *Spisánie Păt...*, *loc. cit.*

¹³¹⁰ F. Thiriet, *Registres des délibérations du Sénat de Venise concernant la Roumanie*, vol. 2 (1400-1430), colección: Documents et recherches sur l'économie des pays byzantins, islamiques et slaves et leur relations commerciales au Moyen âge, 1-2, 4, Paris, Ed. Mouton, 1959, p. 139, según: M. Balivet, *Ibid.* p. 219.

siervos son libres. Tales voces son hasta tal punto extremadamente peligrosas para la autoridad de la Señoría que los Sabios proponen a las Órdenes reforzar la vigilancia, hacer espiar a los dirigentes y detenerlos¹³¹¹.

De los tres testimonios aquí presentados: un hagiográfico en turco, los otros dos históricos, griego el primero y latino el segundo, como también deduce Balivet¹³¹², ciertamente se desprenden algunas coincidencias. La primera, cronológica (los años 1402-1416 corresponden a un periodo de pérdida de fuerza del estado otomano, tras la terrible derrota que sufrió Bayaceto I frente a las tropas de Tamerlán en Ankara en 1402. No obstante, para los emiratos turcomanos del Asia Menor, incorporados antiguamente por los otomanos y restablecidos por Tamerlán, es una época de reintegración. Estos emiratos, entre las que está Esmirna, rivales encarnizados de la dinastía de Osman, tienden a hacer alianza con todos los enemigos de los otomanos incluyendo los cristianos, griegos o italianos). En ese tiempo, se hace más fácil la travesía hacia el Archipiélago y viceversa, lo que hace más verosímil el paso de derviches del continente turco a las islas italianas, desplazamientos que son descritos por los textos observados como muy accesibles¹³¹³. No hay que olvidar que los griegos abandonan el Archipiélago para servir a los turcos, particularmente como marineros¹³¹⁴. También había una circulación frecuente entre Anatolia y el Archipiélago desde 1402¹³¹⁵: turcos evitando las exacciones de los ejércitos de Tamerlán, embajadores de Hagios Theologos (*Ayasoluk*, Éfeso)¹³¹⁶ a Quíos y a Creta, enviados de Lesbos, Naxos y Quíos dirigidos a Tamerlán, etc.

La otra coincidencia es la geográfica: las islas egeas genovesas y venecianas; Quíos, Samos, Creta. La presencia de turcos en dichas islas está atestiguada por las fuentes: mercenarios turcos al servicio de venecianos, prisioneros de guerra que al final

¹³¹¹ *Ibidem*.

¹³¹² *Ibid.*, p. 220.

¹³¹³ *Ibidem*.

¹³¹⁴ “Un gran número de ciudadanos de Creta agobiados por las deudas se encaminaron hacia los pueblos turcos y sirvieron de buena gana en los buques de los turcos”, F. Thiriet, *Délibérations des Assemblées Vénitiennes concernant la Roumanie*, vol. 2(1364-1463), EPHE (Sorbonne), VIe section: Centre de recherches historiques, Paris, Ed. Mouton, 1971, p. 84, según: Balivet, *Ibid.*, p. 220, nota 29.

¹³¹⁵ F. Thiriet (*Délibérations des Assemblées...*, p. 95) y E. A. Zachariadou (*Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin 1300-1415*, Venecia, Ed. Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini di Venezia per tutti i paesi del mondo, 1983, serie Bibliothèque de l'Institut hellénique d'études byzantines et post-byzantines de Venise, 11, p. 85), según: M. Balivet, *Ibid*, nota 29.

¹³¹⁶ Hagios Teólogos (en griego antiguo, Ἅγιος Θεολόγος [Hághios Theológos]; en italiano Theologo o Altoluogo) literalmente „San Juan el Teólogo” es el nombre que toma la ciudad de Éfeso en las fuentes bizantinas e italianas medievales desde el siglo VIII, por metonimia: la ciudad medieval se desarrolla en efecto alrededor de la catedral de San Juan de Éfeso, cuyo edificio principal aún se conserva.

se instalaron en el Archipiélago y trajeron a sus familias con el permiso de las autoridades venecianas, campesinos turcos de Jonia a la fuga de Tamerlán que se refugiaron en las islas egeas más próximas¹³¹⁷.

Los informes sobre el ambiente humano y las reivindicaciones sociales que expresan, también coinciden en todos los textos: se trata de un ambiente campesino, gente muy pobre y servil¹³¹⁸.

Las reivindicaciones sociales son muy radicales, compartir los bienes entre todos y liberarse de los opresores. Dichas ideas se difunden rápidamente en una población rural *que no duda en provocar disturbios del tipo levantamiento de campesinos y en comprometerse en una rebelión abierta contra las autoridades locales, insurrección popular y religiosa a la vez*¹³¹⁹.

Las prácticas interreligiosas y los contactos místicos islamo-cristianos en todas las fuentes son descritos de una manera muy parecida: envío de misioneros (*da'i* en Idris de Bitlis, *apóstolos* en Ducas); organización pública de *dhikr* en el que participa un público no musulmán; oraciones comunes entre derviches y monjes, los últimos, según el caso, se convierten o no al islam, prácticas anticonformistas y hasta escandalosas a la manera de las *malamatiyas*, comportamientos irracionales, que las fuentes musulmanas como también las cristianas califican como “actos extraños”¹³²⁰; diversos milagros y confesión por el mártir donde se percibe la sensibilidad de la tradición hagiográfica musulmana y cristiana: andar sobre el agua, poder de resucitar, muerte en el patíbulo,

¹³¹⁷ Mercenarios turcos al servicio de Venecia en Creta (F. Thiriet, *Délibérations des Assemblées...*, vol. 2, p. 33); prisioneros turcos de Creta que conocen bien la isla (F. Thiriet, *Registres des...*, p. 161); los que llevan a sus familias para permanecer en Creta (*Ibid.*, p. 164); campesinos turcos de Éfeso y de Mileto refugiados en Samos (véase el informe de Señor de Andros, Pietro Zeno en 1403: *en Samos se han escapado los turcos que habitan en el litoral de las tierras de Palatia (Balat/Miletos) y de Altoluogo (Éfeso). Se encuentran allí entre nueve y diez pueblos, con siete barcos con los que han llegado. Estos turcos que nos conocían de Quíos, nos enviaron su palabra [...] que teniendo confianza en nosotros, quisieran obedecernos en todo y hacer causa común con nosotros [...]. También decían que querían enviar una misión a La Canea (en Greta) para habitar y ocupar Samos por cuenta de Venecia cuya bandera estaban dispuestos a izar*, N. Iorga, “Notes et extraits pour servir à l’histoire des Croisades au XVe siècle”, *Revue de l’Orient latin*, 4, (1896), Paris, Ed. E. Leroux, pp. 267-268, citado en M. Balivet, *Ibid.*, nota 30.

¹³¹⁸ *Homeni de vilissima condicione*, según el mencionado documento del archivo de Venecia del 23 sep., 1415, M. Balivet, *Op. cit.*, p. 221; N. Gavrilova, “Sobre la cuestión del movimiento del Sheikh Bedreddin Mahmud y sus seguidores”, *Op. cit.*, p. 100.

¹³¹⁹ Idris de Bitlis en: N. Kurdakul, *Bütün yönleriyle Bedreddin: Simavna Kaadısıoğlu diye müştahir Abd-i Zaif Mahmud*, Estambul, Ed. Döler Reklam Yayınları, 1977, p.42, según: M. Balivet, *Le Saint Turc chez...*, pp. 220, 221.

¹³²⁰ “*Garaib nesneler*” en Neshri, (*Neşri tarihi...*, vol. 2, p. 547); “*allokota*” en: Ducas (M. Ducas, *Historia Byzantina...*, p. 113), Balivet, *Ibidem*, nota 33.

creencia en la supervivencia del santo, ejecución por la defensa de las convicciones, etc.¹³²¹.

De manera que Balivet llega a la conclusión de que los textos hagiográficos resultan confirmados por fuentes históricas y remiten a hechos que parecen muy reales: misiones de derviches y de sufíes en el país de los infieles¹³²², conversión al islam de cristianos locales, y para mostrar las consecuencias, existencia de criptomusulmanes en tierras que todavía no habían sido conquistadas por los turcos¹³²³.

Probablemente, se trata de algunos ejemplos que señalan a actividades de proselitismo por parte de santos musulmanes y derviches como preparación para la conquista militar de los territorios de los infieles. Podemos suponer que esta infiltración de místicos musulmanes en tierras cristianas constituía una forma muy útil, para los intereses de las élites políticas otomanas, para facilitar la conquista de los Balcanes. Se llevaron a cabo estas maniobras con el concierto de ciertas órdenes de derviches que les eran afines, como es el caso de la Bektashíya. Sin embargo, tampoco debemos olvidar que, como se dijo anteriormente, estos derviches no siempre eran tan tolerantes hacia los cristianos como se nos presentan en sus vidas, y la conversión al islam no siempre fue precedida por una convicción voluntaria, milagrosa, sin sacar la espada. Que un derviche pudiera ser enviado como explorador para preparar la conquista de un territorio muy deseado por el poder turco, intentando islamizar las tradiciones populares locales, dice Balivet: “es una cosa ya comprobada en casos como el de Ali Pasha”¹³²⁴. Así, a comienzos del siglo XIX, Ali Pasha de Yánina (Ioánina), después del Epiro, buscaba apoderarse de la isla de Corfú. Según Hasluck, ese fue posiblemente el momento en que los bektashíes, muy ligados a Ali Pasha, divulgaron a propósito el rumor de que el santo musulmán *Sarı Saltık* estaba enterrado en Corfú y que la tumba del patrono de la isla,

¹³²¹ El carácter crístico de Bedreddin y de *Börklüce* Mustafa es concluyente, “como Cristo, Bedreddin aplaca una tempestad, tiene el poder de resucitar a los muertos” (Halil bin Ismail, *Simavna Kadıoğlu...*, pp. 91-92, según: M. Balivet, *Le Saint Turc chez...*, p. 221, nota 34); *Börklüce* anda sobre las aguas (M. Ducas, *Op. cit.*, p. 1139), como también ocurre con *Sarı Saltık*, que se dirige hacia el monasterio de San Naum para visitar a su abad, andando sobre las aguas del lago de Ojrida (F. W. Hasluck, *Christianity...*, p. 583). Bedreddin muere en la horca por alusión al martirio de Al-Hallay. *Börklüce* es crucificado y expuesto sobre un camello (M. Ducas, *Op. cit.*, p. 114). El monje de Creta discípulo de *Börklüce* y los rebeldes que sobrevivieron a la represión otomana, creían según Ducas (M. Ducas, *Op. cit.*, p. 115), que *Börklüce*: “no había muerto, sino que se había trasladado a la isla de Samos donde vivía como antes”, más ejemplos en: M. Balivet, *Ibid.*, pp. 222, 223, nota 34.

¹³²² Este hecho histórico ya se ha explicado en el apartado anterior cuando se habló de la relación entre los derviches pacíficos y los “derviches” gazí.

¹³²³ En cuanto a la existencia de criptomusulmanes, no podemos hablar de un fenómeno masivo, pues por ahora disponemos sólo de lo que señala el historiador francés. Por tanto, consideramos que se trata de casos particulares y específicos y no de procesos frecuentes que podamos estimar válidos para todo el territorio otomano.

¹³²⁴ M. Balivet, *Le Saint Turc chez...*, p. 222.

San Espiridón¹³²⁵, era realmente la tumba del derviche turco¹³²⁶. Por ello, los bektashíes de Albania organizaron un peregrinaje a Corfú en honor de san Espiridón, a quien asimilaban a *Sarı Saltık*.

Esta asimilación resultó tan bien trabada que hasta en el Synaxeros griego, Espiridón no figura como santo de Corfú. Puesto que sus reliquias reposaban allí sólo desde la segunda mitad del siglo XV, los derviches probablemente pensaron que, teniendo en cuenta este dato, fácilmente podían acreditar delante de los cristianos locales la idea de un origen exterior y eventualmente turco respecto a dichas reliquias¹³²⁷. Lo que suponía, por parte de los derviches, un buen conocimiento del santoral cristiano, que no es de extrañar, pues en el islam otomano nada es imposible según dice en el siglo XVI el viajero Spandugino:

*No hay ni uno de nuestros santos del que los turcos no pretendieran que fue su profeta como san Pedro y todos nuestros apóstoles, e incluso algunos de nuestros santos que han sido gente de la guerra, así como san Jorge*¹³²⁸.

Resulta interesante y sugerente pensar en el envío de derviches a territorio cristiano con la misión específica de preparar el terreno para la conquista musulmana, pero, a pesar de que ello se produjera durante el avance turco desde Anatolia a los Balcanes, no resulta, en mi opinión, tan evidente que por esa razón se produjeran conversiones masivas al islam en la zona. A pesar de las dudas, lo que centra el objetivo de este trabajo, no es tanto afirmar los hechos históricos, como prestar atención a los

¹³²⁵ San Espiridón (Spyridon) nació en Chipre, en el siglo III de nuestra era. Fue un santo caminador, sanador y mártir, obispo elegido por su propio pueblo. Sus restos mortales, aún incorruptos, junto a sus reliquias, se encuentran hoy en Corfú (Kérkyra), Grecia. Aromas emanaban repetidamente desde su tumba, de manera que los clérigos locales lo desenterraron y encontraron el cuerpo del santo intacto. Los santos restos fueron custodiados en Chipre durante más de trescientos años. Después de una incursión árabe en la segunda mitad del siglo séptimo, el cuerpo del santo fue llevado a Constantinopla, donde fue conservado hasta la caída de Constantinopla (1453). Un poco después de la conquista turca, un sacerdote se llevó el cuerpo del Santo, oculto en el heno, junto con el de Santa Teodora. Él se disfrazó como un campesino y tuvo éxito en cruzar las líneas turcas; después de un largo error, alcanzó Paramythia en Epiro, donde se quedó hasta 1456 y luego llegó a la isla de Corfú con su carga preciosa. Tres veces por año, durante el Día de San Spyridon (el 12 de diciembre), durante la Pascua (el sábado) y el 11 de agosto, el cofre de plata dorado que contiene su cuerpo es expuesto para la adoración pública durante tres días y dos noches (en la Pascua durante tres noches) delante de su capilla.

¹³²⁶ F. W. Hasluck, *Op. cit.*, pp. 439, 583-584, 589-592.

¹³²⁷ Véase: M. Balivet, *Le Saint Turc chez...*, p. 222, nota 36.

¹³²⁸ T. Spandouginos, *Petit traité de l'origine des Turcs*, trad. del italiano al francés medieval: B. de Raconis, introd. (en fr. moderno): Ch. H. Auguste Schefer, Paris, Ed. Ernest Leroux, 1896, serie: Bibliothèque orientale elzévirienne, 70, p. 199, citado en: M. Balivet, *Ibidem*.

mitos y las narraciones que se dan por veraces y que fueron creados para atribuir a los sucesos ciertos significados.

7. La conversión al cristianismo en el mundo turco; casos ligados a la coyuntura política, convicción religiosa o resultado de un milagro.

El paso efectivo de musulmanes a la religión de Cristo en el mundo turco es un hecho probado con más frecuencia de lo que se supone. Desde la alta Edad Media, tenemos casos registrados que indican la conversión al cristianismo de turcos de Asia Menor, en general se trata de mercenarios que se pasaron al servicio de los bizantinos y, ya en grupo ya individualmente, aceptaron la religión de estos.

En el siglo XI, por ejemplo, el jeque turco Ilhan, según cuenta Anna Comnena, se unió como desertor al emperador Alexis I, por lo que *fue recompensado con numerosos favores*¹³²⁹. Además consiguió para sí y para su clan *el más grande de todos los favores, el Santo Bautismo*, lo que arrastró conversiones en cadena de otros jefes turcos, según el relato de Anna Comnena:

*Al descubrir la benevolencia y la generosidad del autocrator*¹³³⁰ *hacia Ilhan, ellos también se sumaron y obtuvieron lo que deseaban. El Basileus sabía enseñar maravillosamente nuestros dogmas y quiso convertir a nuestra fe no sólo a estos famosos nómadas escitas, sino a toda Persia, a todos los bárbaros que vivían en Egipto y en Libia y que practicaban la religión de Muhammad. Así fue como se convirtió también el embajador del sultán selyuquí que se pasó al bando del Basileus. El emperador puso todo su interés en que este recibiera el divino Bautismo. Habiendo consentido, además prometió al autocrator que no volvería a ponerse de parte del sultán, después de haber recibido el divino Bautismo*¹³³¹.

La existencia de “turcos cristianos” es atestiguada tanto por fuentes cristianas como por documentos musulmanes¹³³². Los cristianos de Kayseri, ciudad turca de Capadocia, por ejemplo, llevan nombres llamativamente “turcos” como los de *Arslan, Kaplan, Evren, Aydın*, que se pierden a veces en la generación siguiente, como es el

¹³²⁹ Anna Comnena, *Alexiade* (Règne de l'empereur Alexis I Comnène 1081-1118), ed. y trad.: B. Leib, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1944, Collection byzantine, 6, 1-3, pp. 81, 66, según: M. Balivet, *Chrétiens secrets...*, p. 107.

¹³³⁰ En la parte grecoparlante del imperio Romano, el título de emperador se traducirá como “autocrator”.

¹³³¹ Anna Comnena, *loc. cit.*, citado en Balivet, *Ibidem*.

¹³³² El término “turco” aquí empleado no se refiere a la identidad nacional turca tal como hoy la entendemos, sino que, en relación con la época de que se trata, se refiere a los musulmanes del área geográfico-histórica de origen turcomano.

caso de un tal *Dimo*, hijo de *Chahin*¹³³³. Según observa Balivet, a veces, las conversiones colectivas de “turcos” al cristianismo afectan a todo un grupo turcomano, como el clan cristiano de la tribu *Yahyali*, en siglo XV¹³³⁴. También es el caso de familias de origen ilustre, descendientes de sultanes selyuquíes de Rum, que se asentaron en territorio bizantino, conservando apellidos como *Melikes* y *Sultan*, y cuyos miembros siguieron siendo cristianos aún después de la conquista otomana¹³³⁵.

Junto a estas conversiones colectivas a menudo ligadas a una coyuntura política y social, las fuentes muestran casos de individuos que abrazaron el cristianismo por pura convicción religiosa, como cuenta Cantacuceno sobre el monje Meletios (s XIV), anciano musulmán, que se mantuvo firme en la nueva fe a pesar de la insistencia y ruegos de sus amigos persas que le animaban a reintegrarse al islam¹³³⁶.

En el siglo XV, uno de los hijos del sultán Bayaceto I que estuvo preso en Constantinopla, se volvió un admirador de la cultura griega, pues había estudiado con el hijo del emperador bizantino Manuel I. El hijo del sultán deseó ser bautizado y lo solicitó fervientemente. Pero por temor a las complicaciones diplomáticas con los turcos, el emperador Manuel se negó obstinadamente a concederle que se bautizara. Como cuenta un cronista contemporáneo del suceso, *cada día, confesaba al emperador que era cristiano y que no creía en la doctrina de Muhammad*; cayó enfermo y estando a punto de morir, escribió al emperador: *Emperador, ya que has sido para mí un maestro y un padre, has de saber que mi fin está próximo. Por ello confieso que soy cristiano y le hago responsable de no haberme concedido el bautismo, por lo tanto, si muero sin bautismo, te acusaré ante el tribunal divino*¹³³⁷. El emperador finalmente se rindió a su deseo, el príncipe murió al día siguiente de su bautismo y fue enterrado en el monasterio de san Juan Pródromo.

¹³³³ O. Lüfti Barkan, “Les déportations comme méthode de peuplement et de colonisation dans l’Empire Ottoman”, *Revue de la Faculté des Sciences Economiques de l’Université d’Istanbul*, XI, 1-4, (1949-50), Estambul, Ed. Iktisat Fakültesi, p. 76, según: M. Balivet, *Ibid.*, p. 108.

¹³³⁴ Ir. Beldiceanu Steinherr y N. Beldiceanu, *Deux villes de l’Anatolie pré-ottomane: d’après des documents inédits*, Paris, Ed. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1973, p. 35, según M. Balivet, *loc.cit.*

¹³³⁵ V. Laurent, “Une famille turque au service de Byzance: les Mélikès”, *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 49, N° 2, (1956), Albercht Berger (ed.), Paris, Ed. de Gruyter, Institut für Byzantinistik, Neogräzistik und Byzantinische Kunstgeschichte, Universität München, pp. 349-369; más bibliografía del caso, en: M. Balivet, *loc. cit.*

¹³³⁶ J. P. Migne, “J. Cantacuceno”, *PG*, vol. 154, pp. 375-378, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹³³⁷ M. Ducas, *Historia Byzantina...*, pp. 98, 99, según: M. Balivet, *Chrétien secrets...*, pp. 108, 109.

Sobre varios casos de notables otomanos que se convirtieron al cristianismo, informa también el *Synaxaire* de la iglesia ortodoxa¹³³⁸. Durante el siglo XVIII, Musa, hijo del gobernador de Epiro se convirtió al cristianismo y se hizo monje. Fue canonizado y su festividad la celebran los griegos el 18 de noviembre. También en Epiro, un derviche joven, hijo de un jeque, se convirtió al cristianismo. Resistiendo las presiones de los miembros de su *tarika*, se negó a volver al islam y fue denunciado a las autoridades, que lo ejecutaron el 23 de septiembre de 1814, y fue considerado santo y mártir por los ortodoxos¹³³⁹. En el siglo XVII, el teólogo Ibrahim Efendi, que formaba parte del cuerpo de *ulemas*, adopta el cristianismo llegando a Venecia donde se hace *dominico* y muere en 1697¹³⁴⁰; un individuo llamado *Suleyman* de Adama, autor de un tratado sobre la *Futuvvet*, renuncia al islam, y se pasa al cristianismo¹³⁴¹.

Ahora bien, casos de individuos que abrazaron el cristianismo por pura convicción religiosa también encontraremos en las fuentes hagiográficas. Pero por otra parte, hay que señalar que dichas fuentes también representan determinadas cuestiones que son parte de tópicos cristianos que se reproducen en las hagiografías. Por ejemplo, si un converso se pase unos años de vida oculta, luego predique libremente durante tres años y sin aparente motivo lo ajusticien de repente, es simplemente un paralelismo con la vida de Cristo.

Un ejemplo ya antes de la conquista otomana, que más adelante lo veremos repetido como modelo hagiográfico, es el Abu de Tbilisi¹³⁴², quien durante seis años, mantuvo su confesión en secreto, hasta que llegó a Jazaria donde se vio fuera de peligros políticos y allí es donde recibió el sacramento del santo Bautismo. Luego se dirigió a Abjazia. Cuando finalmente regresó a Tbilisi y tras predicar libremente durante tres años el cristianismo entre sus conciudadanos, Abu es cogido preso por hacer proselitismo y sigue el mismo camino que otros neo-mártires. Fue linchado el 6 de

¹³³⁸ Macaire, hieromonje de Simonos Petrás del Monte Atos (ed.), *Le Synaxaire. Vie des Saintes de l'Église Orthodoxe*, Tesalónica, Eds. To Perivoli tis Panaghias, 1987, vol. I, pp. 541-543, 157.7, según: M. Balivet, *Ibid.*, p. 109.

¹³³⁹ *Ibidem*.

¹³⁴⁰ E. Servan de Sugny, *La Muse Ottomane: ou Chefs-d'œuvre de la poésie turque traduits pour la première fois en vers français avec un précis de l'histoire de la poésie chez les Turcs, etc. par M. Édouard Servan de Sugny*, 2 edición, Paris, Ginebra, Ed. Joël Cherbuliez, 1855, p. 175, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹³⁴¹ A. Gölpinarlı, "Les organisations de la Futuwet dans les pays musulmans et turcs et ses origines", *Revue de la Faculté des Science Economiques de l'Université d'Istanbul*, XI, N° 1-4, (1949-50), Estambul, Ed. İktisat Fakültesi, p. 31, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹³⁴² Fig. N° 40, 1); Según su *Vida*, vivió durante el siglo dorado de Califato (VIII), consagrado a la producción de aceites aromáticas.

enero 786. Así lo atestigua el contemporáneo del santo, Juan Sabanisdze, que compuso su *vida*:

[...] Cuando el día en el que el santo terminó, y llegó la primera hora de la noche, en el lugar donde quemaron el cuerpo del mártir de Cristo, apareció una estrella, brillando como una lámpara. Se quedó en el aire durante unas tres horas o más. La primera noche esta estrella desprendía una luz como un destello de relámpago. El propio juez y toda la gente, los cristianos y los musulmanes, vieron la señal de Dios con sus propios ojos, y algunos criados con los jueces incluso, se dirigieron al lugar para ver aquel brillo extraordinario. Creían que en la tierra estaba colocada una vela encendida. Pero al llegar, vieron un cuerpo que brillaba como una estrella colgada en el aire, y por temor, no pudieron acercarse al lugar¹³⁴³.

Procedente del ambiente turco, es San Ahmet el Calígrafo, *Deftedir* (siglo XVII)¹³⁴⁴, nombre con el que fue recogido por las fuentes hagiográficas cristianas, pues fue bautizado secretamente y vivió como criptocristiano¹³⁴⁵. Sin embargo, la ley musulmana, al descubrir su conversión, lo condena a muerte, por ello se ignora el nombre de pila de San Ahmet. Antes de convertirse, este Ahmet era un pudiente funcionario del gobierno y disponía de dos esclavas rusas, una joven y otra mayor que le atendían. Cada vez que la mujer mayor iba a la iglesia y traía pan bendito para su compañera, Ahmet empezó a *percibir un maravilloso perfume que emitía la boca de la esclava*; intrigado por ello, solicitó y logró obtener un permiso del Patriarca griego para asistir a la celebración de *La Divina Liturgia*; el Patriarca no se atrevió a rechazar la petición del turco, dado su rango político, y le buscó un lugar de honor, pero oculto:

[...] Ahmet, en aquella celebración, asistió a un milagro: Vio al Patriarca irradiando luz y como flotando en el aire, cuando éste salía del Altar por las Puertas Reales para bendecir a los creyentes; al bendecir a los fieles con el «trikiri» y «dikiri»¹³⁴⁶, sus dedos desprendían rayos de luz que alumbraban las cabezas de todos, excepto la de Ahmet;

¹³⁴³ Posteriormente en el lugar donde fue quemado el cuerpo del mártir construyeron una capilla, destruida por el gobierno soviético (1939); hace poco fue restaurada; actualmente el santo Abu *Tbiliski* es el patrono celestial de la ciudad de Tbilisi (capital de Georgia).

¹³⁴⁴ fig. Nº 41.

¹³⁴⁵ La justificación de un bautismo secreto se apoya en 2 Reyes 5:17-19 y Jn 3.

¹³⁴⁶ Son dos candelabros especiales, uno lleva tres velas y se llama «trikiri» y el otro dos, y se llama «dikiri»; con ellos el obispo bendice a los fieles; representan los dos misterios fundamentales de la fe ortodoxa: las Tres Personas Divinas en Un solo Dios, y las dos naturalezas de Jesucristo, estas de Dios perfecto y de Hombre perfecto.

después de haber asistido varias veces a la Liturgia, Ahmet siempre veía lo mismo; entonces, sin la menor duda, el bienaventurado creyó y se fue a buscar al sacerdote quién lo hizo renacer a la fe por medio del santo bautismo; [...] por algún tiempo, el futuro mártir fue cristiano en secreto¹³⁴⁷; Un día, un grupo de funcionarios oficiales discutía acerca de cuál sería la cosa más grande del mundo [...] entonces Ahmet, lleno de fuego santo, exclamó lo más alto que pudo, que la más grande de todas las cosas era *La Fe* de los cristianos. Al confesar su identidad religiosa de cristiano, con fervor denunció los errores y las equivocaciones de los musulmanes; al oír aquello, los musulmanes allí presentes, asombrados y agitados de rabia, se echaron sobre el santo mártir y le arrastraron al juez, con el fin de que éste lo condenase a muerte¹³⁴⁸.

En el siglo XIX, el futuro San Constantino, neo mártir turco apostata o, el Agareno¹³⁴⁹, que moraba en la ciudad provincial del imperio otomano Psilometopon (Mitilene, isla de Lesbos), también de origen musulmán, cuyo nombre turco quedó en el olvido, llegó a tomar la fe cristiana por convicción propia, a partir de sus contactos cotidianos con los cristianos de Esmirna e incluso con el Metropolitano de la ciudad. Allí se estableció finalmente, tras recorrer numerosos lugares. Aprendió griego y, atraído por lo que empezaba a conocer, un día pidió a un sacerdote que le leyera “algo de los libros de los cristianos”¹³⁵⁰:

[...] Las palabras le llevaron a tomar la decisión de convertirse, pero ninguno de los sacerdotes de Esmirna se atrevía a bautizarle, por temor a los turcos; finalmente le

¹³⁴⁷ La misma práctica existía también en el imperio Ruso. A finales del siglo XIX, el general osetio Tuganov, que estaba al servicio de Rusia, fue obligado a guardar en secreto su confesión religiosa cristiana y, después de su muerte, para asombro de todos los musulmanes, fue enterrado al modo ortodoxo, *История Христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России* [*Istória Jristiánstva na Sévernom Kavkáze do y pósle prisaedinéniya evo k Rasii*] (‘Historia del cristianismo en el Cáucaso del norte: antes y después de unirse a Rusia’), Gedeón, Metropolitano de Stávropol y Vladikavkaz, Moscú, Ed. “Piatigorsk”, 1992 p. 172, según: Yu. Maximov, *Религия Креста и религия полумесяца* [Relígia krésta y relígia polumésiatsa] (‘La religión de la cruz y la religión de la media luna’), Moscú, Ed. “Moskovskovo podvorí Sviata-Troitskoy Sergievoy lavráy”, 2004, nota 52; http://azbyka.ru/religii/islam/krest_i_polumesyats_prim-all.shtml.

¹³⁴⁸ De manera que, según la misma fuente cristiana, Ahmet recibió la corona del martirio el día tres del mes de mayo, el año 1682, en la plaza *Kayambane Bahçe*, Yu. Maximov, *Святые Православной Церкви, обратившиеся из ислама* [Sviatáye Pravoslávnoy Tsérkvi, obratívshiesya iz isláma] (‘Santos de la Iglesia Ortodoxa, los conversos del islam’), Moscú, 2002, pp. 34-36, <http://mission-center.com/islams/saints.htm>; http://www.pravoslavie.ru/put/sv/prav_islam.htm#section3; Yu. Maximov, “Sviatáye Pravoslávnoy Tsérkvi, obratívshiesya iz isláma”, en: *Религия Креста и религия полумесяца...*, loc. cit., http://azbyka.ru/religii/islam/krest_i_polumesyats-all.shtml#22.

¹³⁴⁹ Según el significado bíblico, el término se relaciona con Agar por la línea de su hijo Ismail (agareno, musulmán, sarraceno, ismaelita); la *Vida* del santo se encuentra en los libros de la Patrística de Atos, se celebra en 2(15) de junio, fig. Nº 41, e).

¹³⁵⁰ N. Michael Vaporis, *Witnesses for Christ: Orthodox Christian neomartyrs of the Ottoman period 1437-1860*, Crestwood, Nueva York, Ed. “St Vladimir’s Seminary Press”, 2000, pp. 324-328.

encaminaron al Monte Atos [...] donde, por la misma causa; el miedo a los nuevos amos- fue reenviado de convento en convento, hasta que al final, en el monasterio Iberio, el ex Patriarca de Constantinopla, Gregorio V, aceptó bautizarlo, haciéndose cargo de todas las posibles consecuencias que ello le acarrearía [...]; después de un tiempo, yendo a la ciudad de Magnesia¹³⁵¹ a donde se había dirigido con el fin de convertir a su hermana, durante el camino, el nuevo cristiano Constantino fue reconocido por un oficial turco [...] Esto le llevo al Tribunal. Allí, ante el juez afirmó su confesión: «-Sí, es cierto, yo soy turco, pero he permanecido poco tiempo en la religión mahometana, que está fuera de la Ley, porque mi Señor Jesucristo, por su gran misericordia, me sacó de la oscuridad y me llevó a la verdadera luz » [...].

Con esta afirmación, selló su propia pena de muerte. Sin embargo, cuando los pashás no tenían interés en cargar con la sangre de algunos conversos, los declaraban „locos“ y los condenaban al exilio. (Esto sucede con el mártir y venerado Cipriano Nuevo¹³⁵²). Pero, no ocurrió así en el caso de Constantino, al que sometieron a diversas torturas, incluida la “falanga”¹³⁵³ (azotes en los talones). Al ver su obstinación, el *cadi* de la ciudad de Kidonia (hoy Cania, Creta) no se atrevió pronunciar la sentencia de muerte y lo remitió a Estambul, donde el 2 de junio 1819, después de otros intentos por parte de las autoridades para hacerle retornar al islam, el turco apostata fue ahorcado, convirtiéndose así en neo mártir¹³⁵⁴.

Si Ahmed, antes de su conversión pertenecía a ese grupo de musulmanes cuya fe se hallaba poblada de dudas o bien era heredada de sus padres, existen también conversos, en cuya decisión juega un papel importante no solo el corazón sino también la razón.

En esta línea, se inscribe la conversión de Constantino, a quien, Maximov le compara con un ex musulmán de Gambia, contemporáneo del autor, que dice en sus

¹³⁵¹ Hoy Manisa, en la actual Turquía.

¹³⁵² Su memoria se celebra en 5 (18) julio, nuevo (viejo) calendario ortodoxo. El calendario que se sigue por el momento en 11 de las 15 iglesias autocéfalas ortodoxas, entre las que se encuentra Bulgaria, es el calendario “Nuevo”-juliano. Se trata de una modificación del calendario Juliano, establecida en el siglo XX por Milutin Milankovic, astrónomo serbio. Lo específico de este calendario es que hasta el año 2800 coincide con el calendario Gregoriano. En 1593, en el concilio de Constantinopla, el calendario Gregoriano fue condenado y prohibido su uso por las iglesias ortodoxas. Hoy día el uso de los términos “antiguo” y “nuevo” “estilo”, en la vida religiosa de Bulgaria, se refiere al calendario Juliano (el “viejo” o “antiguo”) y, al Juliano modificado que actualmente coincide con el Gregoriano (el “nuevo”).

¹³⁵³ De griego *falangos*, „dedo“; “falanga”, cada segmento de hueso, que incluye la estructura de los dedos de los manos y los pies.

¹³⁵⁴ Fue enterrado secretamente en el cementerio musulmán por sus verdugos *para que no se alegrasen los cristianos por sus reliquias*, Yu. Maximov, *Sviatāye Pravoslávnoy Tsérkvi, obrativshiesya iz islāma*, loc. cit.; N. Michael Vaporis, *Witnesses*, loc. cit.

memorias, que fueron justamente las reflexiones sobre el sentido del sufrimiento que le llevaron al cristianismo¹³⁵⁵. Careciendo de conocidos cristianos, este hombre vino a Cristo sólo a través de sus reflexiones sobre lo que se niega en cuanto a Jesús en el Corán- que Jesús, llamado por los cristianos Hijo de Dios, supuestamente fue crucificado. Tales planteamientos llevaron al musulmán al pensar de que *la necesidad de las torturas en la cruz parecía convincente y cierta a la luz de la vida real*¹³⁵⁶.

Al mismo grupo de conversos se reúne también el caso del árabe de la nobleza musulmana, el arriba mencionado San Abu de Tbilisi, quien, sincero y fuerte en su fe, “buen conocedor de los libros mahometanos”, aprende la lengua georgiana y comienza estudiar el Nuevo y el Viejo Testamento; asiste a las misas, lo que finalmente le inclinó hacia el cristianismo. Antes de que le decapitasen, se reafirma: *Si yo hubiera estado en la ignorancia y la necedad, no habría sido considerado digno de ser cristiano*.

Lo dicho nos recuerda mucho al recién bautizado, el famoso teólogo de Kazajstán, imám Ak-Beket (autor del libro *Novoe poslanie Allaja miru*, „El nuevo mensaje de Allah al mundo“), quien hace un par de años se pasó en el cristianismo, cuya conducta espiritual que le llevó a la conversión, también fue producto del crecimiento espiritual. Explicando esa conducta, el mismo Ak-Beket dice:

*Sólo a través del cristianismo, puede ocurrir que el hombre se una a Dios, mientras que el islam es más bien una cultura, que una religión [...]*¹³⁵⁷.

Según Maximov¹³⁵⁸, posiblemente la misma conciencia, de la estrechez espiritual del islam frente al cristianismo, fuera el motivo de nuestro héroe.

Es posible que esta sea una de las claves de las conversiones que se producen como consecuencia de una experiencia y un desarrollo espirituales, ya que en el cristianismo, al reconocer la doble condición de Cristo, como divino y humano, aparece

¹³⁵⁵ L. Sanneh, “Иисус- не только пророк” [Iisús ne tólka prorók] („Jesús, no sólo un profeta“), en: *Богословие культура образование, Страницы: журнал Библейско-богословского института “св. Апостола Андрея”* („Teología, cultura, educación, Páginas: revista del Instituto bíblico de teología “san Apóstol Andrés””), vol. 2, (1997), A. E. Bodrov (ed.), Moscú, Ed. “Institut”, p. 225, según: Yu. Maximov, *Sviatāye Pravoslávnoy Tsérkvi...*, nota 13, <http://mission-center.com/islams/lammin.html>.

¹³⁵⁶ L. Sanneh, “Iisús ne tólka prorók”, *Op. cit.*

¹³⁵⁷ Yu. Maximov, *loc.cit.*

¹³⁵⁸ Yu. Maximov, “Sv. Abu Tbiliskī”, en: *Sviatāye Pravoslávnoy Tsérkvi...*, <http://mission-center.com/islams/saints6.htm>.

la posibilidad de la relación más íntima entre el hombre y Dios. En tanto que en el islam sunní la relación entre lo divino y lo humano es tajantemente negada¹³⁵⁹.

En este sentido se comprende también la afirmación de Daniélou, quien dice que “si la religión es el esfuerzo del hombre para elevarse a Dios, por medio de un sistema de creencias, ritos y tradiciones, la Revelación cristiana es, sobre todo, automanifestación de Dios”¹³⁶⁰, un “esfuerzo” de Dios para manifestarse, abajarse al hombre. Desde este punto de vista, el islam, siendo una religión no cristiana, se sitúa en el nivel en el que, la religión es un movimiento de abajo hacia arriba, un acto del hombre. Respectivamente, como bien lo dice Marcelo Bravo, “la revelación cristiana es un movimiento de lo alto hacia abajo, un acto de Dios”¹³⁶¹.

En el caso de san Bárbaro (el Ex Ladrón) por ejemplo, musulmán norteafricano que vivía en Grecia de oeste¹³⁶² (VIII-IX), la conversión de nuevo es anticipada por la propia convicción, pero ésta vez esa llega como resultado de un milagro (revelación).

El Ex Ladrón no tuvo que testificar acerca de su fe ante el tribunal musulmán, pues vivió entre cristianos, pero la circunstancia más importante que le diferenciaba de los conversos y mártires Constantino y Abu, es esa de que Bárbaro era soldado en la armada musulmana. Combatió contra los cristianos en tiempos de Miguel II (820-829); [...] *era muy celoso en los asuntos de su fe y en toda su vida fue hostil hacia la ortodoxia* [cristiana], y según dice su *vida*, lo que le llevó a su inesperada conversión

¹³⁵⁹ La misma razón destaca en un video (actualmente subido en la red, en 3 de enero 2011, que desde luego tiene su intención proselitista, pero lo que interesa es), la explicación de la conducta espiritual que llevo a un musulmán hacia el cristianismo (véase: “El encuentro de un musulmán con Jesucristo”, <http://www.youtube.com/watch?v=cC0N08OtFPU&NR=1&feature=endscreen>); se trata de la propia historia de un musulmán, quien tras unos 12 años de intensos intentos en búsqueda de una cercanía con “Allah” a través del Corán, en su decepción, descubre la naturaleza de Cristo y se pasa al cristianismo. La razón que este destaca es “la cercanía” y “el amor” que le ofrece Jesús siendo este “un puente hacia Dios”, “lo que el islam de ningún modo propone”. Dice el converso: *Yo no pude concebir la idea de que Dios es amor, porque nunca recibí amor de Dios, más bien yo fue un esclavo de Dios, quién no quería ni hablarme ni responderme. Ni en mis sueños no podría imaginar que Dios es amor, eso no tenía sentido para mí.* Al final, según la grabación, el mismo confiesa de que Jesús vino a ser su amigo más cercano, y que un musulmán no puede imaginar semejante amistad con Dios.

¹³⁶⁰ “¿Todas las religiones son iguales?, una tesis de doctorado sobre Jean Daniélou, del P. A. Marcelo Bravo Pereira, L. C., docente del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum”, en: *Regnum Christi*, Italia, Apostolado, Noticias, Roma, 11 de mayo, 2010, <http://www.regnumchristi.org/espanol/articulos/articulo.phtml?se=364&ca=118&te=782&id=29613>.

¹³⁶¹ *Ibidem*.

¹³⁶² Se supone que en su bautismo recibió el nombre de Tarasio, Yu. Maximov, “*Várvar (bárvshiy razbóynik)* (Bárbaro, el ex Ladrón), en: *Sviatáye Pravoslávnoy Tsérkvi, obrativshiesya iz isláma*, nota 32, http://www.pravoslavie.ru/put/sv/prav_islam.htm#section4; Yu. Maximov, “Варвар (бывший разбойник), Память-19мая” [*Várvar, bývsh razbóynik, Pámiat -19 maya*] (Bárbaro, el ex Ladrón, Memoria-19 de mayo), en: [SRETENIE. *Pravoslavnáye prilozhenie*] (ENCUENTRO. Aplicación ortodoxa), Nº 9 (92), mayo (2011), “*Carelia*”: *socio-político periódico de la República de Carelia*, Ed.”Informatsionnâe agentstvo Respúblika Kareliya”, Petrozavodsk. Su vida conocemos gracias a Constantino Acropolita.

sigue siendo un enigma¹³⁶³, *porque recurrir a Dios es siempre un misterio, el misterio entre dos personas - el hombre y Dios, y no es concedido a otro, ni se puede adivinar ni saber qué detalles pueden dar razón y esencia de un hecho tal.*

Es decir, la revelación, el abajamiento de Dios al hombre que provoca la conversión, es presentada como un milagro, tal como lo define la *vida* del mártir:

[...] Se quedó solo en territorio enemigo y se dedicó a lo que sus contemporáneos llamaban pillaje. Estando en la tierra de Etolia, Bárbaro se dirigió hacia uno de los templos, con la intención de matar al sacerdote. Trascurría la Divina Liturgia, estaba allí el sacerdote, llamado Juan, procedente de Nicópolis; Bárbaro esperaba el final del oficio [...].

Hasta aquí, el caso recuerda mucho al del San Ahmet, más arriba mencionado, pero la apariencia exterior destaca todavía más las diferencias internas de estos dos musulmanes que estaban presentes en la Liturgia cristiana. Su estado mental en ese momento era totalmente opuesto y sus objetivos eran muy diferentes: Ahmed - un alto funcionario del Estado, donde el cristianismo es “la religión protegida”- entra en el templo orgulloso, con curiosidad indiferente, desdeñosa- pero no en cualquier templo, sino en uno de suma importancia- donde oficiaba el Patriarca, mientras que Bárbaro, un guerrero solitario, llega al templo del pueblo, entrando por la parte trasera como un ladrón *desesperado por el odio*, y con la intención de matar al sacerdote. En ningún caso el primero estaba predispuesto a la conversión y mucho menos el segundo. ¿Cuál pudo ser la causa?

[...] Trascurre la liturgia; Bárbaro espera el final del oficio para llevar a cabo su plan sin que haya testigos; de pronto, ve a varios ángeles, en toda su espléndida grandeza que prestan servicio al siervo de Dios, a quien Bárbaro pensaba matar; asombrado y atemorizado, el ladrón se arrodilla, y nada más llegar el final de la Divina Liturgia, se arrepiente, pide autorización para el santo sacramento del Bautismo y lo recibe del mismo padre Juan [...]; después de haberse convertido, el santo se retiró a las montañas y pasó varios años en reclusión, se dedicaba a orar y ayunar, evitando la comunicación con la gente [...]; como auto-penitencia el santo llevaba una cadena al cuello, las manos y los pies; de tal manera moraba en la montaña destacándose en las hazañas de

¹³⁶³ Yu. Maximov, *Sviatāye Pravoslávnoy Tsérkvi...loc. cit.*

arrepentimiento, comiendo plantas, soportando el calor y el frío entre toda clase de peligros, caminando y arrastrándose como un animal [...]; una noche, los cazadores de Nicópolis se confundieron y, tomando al santo por una bestia que se arrastraba a cuatro patas, lo mataron de un tiro [...]¹³⁶⁴.

Estos relatos indican por un lado la existencia de casos de conversiones llevados a cabo por la propia convicción, pero por otro, también están contaminados de los clichés propios de cada una de las tradiciones, lo que es significativo para ver la intensión proselitista con la que se escriben.

Semejante a ese último, es el hecho de la conversión de un emir árabe de origen turco- ex soldado en la armada musulmana, decapitado por su conversión repentina a la religión de Cristo-como resultado de un milagro. Lo específico aquí es que el mártir quedó casi desapercibido en el tiempo, cediendo lugar al propio milagro que produjo esta conversión, y que llegó a cobrar una importancia extraordinaria en aquella sociedad mixta de cristianos y musulmanes, de tal modo que, según un informe, en pleno siglo XIX los musulmanes continúan asistiendo a la ceremonia y celebrando con un celo especial el milagro que sigue más adelante. Hasta hoy difícilmente podemos encontrar el verdadero nombre del santo en el *Synaxario* de la Iglesia Ortodoxa de Jerusalén, si no sea en los manuscritos de la biblioteca griega de Jerusalén¹³⁶⁵ o, los que se encuentran en el monasterio de “la Virgen María” de la misma ciudad.

Sucedieron los hechos durante el reinado del sultán Murad, el Justo, en 1579¹³⁶⁶, cuando los armenios-monofisitas convencieron al pasha de Jerusalén¹³⁶⁷ para que no

¹³⁶⁴ el Ex Ladrón; se celebra en 15 de mayo, véase Fig. N° 42. Posteriormente las reliquias de San Bárbaro fueron trasladadas al templo, donde después de un tiempo, empezaron a sudar en abundancia óleo fragante, que produjo numerosas curaciones. La pequeña hija de Constantino Acropolita que compuso la vida de san Bárbaro, fue curada de una enfermedad grave tras la unción con el óleo milagroso. Hoy en día las reliquias del santo reposan en el monasterio de la colina Kellii en el norte de Grecia, Yu. Maximov, “*O Sviátom Várvare, bávyshiy razbóynik*”, (En cuanto al Santo Bárbaro, el Ex Ladrón”), en: *Sviatáye Pravoslávnoy Tsérkvi...*, loc. cit.

¹³⁶⁵ En este asunto debo agradecimientos a Jaralámbos K. Skarlakidis por la información facilitada y la rápida contestación de mis preguntas y dudas al respecto.

¹³⁶⁶ El primero que menciona este suceso es Yoan Lukianov, sacerdote de Moscú (del antiguo rito), tras su viaje por Tierra Santa, durante el reinado del Rey Pedro I, 1710 y 1711. Según Avdulovskiy, basándose al texto griego, el evento tuvo lugar en 1686, F. M. Avdulovskiy, *Святой огонь, исходящий от Гроба Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, в день Великой Субботы в Иерусалиме. Чудо схождения Благодатного огня в Храме Гроба Господня (Иерусалим) на Православную Пасху* (El Fuego Santo que emana del Santo Sepulcro de Nuestro Señor Dios y Salvador Jesucristo, en el día de Sábado Santo en Jerusalén. El milagro del descendimiento del Fuego Santo en el Templo del Señor (Jerusalén) en la Pascua ortodoxa”), Tambov, Ed. del Centro “Iristianskaya vzaimopomosht”, 1887. No obstante, los documentos que refieren el suceso no determinan en qué año concreto ocurrió. Dicen, “sin embargo, que en aquel periodo era patriarca de Jerusalén Sofronio, mientras que patriarcas de Constantinopla, Alejandría y Antioquía eran respectivamente Jeremías, Silvestre y Joaquín; por último, Murat III era sultán del imperio otomano. Si nos remitimos a los catálogos oficiales de estos cuatro

dejase participar a los ortodoxos en la ceremonia del descendimiento milagroso del Fuego Santo (o La Luz Sagrada)¹³⁶⁸ del Sábado de Cuaresma, y que ordenase que solo permanecieran en el interior del templo los armenios¹³⁶⁹. Aún habiéndoles negado el permiso a los ortodoxos, estos permanecieron en la plaza, delante de las puertas cerradas, orando con el Patriarca Sofronio IV, esperando que el fuego fuera recibido por las manos de los heréticos monofisitas¹³⁷⁰.

Cada año a la misma hora, el milagro del fuego se repite, estando presentes los ortodoxos, cuyo Patriarca, en oscuridad total y tras las plegarias, entraba en la Iglesia del Santo Sepulcro¹³⁷¹, después de que esta hubiera sido registrada y sellada por las autoridades.

De acuerdo con las fuentes escritas, el Sábado Santo de aquel año, un grupo de soldados turcos prohibió la entrada de los ortodoxos en la “Iglesia de la Resurrección”. La multitud de fieles esperó en el pórtico de la iglesia durante todo el día, incluso después de la puesta del sol. El patriarca Sofronio IV, que estaba en el primer año de su patriarcado, se encargaba por primera vez de llevar a buen término la ceremonia más importante del año, pero los turcos le privaron de su derecho legal. Este se encontraba

Patriarcados, comprobaremos que los cuatro patriarcas de la Iglesia greco-ortodoxa ejercieron sus funciones en la segunda mitad del siglo XVI, y si examinamos el periodo exacto del patriarcado de cada uno de ellos, y el periodo correspondiente al reinado del sultán Murat III, concluimos que el único año en que coinciden los mandatos de los cinco hombres es en 1579” (El sultán turco Murat III gobernó durante el periodo 1574-1595, Sofronio IV de Jerusalén fue patriarca en el periodo 1579-1608, Jeremías II de Constantinopla en los años 1572-1579, Silvestre de Alejandría en el periodo 1569-1590 y Joaquín IV de Antioquia en el periodo 1553-1592. El único año común es 1579), J. K. Skarlakidis, “La columna que se abrió y resplandeció por el Fuego Santo (1579 d. C.)”, *EL FUEGO SANTO. El milagro del Sábado Santo en el Sepulcro de Cristo. Cuarenta y cinco testimonios históricos, ss. IX-XVI*, (ed. original: Haris Skarlakidis, *HOLY FIRE. The Miracle of Holy Saturday at the tomb of Christ. Forty-Five Historical Accounts, 9th- 16th c.*), Atenas, Elea Publishing, <http://www.skarlakidis.gr/es/book-deskription/18--1579-.html>.

¹³⁶⁷ En este momento gobernaban los otomanos.

¹³⁶⁸ Sobre el milagro del Fuego Santo disponemos de fuentes cristianas desde el siglo II así como de musulmanas desde el siglo XI; Tiene lugar cada año, a la misma hora, de la misma manera, y en el mismo lugar. El Patriarca ortodoxo entra en la capilla-Sepulcro (la *Anástasis*) con dos velas apagadas, se arrodilla frente a la piedra, sobre la cual Cristo fue colocado después de Su Muerte, y dice ciertas oraciones, después de las cuales ocurre el milagro. La luz emana desde el centro de la piedra, es una Luz azul indefinible. Se trata de un fuego que, al principio aunque parece normal, no quema, pero luego se transforma en el fuego habitual que prende las lámparas de aceite apagadas y las velas que porta el Patriarca (figs. N° 49). Su luz, la del “Fuego Santo”, se propaga a todas las personas presentes en la Iglesia; véase: P. Penchev, *Blagodátiniiat ñgǎn v Yerusálím-Chudesá y znaméniya* („El Fuego Santo de Jerusalén- milagros y signos”), http://www.pravoslavieto.com/docs/blagodatniiat_ogan.htm; en español: <http://www.holyfire.org/>.

¹³⁶⁹ Yu. Maximov, “Святой Омир” [*Sviatoy Omir*], en: *Sviatāye Pravoslávnoy Tsérkvi...*, loc. cit., <http://mission-center.com/islams/saints5.htm>; F. M. Avdulovskiy, *Святый огонь...*, loc. cit.

¹³⁷⁰ Yu. Maximov, *Ibidem*.

¹³⁷¹ Los teólogos, historiadores y arqueólogos consideran que esa iglesia contiene tanto el Gólgota, la pequeña colina en la cual Jesucristo fue crucificado, como la “tumba nueva”, cerca del Gólgota, que recibió Su Cuerpo Muerto, como se lee en los Evangelios.

orando en la parte izquierda de la puerta del templo, cerca de una columna. Y de repente, cuando había caído ya la noche, la columna se abrió y el Fuego Santo brotó de su interior. El patriarca encendió inmediatamente el cirio y pasó el Fuego Santo a los fieles. En pocos minutos, la llama sagrada se extendió a todos los presentes y el pórtico de la iglesia se iluminó. Los guardias turcos, asombrados, abrieron entonces las puertas de la iglesia, y el patriarca junto con la multitud de ortodoxos se dirigieron festejándolo al Santo Sepulcro:

[...]Mucho tiempo esperaron los armenios el milagro, pero esta vez a diferencia de las otras veces, el Fuego Santo no aparecía. Entonces de repente hubo un trueno, una de las columnas de mármol del patio del templo se agrietó, y de esta grieta salió fuego. El Patriarca ortodoxo, oró, se levantó y encendió las velas con el fuego que había brotado de la columna; de él recibieron el Fuego Santo todos los cristianos ortodoxos, y todos los que llegaron al templo¹³⁷², (fig. N°43).

Los hechos ocurridos aquel día aparecen registrados en todos los llamados “Libros de santuarios de peregrinación de Jerusalén”, que son guías para los peregrinos de los Santos Lugares. El más antiguo de estos Libros que se refiere a la hendidura de la columna forma parte de un valioso manuscrito que se encuentra en la Biblioteca de Múnich. Se trata del códice Monacensis Gr. 346 (fig. N° 44)¹³⁷³, que contiene el Libro de santuarios de peregrinación del monje Ananía. El manuscrito, redactado por el monje cretense Akakio en 1634, es una copia de la obra original de Ananía, escrita en 1608, es decir, 29 años después del milagro que describe. Esto significa que Ananía tuvo la oportunidad de recoger datos sobre el milagro de personas que vivieron los hechos. El manuscrito de la Biblioteca de Múnich fue publicado por primera vez en 1890 por Papadópoulos-Kerameas en San Petersburgo con traducción simultánea al ruso¹³⁷⁴. De acuerdo con el registro hecho por el cretense Akakio, el monje Ananía refiere lo siguiente:

Fuera de la Santa Puerta, cerca de la parte occidental, hay tres columnas de mármol, y de la columna central dicen que salió el Fuego Santo en el pasado. Y está bastante

¹³⁷² Yu. Maximov, *loc. cit.*

¹³⁷³ El manuscrito está registrado con el número 346 en el catálogo de Ignaz Hardt. *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum bibliothecae regiae Bavaricae*, t. 3, Munich, 1812, pp. 547-48, según: J. K. Skarlakidis, “La columna que se abrió y resplandeció por el Fuego Santo (1579 d. C.)”, *Op. cit.*, nota 3.

¹³⁷⁴ *Libro de santuarios de peregrinación de Jerusalén y Santos Lugares, 1608-1634*, A. Papadópoulos-Kerameas (ed.), San Petersburgo, 1890, p. 17, según: J. K. Skarlakidis, *Ibid.*, nota, 4.

partida y se ve hasta hoy en día. Y este milagro mostró Dios de esta manera, porque dicen que en aquel tiempo no dejaban, aquellos que mandaban al patriarca, entrar en el interior para hacer la fiesta de Pascua como era costumbre. El Sábado Santo por la noche el patriarca estaba fuera en el patio con las gentes afligidas, que sostenían las velas en las manos. El patriarca estaba situado cerca del trono de Santa Elena, al lado de una columna. Entonces dicen que salió el Fuego Santo de esa columna que dijimos que está bastante partida, y subió por la columna cerca de la cual se hallaba el patriarca. Y entonces encendió las velas que sostenía el patriarca y de estas encendió las suyas el pueblo, de manos del patriarca, como era costumbre. Entonces, se dice que cuando vieron el milagro aquellos que mandaban, abrieron la puerta santa y entraron el patriarca junto con el pueblo y celebraron la fiesta según la costumbre¹³⁷⁵.

El mismo relato, con alguna información más, se incluye en muchos Libros de los santuarios de peregrinación de Jerusalén editados en los siglos siguientes. La edición más antigua de estas guías de peregrinos la podemos encontrar en Viena, en 1749, con título “Libro de los santuarios de peregrinación de la ciudad santa de Jerusalén”, escrito por el archimandrita y guardián del Santo Sepulcro, Simeón¹³⁷⁶.

Pero lo que nos interesa aquí, es el hecho de la conversión de un emir árabe, de nombre Tunom (Tounom), que se encontraba en el patio de la iglesia en el momento del milagro y de lo que también habla la edición de Viena¹³⁷⁷. Cuando vio que la columna prendía comprendió la autenticidad del milagro y confesó ante sus correligionarios el poder de Jesucristo. Entre ellos sucedió una pelea, su confesión aquella fue la causa de que se ordenara su ejecución y a continuación se entregara su cuerpo a las llamas. Hoy se le considera oficialmente mártir y santo de la Iglesia Ortodoxa, su memoria se celebra el 18 de abril (fig. Nº 47), y sus reliquias se encuentran en el monasterio griego de la Virgen de Jerusalén¹³⁷⁸.

¹³⁷⁵ *El relato del monje Ananía sobre la columna que se abrió en el código Monacensis Gr. 346, 1634 d. C.*, según: J. K. Skarlakidis, *Ibidem.*, (fig. Nº 45).

¹³⁷⁶ Dice el archimandrita Simeón: “Entonces el patriarca se quedó del patio de la iglesia, el día de Sábado Santo hacia la noche, con el pueblo, con una gran pena, implorando al Señor de todo corazón. Y el patriarca subió al trono de Santa Elena cerca de una Columba y rezó junto con el pueblo. ¡Qué grande tu misericordia, Señor! Se partió una columna y salió el Fuego Santo y obró el patriarca y encendió las velas que sostenía en sus manos, y de las manos de éste encendió las velas el pueblo con su bendición”, Simeón, *Προσκυνητάριον Αγίας Πόλεως Ιερουσαλήμ* [Proskynitáron Agías Póleos Ierousalím] („Libro de santuarios de peregrinación de la Ciudad Santa de Jerusalén”), Viena, 1749, p. 19, según: J. K. Skarlakidis, *Ibid.*, nota 5, (fig. Nº 46).

¹³⁷⁷ J. K. Skarlakidis, “La columna que se abrió y resplandeció por el Fuego Santo (1579 d. C.)”, *loc. cit.*

¹³⁷⁸ *Ibidem.*

Parece que el autor ruso Yuriy Maximov se refiere al mismo mártir, cuando, describiendo el contexto del milagro mencionado, denomina el santo *glorificado posteriormente*, como [Omir]¹³⁷⁹ (correspondiente a “Homero” en español), de quien dice: *el santo [Omir] era oficial en el ejército del Imperio otomano*:

Por razones de seguridad y para prevenir posibles disturbios, la masa de fieles era vigilada por el cuerpo de los Jenízaros, a cuyo frente se hallaba Homero y que se situaba en la terraza de una casa. [...] Todo el mundo fue maravillado con lo sucedido y los árabes ortodoxos comenzaron a saltar de alegría y gritaban: « ¡Eres nuestro Dios único, Jesús Cristo! La única fe verdadera es la nuestra, la de los cristianos ortodoxos». Corrían por las calles de Jerusalén, armando un gran revuelo. Los soldados turcos que estaban de guardia y fueron testigos de este milagro se asombraron y se horrorizaron. Todos estaban confundidos. En ese momento, Homero en voz alta exclamó: « ¡La fe ortodoxa es Grande y yo soy cristiano!» Al momento, con los rostros descompuestos por el odio y la ira, sus compañeros se abalanzaron sobre él, pero Homero, desde una altura de diez metros, saltó hacia donde estaban los cristianos, entre los que cayó sin daño. Cuando ya estaba en tierra, los turcos sin contemplaciones lo agarraron y le cortaron la cabeza, allí mismo, por temor a que otros siguieran su ejemplo. Quemaron el cuerpo del mártir santo, bautizado con su sangre, en la plaza delante del Templo¹³⁸⁰.

En el último estudio sobre neo-mártires ortodoxos bajo los otomanos¹³⁸¹, que incluye a numerosos musulmanes que se habían convertido en cristianos (entre los años 1437-1860), el sacerdote e historiador Vaporis menciona un caso de conversión, documentado como consecuencia del milagro del Fuego Santo en Jerusalén. El santo que se conmemora es el *neomartir* Hodzha Amiris¹³⁸², soldado en Jerusalén:

Hodzha Amiris era un musulmán que servía en el ejército turco otomano estacionado en Jerusalén. Durante el tiempo de Pascua del año 1614, asistió a los servicios de los cristianos ortodoxos en esa ciudad y se sintió tan conmovido por ellos, que abandonó el islam y se convirtió en un cristiano ortodoxo. Cuando esto se hizo evidente para los musulmanes, él ya no era uno de ellos, se había convertido a la ortodoxia, Amiris fue

¹³⁷⁹ En lengua rusa.

¹³⁸⁰ (La traducción de ruso al castellano es mía); Las cenizas y las reliquias del mártir se guardaban hasta finales del siglo XIX en el convento femenino “La introducción de la Santísima Virgen María”, donde desprendían fragancias divinas; cf. Yu. Maximov, <http://mission-center.com/islams/saints7.htm>.

¹³⁸¹ Entender, cristianos ortodoxos, que fueron ejecutados por los turcos en tiempos del dominio otomano, N. M. Vaporis, *Witnesses...*, p. 103.

¹³⁸² [Jódzha], de turco *hoca*, que significa imán, pero también, maestro, instruido.

detenido, y a pesar de las muchas torturas que le infligieron en el intento de obligarle a volver al islam, Amiris se mantuvo fiel a su recién encontrada fe cristiana ortodoxa, por la que pagó con su vida [...] ¹³⁸³.

El mismo nombre hallamos en un artículo de Yuriy Maximov ¹³⁸⁴ “Orthodox Missions among Muslims” en el diario *Journey To Orthodoxy*, presentado como uno entre los santos de la Iglesia ortodoxa convertidos del islam ¹³⁸⁵ (*In 1614 St. Hodja Amiris the Soldier, who saw the miracle of the descent of the holy light, was martyred*) ¹³⁸⁶. Todo eso, me llevó al final a la conclusión de que en realidad se trata de una misma persona, llamada Omir, Amiris, o Tunom ¹³⁸⁷.

En la relación de lo sucedido con el emir árabe (sea de nombre Omir, Amiris, o Tunom), se añade lo siguiente en la edición de Viena:

Hay también algunos clavos hincados en el suelo del umbral de la sagrada entrada, en memoria del milagro que allí tuvo lugar. Dicen que los hundi6 un emir, el cual, viendo aquel extraordinario milagro, crey6 inmediatamente en Cristo, y gritando “una es la fe de los cristianos” hundi6 aquellos clavos, uno a uno, en la piedra como si fuera una cera blanda y muri6 como m6rtir quemado en la hoguera ¹³⁸⁸.

El suceso de los clavos es mencionado tambi6n brevemente en el manuscrito de M6nich: *Se encuentran algunos clavos hundidos en la tierra delante de la santa puerta. Dicen que los clavar6n en aquel tiempo* (fol. 87r).

Respecto a la cuesti6n del Fuego Santo, los armenios tienen su propia versi6n, especialmente en lo que se refiere a su participaci6n en el asunto:

¹³⁸³ N. M. Vaporis, *Witnesses for Christ...*, p. 103.

¹³⁸⁴ Yuriy Maximov es profesor de estudios religiosos en Mosc6 y en el Seminario Ortodoxo situado en la lavra de San Sergio de Radonezh.

¹³⁸⁵ Bas6ndose a: N. M. Vaporis, *Ibidem*.

¹³⁸⁶ Yu. Maximov, “Orthodox Missions among Muslims”, *Journey To Orthodoxy*, June 7, 2010, <http://journeytoorthodoxy.com/2010/06/07/a-history-of-orthodox-missions-among-muslims/>.

¹³⁸⁷ Es evidente que estamos ante una interpretaci6n (o traducci6n) err6nea del texto griego, probablemente la palabra “emir” (“el emir 6rabe”) ha sido tomada como el propio nombre del santo, pasando “emir” en “omir” en la versi6n rusa de Maximov, y despu6s en “amiris” en ingl6s. Tambi6n la aclaraci6n que dicho santo es glorificado por la Iglesia Ortodoxa de Jerusal6n 19 de abril/ 2 mayo, no coincide por un d6a, respecto la informaci6n de Skarlakidis (18 de abril). Tras haberme puesto en contacto con el mismo (Skarlakidis), hemos llegado a la conclusi6n de que Tounom es la misma persona de la que hablan Maximov y Avdulovski.

¹³⁸⁸ Sime6n, *Proskynit6rion Ag6as...*, p. 20, seg6n: J. K. Skarlakidis, *loc. cit.*

En una ocasión, llegaron muchos peregrinos pobres a los que no dejaron entrar por la puerta principal, de manera que se vieron privados de la luz del fuego santo. Pero, cuando la luz llegó, fue primero hacia los pobres, y el fuego quemó la parte superior de las columnas de mármol que están a ambos lados de la puerta. Muchos lo vieron y dieron gloria a Dios. Hasta hoy se pueden ver los sitios que tocó el fuego. Informaron de ello el sultán, y él, asombrado, editó un decreto que se envió a Jerusalén con la orden de que a pesar de que los peregrinos no tuvieran dinero, que se les dejase estar en el interior del templo para que no se vieran privados de la luz. Con nuestros propios ojos hemos visto las marcas del fuego en las columnas, quemadas y ennegrecidas y el decreto que se refiere a este hecho está grabado en una piedra a las puertas de la Iglesia de la Resurrección; el documento [decreto] está escrito en árabe¹³⁸⁹.

Otra asimismo importante descripción de la rotura de la columna se registra en la Crónica del monje moldavo Parthenius Ageev¹³⁹⁰, que visitó Jerusalén en 1845. En el segundo tomo de su Crónica, el monje Parthenius dice que una vez golpeada por un rayo, la columna se quiebra;

*Esta columna es objeto de culto por parte de los ortodoxos así como por los no ortodoxos, incluso por los armenios. Me gustaría escribir algo acerca de este suceso, cómo los cristianos ortodoxos del Oriente hablan unánimemente sobre la cuestión y los mismos turcos lo afirman. En una pared existe una inscripción de mármol donde dicen que está grabado este suceso, pero no pudimos leerlo porque está inscrito en árabe con letras sirias. Así tan sólo oí sobre eso pero no lo leí [...]*¹³⁹¹.

La narración del monje moldavo de la ceremonia de 1846 es de particular relevancia porque confirma que el hecho de que la columna se hubiera partido y encendido, estaba registrado en una inscripción de mármol con letras sirias. Habla de dos ríos de fuego que se extienden por dentro del templo y además nos informa de que,

¹³⁸⁹ S. Lehatsi, *Путевые заметки. Армянская литература. История Армении. Религия* („Notas de viajes. Literatura armenia. Historia de Armenia. Religión“), 2001, http://www.armenianhouse.org/lekhatzi/chronicle-ru/notes/chapter10_12.html#11, citado en: Z. Pavel Sergeevich, *Благодатный огонь* [Blagadátnây agón] (*El Fuego Santo*), tesis, defendida en el Instituto de Teología “Sv.Sv. Kiril y Metodiy”, Univ. de la República de Belarús, <http://www.holy-fire.ru/>.

¹³⁹⁰ El monje Parthenius nació en 1807 la ciudad de Yași, Rumania (que fue capital de Moldavia en estos tiempos).

¹³⁹¹ Monk Parthenius, “Holy Week and Pascha in Jerusalem”, *Orthodox Life*, 34, 2, (1984), Nueva York, Jordanville, según: J. K. Skarlakidis, *Ibid*, nota 8.

en pleno siglo XIX, los musulmanes continúan asistiendo a la ceremonia y celebrando con un celo especial el milagro:

[...] Pronto la Luz apareció en el altar, en las puertas reales y se extendió como dos ríos de fuego, uno por el oeste, desde el Sepulcro de Cristo, y el otro por el este, desde el altar. Oh, ¡qué alegría y qué júbilo había dentro de la iglesia! Parecían todos ebrios y fuera de sí y no sabíamos quién decía qué ni quién a dónde corría. Había gran algarabía en toda la iglesia. Todos corrían de un lado a otro y todos lloraban de alegría dando gracias a Dios - sobre todo las mujeres de los árabes. Los propios turcos, los musulmanes, caían de rodillas y gritaban «Alá, Alá», que significa «Oh Dios, Oh Dios». Oh, ¡qué extraño y hermoso espectáculo! Toda la iglesia estaba inundada de Luz. No se podía ver nada dentro de ella salvo el Fuego celestial¹³⁹².

Acerca de este mismo asunto habla también el Hieromonje¹³⁹³ Miletio, un anciano piadoso del desierto de Sarov, que viajó entre 1793-1794. En su historia, encontramos la confirmación de la existencia de la losa de piedra, de la que habla la versión armenia¹³⁹⁴. La narración del monje Parthenius por su parte es especialmente reveladora y detallada, en cuanto la presencia del Fuego Santo celebrada incluso por los musulmanes.

De todos modos, lo que nos interesa, no es el discurso ideológico entre griegos y armenios que se desprende de los documentos, ni las pruebas científicas que inquietan tanto algunos si es que la grieta de la columna fue resultado de un milagro u otro

¹³⁹² La traducción inglesa: «The Turks opened Christ's Sepulchre and put out all the lamps. Then the Turkish authorities and the Pasha himself came [...]. The church was unusually crowded and stuffy [...] There was nothing lit anywhere. The Patriarch went up to the main iconostasis with the consul. Meletius, the Metropolitan of Trans-Jordan, sat in the altar with the rest of the bishops, all melancholy [...] Having finished the procession, all the clergy went quickly into the altar with the banners. Metropolitan Meletius stayed alone at the entrance of the Sepulchre in the hands of the Turks. The Turks divested him, and the authorities searched him. Then they put the omophorion on him, opened the Sepulchre of Christ, and let him go inside[...] Some time passed, I do not know how long, for we were all beside ourselves from a kind of fear. But all of a sudden from near Christ's Sepulchre there shined a light. Soon light also appeared from the altar in the royal doors in the opening. And it flowed like two rivers of fire, one from the west, from Christ's Sepulchre, and another from the east, from the altar. Oh, what joy and exultation there was in the church then! Everyone became as though drunk or besides himself, and we did not know who was saying what, or who was running where! And a great noise rose in all of the church. All were running around, all were crying out in joy and thanksgiving - most of all the Arab women. The Turks themselves, the Moslems, fell on their knees and cried, "Allah, Allah", that is, "O God, O God!" Oh, what a strange and most wonderful sight! The whole church was transformed into fire. Nothing could be seen in the church besides the heavenly Fire», *Holy week and Pascha in Jerusalem* by the Monk Parthenius, <http://www.ocf.org/OrthodoxPage/reading/holyfire.html>; figs. N° 48, a) y 48b).

¹³⁹³ "Hieromonje", de griego: *Ἱερομόναχος*, *Ieromonachos*, monje consagrado.

¹³⁹⁴ F. M. Avdulovskiy, *Святый огонь* ..., *loc. cit.*

suceso¹³⁹⁵. Lo valioso para esta investigación son las consecuencias sociales de un hecho unánimemente concebido milagro, y que de una u otra manera llevó a un musulmán a la conversión, por la propia convicción según los datos.

8. Los milagros como mecanismos reguladores al lado de los nuevos amos.

8.1. Karamanoglu¹³⁹⁶ y el icono milagroso de la Virgen.

En un principio, el retrato o la imagen de un cristiano ejemplar, en su origen mártir, estaba destinado a evocar un modelo de virtud. Más adelante (s VI), la imagen empieza a convertirse en objeto de culto así como las reliquias de los santos y los mártires, de modo que el icono deja de ser un recuerdo venerable, se vuelve algo operativo y presente y en ello consiste su valor místico. Cuando la imagen es tocada y besada por el peregrino, se produce una suerte de descarga de energía sagrada, porque en el icono oriental, lo divino transforma la realidad de la película de pintura que recubre la tabla.

Para aclarar bien el papel de la imagen divina en el mundo cristiano, recordaremos a los Padres del Séptimo concilio que marcaron de manera clara la línea que separa el retrato del icono. Mientras que el retrato representa a un ser humano corriente, el “icono” es imagen de la unión del hombre con Dios. El pensamiento ortodoxo considera al icono como la imagen del hombre en estado de bienaventuranza y por ello contribuye a calmar las pasiones y otorga bendiciones. Al rezar ante el icono, el cristiano no reza al objeto, sino al prototipo cuya imagen representa el icono, pues la oración asciende de la imagen, hacía el prototipo.

¹³⁹⁵ Como de hecho, las ha buscado Skarlakidis en su investigación, solicitando unas pruebas científicas al profesor ruso Evgeny Morozov (uno de los investigadores punteros a nivel mundial en el campo científico de la Mecánica de Fractura y de la Física de la Resistencia de los Materiales), al profesor de la Universidad de Atenas, Georgos A. Papadópoulos, etc., más sobre los resultados científicos véase: J. K. Skarlakidis, *loc. cit.* También, véase: Yu. Maximov, *V zashtitu Blagadáttnava ogniá* („En defensa del Fuego Santo”), <http://rusk.ru/st.php?idar=9003#rel13>.

¹³⁹⁶ Karamanoglu (de turco, *kahraman*, „valiente”, „héroe”, „bravo”) descendiente del fundador del principado de los Karamanidas, Karaman bey. Karamania es un distrito del sur de Turquía, en el que, durante la Edad Media, los Karamanidas establecieron el *Beylikato* (emirato) de Karaman. Surgido tras la caída del Estado Selyuquí y ocupando parte de su antiguo territorio es el principado más potente y el que más tiempo permaneció (1250-1487). Según los datos aportados por Katerina Venedikova, la aparición de la tribu oguz y los turcomanos, de los que proceden los karamanidas, en Anatolia data aproximadamente de 1215. Este principado se convirtió en el más importante de los oponentes a los otomanos, a quienes superaban en los siglos XIII y XIV. Sin embargo, en el siglo XV, comienzan a perder fuerza y a finales de ese siglo el principado es absorbido por los otomanos (K. Venedikova, *Българи, арменци и караманци в средновековна Мала Азия* („Bulgaros, armenios y karamanidas en la Asia Menor medieval”), Sofia. Ed. “Ogledalo”, 2003, p. 19.).

La veneración de las imágenes, las reliquias y los fenómenos que estas producían, así como los milagros crísticos ya mencionados y empleados como elemento común por los hagiógrafos musulmanes, tuvieron otro efecto inesperado; el de comportarse como un mecanismo social que garantizaba el estatuto de la Iglesia ortodoxa al advenimiento de los nuevos amos.

Como ya se había mencionado, curiosamente, la “hostilidad” oficial hacia la piedad popular turco-musulmana, a veces fue acompañada de una paradójica tendencia a venerar un icono, buscando a través de él una curación milagrosa. Bien conocida es la historia de Mehmed II, el conquistador de Constantinopla, que poseía un icono que veneraba en secreto¹³⁹⁷. Sin embargo, hay que tener en cuenta el origen occidental de ésta historia y su propagación en el tiempo cuando se deseaba la conversión del nuevo amo de Bizancio y cuando “frecuentemente los deseos engendraban imágenes que se tomaban como reales”, porque, conforme a las profecías sobre Constantinopla, cristianizar a Mehmed, significaba prolongar el Imperio bizantino¹³⁹⁸.

Es interesante anotar que algunas de esas narraciones, como los siguientes ejemplos, pueden contener información que señala el cambio de la actitud de la iglesia ortodoxa hacia los musulmanes en el periodo del sultanato de Rum (1077-1307), lo que es un indicador llamativo que provoca reflexiones sobre las tendencias religiosas de la vida cotidiana en el imperio otomano, cuando el islam, a través del nuevo imperio de la dinastía de los turcos selyuquíes, empezaba a imponerse poco a poco sobre Bizancio¹³⁹⁹.

Un poco después del año 1207, como lo cuenta el contemporáneo Akakios Sabbaites¹⁴⁰⁰, en la iglesia de la capital de Antalya, donde se guardaba un icono de La Virgen, pintado según la tradición por el evangelista Lucas, sucedió el milagro. El mismo templo custodiaba una vestimenta en púrpura, ofrenda de una emperatriz bizantina del siglo IV, según la leyenda. Cada domingo en un momento preciso de la misa, la prenda irradiaba luz. Desde que el sultán selyuquí se enteró del suceso (según la

¹³⁹⁷ M. Balivet, *Miracles christiques et islamisation...*, pp.405, 406.

¹³⁹⁸ *Ibidem.*, nota 27.

¹³⁹⁹ Durante un tiempo Osman estuvo subordinado al señor de los Karamanidas. Osman es príncipe tribal desde 1281 y gobernador independiente desde 1300 (Hodzha Sadeddin, *Корона на историите на ходжа Садеддин* [Koróna na istóriíte na jódzha Sadeddin] („La corona de las historias del imán Sadeddin”), M. Kalitsin (trad. y ed.), Veliko Tărnovo, Ed. Abagar, 2000, p. 411). Osman recibe el título de Shah cuando aún no existía el Estado otomano como independiente. En esa misma época, el Estado de los Karamanidas ya es reconocido por los selyuquíes.

¹⁴⁰⁰ Odysseus Lampsides, “Σύνθηες θαύμα εν Ατταλείας Παμφυλίας” („Un milagro ordinario en Antalya Panfilia”), *Theologia*, v. 44, (1973), pp. 5-11, citado en: E. A. Zachariadou, *À propos du syncrétisme...*, p. 395.

fecha suponemos que se trata de Ghiyath addin Kay Khusrau I¹⁴⁰¹), acompañado por sus dignatarios se dirigió al sitio para comprobar con sus propios ojos el evento extraordinario. Sin embargo, en el domingo de la visita del sultán lamentablemente en el momento esperado, la vestimenta no se llenó de luz. En opinión del metropolitano, el milagro no tuvo lugar porque en la iglesia estaban presentes los que no son cristianos. Entonces, el metropolitano solicitó diplomáticamente que el sultán y su corte se mantuvieran fuera de la muralla. Al reiniciar la misa en el momento esperado la prenda se puso a irradiar su luz, y como añade Akakios, *el milagro esta vez fue precedido por un terrible rugido. Fuera, el sultán y sus nobles, estupefactos y asustados cayeron por tierra*. “Prosiguió un reconocimiento de la profundidad de la fe de los cristianos, tras lo cual el sultán decidió liberar a los sacerdotes y a los monjes de la región, de toda obligación fiscal”¹⁴⁰².

Aproximadamente, ciento cincuenta años más tarde (hacia 1360) otro milagro sucede en la misma región y más precisamente en Coricos¹⁴⁰³ [gr. “Korykos”, promontorio de Cilicia Traquea y actual Korghoz].

Cuando Kay Khusrau fue ejecutado en 1282, la dinastía Selyuquí sufrió severas luchas internas que durarían hasta 1303. Un lejano descendiente de la dinastía se estableció como emir de Konya, pero fue derrotado y sus tierras conquistadas por los Karamanidas en 1328. Es decir, los Coricos se hallaban en una situación bastante difícil en el momento en que se produjo dicho milagro. La ciudad fue atacada por el emir de Karaman y lo último que deseaba el rey de Chipre, Pierre de Lusignan, era que este puerto importante fuera tomado por el emir.

Según el cronista chipriota Leontios Macharías¹⁴⁰⁴, un icono de La Virgen “Kouroukiotissa” se hallaba en la iglesia de Coricos. En sueños, la Santa Virgen se presenta a Karamanoglu y le golpea hasta dejarlo ciego. Según cuenta la historia, Karamanoglu conocía bien el icono y sus poderes milagrosos. Después de dicha aparición, ordenó a su ejército que se alejara de la ciudad y organiza una vigilia en la

¹⁴⁰¹ Ghiyath addin Kay Khusrau I asedió Konya en 1205 y se proclamó sultán por segunda vez en su vida. Bajo su gobierno y el de sus sucesores (1205-1211), los turcos selyuquíes de Rum alcanzaron el apogeo de su poder. El logro más importante de Kay Khusrau fue la captura del puerto de Attalia (actual Antalya) en la costa Mediterránea de Anatolia en 1207. Parece que el milagro sucede justo después de la caída de la ciudad.

¹⁴⁰² E. A. Zachariadou, *loc. cit.*

¹⁴⁰³ Hoy en el territorio de Turquía en la provincia de Mersin.

¹⁴⁰⁴ “Leontios Macharias, *Χρονικόν Κύπρου* („Crónica de Chipre””, en: Konstantinos N. Sáthas, *Mesaioniki vivliothiki* („Biblioteca medieval”), vol. 2, Venecia, Ed. Typois tou chronou, 1873, pp. 104-105, según: E. A. Zachariadou, *À propos du syncrétisme...*, p. 396.

iglesia. Encargó muchos cirios de talla importante, tres lámparas de aceite en plata fueron colgadas ante del icono. También entregó como ofrenda una gran cantidad de aceite. La noche se pasó en oraciones y salmodias. Al día siguiente, Karamanoglu recobró la vista después de haber puesto sobre sus ojos los trozos de algodón con los que había frotado la superficie del icono.

Si estudiamos las dos narraciones de milagros como fuentes que pueden “hacer visible” la actitud de la iglesia ortodoxa (o de la sociedad cristiana en general) frente a la musulmana en el periodo correspondiente, se percibe un cambio interesante. En el primer caso, el icono “se opone” y no se produce el milagro en presencia de musulmanes, “reclama” su alejamiento¹⁴⁰⁵. La narración acentúa firmemente la separación de las dos comunidades, el icono “define”, “reclama” y se revela como signo que señala la comunidad a la que pertenece y su espacio propio. El espacio de la iglesia, el templo de Dios, es sagrado y está destinado para los seguidores de la fe cristiana, la presencia de musulmanes, en la narración estudiada, por poco es considerada un sacrilegio. Sin embargo, estos últimos no niegan lo sucedido y se conforman con el papel de testigos indirectos.

En la segunda narración, el icono milagroso, después de haber “castigado” al musulmán, no solamente “acepta” su presencia, sino que además lo sana. El problema del espacio sagrado aquí no aparece como un reto, sino que es solucionado a través de la figura de La Virgen María, que vemos aparece en la función de “La Madre de todos”, como puente entre las dos religiones, que “cuida” no solo de los “suyos”, sino también de los musulmanes que acuden a Ella.

Más allá de la realidad milagrosa, Zachariadou percibe este relato como índice de una actitud cada vez más conciliadora por parte de la iglesia ortodoxa frente a los musulmanes durante el periodo de ciento cincuenta años que separa los dos milagros¹⁴⁰⁶.

Consideramos aquí el icono como un símbolo que puede representar la actitud de la Iglesia, porque el icono ortodoxo en su sentido teológico, es un manifiesto de la Iglesia de Cristo, una apariencia del mundo transformado y divinizado, de la humanidad transformada en Cristo¹⁴⁰⁷. Siendo un testimonio de la Iglesia de la encarnación divina y

¹⁴⁰⁵ E. A. Zachariadou, *Ibidem*.

¹⁴⁰⁶ *Ibid.*

¹⁴⁰⁷ En cuanto al significado de lo que el icono manifiesta, es muy exacta la definición de Leonid Uspenski: “el icono es la imagen del hombre, en el que realmente mora la pasión así como también la bienaventuranza del Espíritu Santo que todo santifica”. Por eso la carne humana en el icono canónico se

no representación histórica, en su sentido ortodoxo, todos los iconos (sean de apóstoles o mártires) manifiestan en sí a Cristo. Puesto que la iconografía en la teología bizantina es obra de la Iglesia, nos permitimos ver, detrás de los iconos en las narraciones estudiadas, símbolos que indican la postura de la Iglesia en dicho momento. Si nos situamos en el contexto histórico, tras la toma de la capital bizantina por las Cruzadas (1204), después de la supresión del patriarca y la división de territorios, la Iglesia ortodoxa había comprobado, *que su existencia no había sido amenazada por los musulmanes, sino más bien por el Papa*¹⁴⁰⁸.

Por otra parte, tras el mencionado periodo entre los dos milagros, se quiera o no, la presencia turca en Anatolia ya era una realidad. En su cohabitación forzada con el nuevo amo, la Iglesia estaba obligada a mostrarse más flexible.

Retengamos no obstante en la primera narración según nos informa la tradición, que el sultán selyuquí, temiendo el poder divino, consintió privilegios y acordó una liberación fiscal a los monjes y al clero de Antalya.

En la segunda, aparte del cambio de la posición que el icono de La Virgen “toma” en los dos relatos, lo interesante es cómo se muestra la Iglesia hacia los musulmanes, mediante la ejecución de ritos. El amo de los turcos¹⁴⁰⁹ ordena una vigilia y ofrece gran cantidad de aceite, prácticas religiosas muy típicas del rito cristiano ortodoxo. De hecho, la ofrenda de aceite es la ofrenda sin derramamiento de sangre, según el Salmo 50:19 y según el canon bizantino. Es decir, el rito que representa un sacrificio delante de Dios, al que corresponde en el islam otomano el *kurbán* (que es como se denomina un sacrificio cruento en todo el contexto balcánico), es “sustituido” en la segunda narración por el sacrificio incruento del rito cristiano ortodoxo¹⁴¹⁰. El

representa de un modo muy diferente al aspecto real de un ser humano, véase L. Ouspensky y Vl. N. Lossky, *The Meaning of Icons*, Crestwood, Nueva York, Ed. St. Vladimir's Seminary Press, 1982, p. 23.

¹⁴⁰⁸ E. A. Zachariadou, *Ibid.*

¹⁴⁰⁹ Aquí Karamanoglu aparece como amo de los turcos, pero hay que tener en cuenta que los turcos se constituyen en imperio en continuas luchas contra los Karamanidas y sus aliados los búlgaros anatólios, cuya religión, suponemos, en s. XIII, era el cristianismo. Alrededor de 1368, Asen y su ejército *Bulgár*, formaba parte del ejército de los Karamanidas en las campañas militares del sultán Murad I contra Germiyanoglu (1368), K. Venedikova, *Българи, арменци и...*, p. 30.

¹⁴¹⁰ En cuanto al sentido que se le atribuye al *kurbán* en los Balcanes, es significativo un llamamiento escrito (1816) por Kiril Peychinovich, erudito y ecúmeno del Monasterio de Marko (*Markov Manastir*) “San Demetrio” en Macedonia, dirigido a los búlgaros, de cómo deben festejar sus fiestas religiosas: *Y Ustedes, los cristianos, depositáis al kurbán que hacéis en el día de san Atanasio; esperáis que con el kurbán vais a complacer a Dios, y no pensáis a eso que, el kurbán, es una ofrenda a los ídolos, no es cristiana, y todo el cristiano que hace el kurbán, es un hebreo o idolatra, y el sacerdote que canta [ora] por encima de la cabeza del carnero [...] o lo hace por ignorancia, o con fines de lucro, por el dinero, [...] ¡Cristianos, no hagáis el sacrificio cruento, pues tenéis el incruento! Las Santas escrituras prohíben a los cristianos el sacrificio de sangre y de carne [...], es que no veáis cuán pecáis haciendo el kurbán*

emir de los Karamanidas no ofrece un *kurbán* para pedir o para mostrar sumisión a Dios, sino que organiza una vigilia, ofreciendo cirios y aceite. Este hecho resulta significativo no sólo desde el punto de vista de la tolerancia religiosa hacia los otros, los musulmanes, a los que se incluye en el recinto sagrado, sino que es también significativo como indicador del prestigio y honor que se concede a la iglesia, realizando sacrificio según sus normas. Por su parte “la iglesia” (en el caso representada por el icono milagroso de la Virgen) no opone obstáculos, sino que “arropa” conciliadoramente a los nuevos amos (los musulmanes) aceptando su vigilia y sus ofrendas.

En esta línea de reflexiones, respecto la presente investigación conviene añadir que la tradición de donar velas todavía sigue vigente en el territorio de los Balcanes, como muestra de un sincretismo heredado. La vela es considerada por los cristianos como “la ofrenda purísima a Dios”, pero los devotos cristianos no donan velas a los templos, sino que las compran en el mismo templo al que van a orar. Sin embargo, llevar velas es un elemento del ritual de la peregrinación de los musulmanes heterodoxos, como los *kāzālbashies* de Bulgaria, quienes, llegando a la tumba del santo venerado, hacen una ofrenda de multitud de velas, que depositan allí o prenden¹⁴¹¹, (fig. Nº 50).

El cuanto al dicho elemento de culto “común”, es interesante recordar la relación histórica entre el principado de los Karamanidas y las tierras búlgaras¹⁴¹². Según las crónicas, “en principio, el pueblo de Karaman al igual que los búlgaros de Asia menor eran cristianos”¹⁴¹³. Después de la derrota del principado *karamanlı* por los otomanos,

[...], K. Peychinovich, *Ogledálo*, 1816, en: Prof. A. M. Selishchev, *Polog y evo bolgarskae naselenie...*, p. 173.

¹⁴¹¹ Las velas que los musulmanes colocan como ofrenda, son velas de uso doméstico que se hacen de sebo mientras que las de los cristianos ortodoxos se hacen de cera de abejas, son muy finas y de color amarillo.

¹⁴¹² “La historia de Karaman” de Ahmet Bey Şikari (Ahmet Şikari, *Karamannâme (Karaman Tarihi o Kitâb-i tevârih-i Karamaniyye)*, M. Sözen (ed.), Yusufâğa Kütüphanesi, Estambul, Ed. Karaman Valiliği-Karaman Belediyesi, 2005) o el *Karamannâme* de Ilyas Kirmani (“Karamannâmeli Aşık al-Aflaki Seyyid Ilyas Kirmani”, *Konya Mecmuası* („Diario de Konya”), M. Koman (ed.), Konya, 1944, 64-65), dan testimonios de las estrechas relaciones entre los búlgaros de Anatolia y los karamanidas durante todo su dominio, desde 1227 hasta 1517, véase: K. Venedikova, *Българи, арменци и караманци...*, pp. 5-50. Tras la guerra entre el ejército de Nureddin, padre de Karaman, contra el pueblo *Bulgár* (los protobúlgaros), el señor de los búlgaros Yaşa Khan muere en la batalla y su hijo *Aydın* se hace vasallo de Nureddin Bey. En 1243 ya como vasallo de los turcos, *Aydın* bey con su ejército (40 000 búlgaros) combate contra los cruzados franceses. Los príncipes de los búlgaros anatolios toman parte en las discordias de los selyuquies y finalmente se pasan al bando de los Karamanidas, K. Venedikova, *Ibid.*, p. 19.

¹⁴¹³ Así lo atestigua K. Venedikova a partir de fuentes en las que se cita a una reina de los búlgaros de nombre Katerina a finales del siglo XV y principios del siglo XVI, K. Venedikova, *Ibidem*.

su población fue desterrada en los recién conquistados territorios búlgaros. La mayoría de los habitantes del dicho principado fueron reasentados en diferentes partes de Anatolia; grandes grupos se alojaron en el norte de Irán y en el territorio del Azerbaijan actual; otro grupo en los territorios de lo que hoy es el norte de Grecia, Chipre del norte, Bulgaria del sur y Macedonia¹⁴¹⁴. La masa principal fue asentada en el Ludogorie búlgaro, donde como se dijo, actualmente también viven kăzâlbashies.

El hecho de donar velas lo he podido observar todas las veces que he visitado la tumba de Demír baba (entre los años 1987-2015) y, por otro lado, en cuanto al aceite, que a menudo se puede ver colocado en botellas debajo del icono de La Virgen en las iglesias ortodoxas de hoy, también lo he encontrado de igual modo en el *tekke* de *Sarı Saltık* en Kruja (Albania, 2009), uno de los lugares que reúne a los devotos de este santo (figs. N° 52, 53). En devoción del mismo *Sarı Saltık*, pero en Turquía, *Sadık Yozbagalar*, el imán de la mezquita “*Sadı Sadık*” de la ciudad de Diarbekir, cuenta que las mujeres que sufren enfermedades o tienen el esposo en paro, o una hija soltera, intentan encontrar solución a sus problemas, poniendo velas en la tumba de *Sarı Saltık*, que se halla en el patio de la dicha mezquita¹⁴¹⁵. Pero la ofrenda de aceite y su relación con los ritos divinos, encuentra sus raíces ya en la antigüedad. Aparte de su uso como condimento que mantiene el fuego de las lámparas de óleo, es documentado en el Antiguo Testamento como ofrenda incruenta¹⁴¹⁶ y bien establecido en la tradición eclesiástica bizantina como importante elemento de sanación, unción, así como símbolo del Espíritu Santo¹⁴¹⁷. Visto desde esta perspectiva, el gesto de Karamanoglu se puede

¹⁴¹⁴ En la “Historia de Karaman”, en relación con un *wakf* en la región de Sivas entre 1264-1281 se menciona que este *wakf* hace frontera con *Bulgar kilesesi* „la iglesia búlgara”, K. Venedikova, *Българи, арменци и...*, p. 30.

¹⁴¹⁵ El mismo imán comenta que el acto de encender velas no es muy acorde con su religión, pero que él no intervenía en estos asuntos, Ş. H. Akalin, *The traces of Sarı Saltuk in...*, pp. 36, 37.

¹⁴¹⁶ Variante del sacrificio incruento ya establecido en el Antiguo Testamento, es harina de trigo, aceite e incienso; en este caso, el sacerdote debía quemar en el altar un puñado de la harina, parte del aceite y todo el incienso; el aceite era símbolo de cordialidad, ternura, y el incienso de suplicante hazaña a Dios, véase: At. Dimitrov (profesor en el Seminario de Sofía), *Ръководство за изучаване на вехтозаветните законоположителни книги на Св. Писание* („Manual para el estudio de los libros legislativos del Antiguo Testamento”), Sofía, Santo Sínodo, 1936, p. 311.

¹⁴¹⁷ El aceite es alimento básico en el mundo mediterráneo y el Oriente, es ofrenda para los dioses en Mesopotamia, expresión de vida y fortaleza (cf. M. Nicolau, *La UNCIÓN de los enfermos: Estudio histórico-dogmático*, HISTORIA SALUTIS, Serie monográfica de Teología dogmática, B. A. C., Madrid, Editorial Católica, 1975, pp. 15-20). Aparece en el caso de la viuda de Sarepta en Sidón, cuyo aceite y harina multiplicó milagrosamente el profeta Elías (3 Re 17:8-16). La idea de protección mediante la unción de aceite no es ajena a diferentes ritos: Dios unge a su rey con aceite de alegría (Sal 44:8), el rostro se alegra con el aceite, mientras el vino alegra el corazón, y el pan lo fortifica (cf. Sal 22:5). A Jesús no le derramo aceite en la cabeza el fariseo Simón (Lc 7: 46), pero sí la mujer pecadora en los pies (Lc 7:38) y María la hermana de Lázaro, aceite perfumado antes de la pasión (Mt 26: 7 ss; Jn. 2: 2); en el uso doméstico servía para iluminar y atizar las lámparas: en la parábola de las vírgenes prudentes y necias

entender como un gesto “cristiano” mediante el cual el emir completa su ofrenda durante la vigilia a la Virgen para solicitar su favor.

Ahora bien, cabe decir que en *Karaman Tarihi*¹⁴¹⁸ se dice que entre 1216 y 1217, Kosun bey de Eregli (en 1243 Kosun es bey de Tarso, en la región de Cilicia) es infiel (es decir, cristiano) y que gobierna a los infieles (los cristianos). Así mismo, en el relato más extenso de este texto se dice:

*Se sabe que este Kosun en principio era infiel, después se hizo musulmán. Hasta 2000 personas, siguiendo su ejemplo, aceptaron el islam*¹⁴¹⁹.

Según Zachariadou¹⁴²⁰, la dinastía Karamanoglu hacía gala de ser musulmana y muy piadosa; *pronto, construyó mezquitas y después “medreses”*. *En el mundo occidental de la época, [los karamanidas] fueron conocidos como los jefes militares de la guerra santa contra los cristianos de la Cilicia armenia*¹⁴²¹. Sin embargo, en principio, según la *Historia de Karaman*, sus antepasados dependían de los *beys* cristianos de Ermenak, parte de los cuales eran armenios¹⁴²². Acerca del 1228 a través

(Mt 25:3-9); en uso sagrado el aceite servía para consagrar altares (véase Gén 28:18), junto con perfumes, también las personas y objetos de culto (Ex 30: 23- 33); para preparar los dones de harina y pan (Ex 29: 2-23), para la iluminación del candelabro de siete brazos (Ex 27: 20); (Lev 24:2); para uso de los sacerdotes (Núm 18: 12). El término *Mesías* (*mashiáh*), “ungido”, se aplicó al que iba a reunir en sí la triple unción de *rey*, *profeta* y *sacerdote*, y vino a ser como el nombre del *ungido por antonomasia*, del futuro Salvador de Israel (cf. I Sam 2:10; Sal 2:2; Dan 9:25). Moisés derramó la unción sobre la cabeza de Aarón y fue consagrado con este rito (Ex 29:7). Los apóstoles ungían con aceite a muchos enfermos (Mc 6:13). Dentro de la cultura y de la mentalidad cristiana, la unción con el óleo tuvo, además de carácter curativo, empleo en exorcismos, es decir para curar la posesión de los malos espíritus. Pero también alcanza el carácter de *sacramento* y de *sacramental*: se empleó como exorcismo antes del bautismo y como signo de la intervención del Espíritu Santo después del bautismo (véase: H. Schlier, atr. “*Ἀλείφω*”, en: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Gerhard Kittel(ed.), Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, vol. 1, 1992, p. 23, según: M. S. I. Nicolau, *La unción...*, p. 17). Hay que añadir la práctica de sanarse uno mismo con “óleo santo”, santificado en la tumba de Jesucristo o en presencia de otras reliquias, que los peregrinos al regresar de La Tierra Santa traen en pequeños recipientes, tradición que todavía sigue vigente en todo el territorio de los Balcanes, Rusia y la antigua Anatolia. La práctica es bien conocida en la tradición bizantina, conservada en las diferentes iglesias ortodoxas de hoy. El nombre del rito de *Oficio y sacramento del aceite santo por siete sacerdotes en la iglesia o en casa*, especifica en su título, que puede ser celebrado no sólo en un templo.

¹⁴¹⁸ *Karaman Tarihi* (Historia de Karaman), el libro se data en el siglo XVI, según: K. Venedikova, *Op. cit.*, 95.

¹⁴¹⁹ Estos hechos tuvieron lugar en la conquista de Eregli (Heraclea) por el padre de Karaman en 1221. Los nombres de Kosun y Evlan pertenecen a dos ramas de la tribu varsak, que se considera próxima a la protobúlgara, K. Venedikova, *Op. cit.*, pp. 20, 21; K. Venedikova, “Синовете на Абдуллах” („Los hijos de Abdullah”) en: *Bălgarski folklor*, 3-4, (1996), “Ислям и народни традиции” („El islam y la tradición popular”), Sofia, Ed. BAN, Institut za folklor, pp. 4-20, según: K. Venedikova, *Българи, арменци...*, pp. 9, 10.

¹⁴²⁰ E. A. Zachariadou, *À propos du syncrétisme...*, p. 396.

¹⁴²¹ *Ibidem*.

¹⁴²² En el mismo territorio de la Cilicia Armenia desde el s. VIII hasta s. XIII también vivía una masa compacta de protobúlgaros descritos en *Karaman Tarihi*. A veces las fuentes cuentan que esos búlgaros eran aliados de los armenios, en otras ocasiones, que combatían con ellos.

de un matrimonio dinástico, gran parte de la Cilicia armenia se reúne a la familia de Nureddin haciéndose musulmana. Ese Nureddin, el padre de Karaman, se une a la orden de Babá Ilías Jorosani, por lo que recibe el apodo “el Sufi”. Cuarenta años mas tarde (1262), el hijo de Nureddin, el mismo Karaman, invade Enguru (Ankara)¹⁴²³, destruye las iglesias y eleva una mezquita.

Teniendo en cuenta los informes históricos sobre Karamanoglu y su corte, un homenaje de tipo vigilia, tal como lo presenta la narración, es indicador evidente de un efecto *crístico* que habría tenido lugar.

Si examinemos el papel de la Virgen en la piedad cristiana ortodoxa, el milagro producido, bajo un ángulo diferente puede ser visto como otro milagro *crístico* que aunque no provoca conversión, sí produce cierta “obediencia” frente a la divinidad que se ha mostrado a través de un símbolo cristiano. Para ello hay que considerar que se da una sucesión de eventos milagrosos: enfermedad repentina, tras una aparición de la Virgen “durante el sueño” y también la curación instantánea, sucesos que se explican únicamente por la intervención del poder divino. La recuperación milagrosa de la vista de Karamanoglu es resultado del reconocimiento instantáneo y la humildad repentina [según la leyenda] que mostró el emir ante La Virgen María y su Hijo el Salvador Jesucristo, cuyas imágenes representaba el icono. Por un lado nos permitimos llamarlo milagro *crístico*, porque se trata de un caso de curación de ceguera que se corresponde a los famosos actos milagrosos de Jesucristo según los Evangelios. Y aunque aquí no se indica una conversión, la simbología misma de la oposición “ceguera-vida” es muy explicita, pues un acto de fe solo puede hacer recuperar la vista¹⁴²⁴, además está hecho por el jefe de los musulmanes.

En la tradición musulmana, Jesús, a veces se considera el último taumaturgo entre los profetas, puesto que: *Muhammad no había hecho milagros*¹⁴²⁵, ya que en el

¹⁴²³ El cronista dice: “El bey del país Engürü (Ankara) era armenio (*Ermeni*). Sus súbditos eran musulmanes. Pagaban *haraç* (impuesto) al sultán (selyuquí). El alcázar (*hisar*) estaba en manos de los infieles...”. El mismo Karaman junto a Ertena ataca Engürü. Conquista el alcázar. Destruye las iglesias y hace una mezquita. Separa a los infieles fuera de la ciudadela y les convierte en *reya*; a los musulmanes los deja dentro del alcázar”, K. Venedikova, *Българи, арменци и караманци...*, p. 97.

¹⁴²⁴ Compárese Juan 9:1-38; el Señor usó Su saliva para hacer lodo en los ojos del ciego, y después lo mandó a lavarse en el estanque de Siloé para ser curado. Un simple acto de fe de parte del ciego, le hizo recobrar la vista. En la simbología cristiana, el ciego vive en las tinieblas en oposición a Jesús que es luz.

¹⁴²⁵ Esa creencia se encuentra también en la tradición popular de los musulmanes búlgaros, según una investigación de campo realizada entre los pomacos durante los años 1994-1996, en la región de Smolyan, en el pueblo de Chépintsi (Bulgaria); informador: Veli Karaahmed, trabajo de campo hecho por Galina Lozanova, entrevista realizada en 1996, en: G. Lozanova, “ “Знамения” и „неподражаеми чудеса“ в мюсюлманските разкази за пророци” [Znaménia y nepodrazháemi chudesá v

Corán repetidamente se niega la oportunidad de realizar cualquier milagro (C. 13:8; 17:90-95; 25:52). También, como se dijo, los prodigios de Jesús en esta tradición, están orientados hacia la misericordia y la piedad religiosa y no a la salvación.

No obstante la posible percepción crística, conviene precisar que es el papel de la Virgen el que destaca la narración. Es Ella la que aparece en el sueño y deja al emir ciego y luego es la que le devuelve la vista. Sin embargo, al interpretarlo como un milagro *crístico*, estamos también tomando en consideración la tradición de la iglesia ortodoxa respecto a la Virgen María, cuyo papel principal es de Madre de Dios, es decir el de dar luz a Dios. Lo indica el mismo nombre con el que se denomina a la Virgen en las lenguas eslavas, que es Богородица [*Bogoróditsa*], compleja palabra que significa: „esta que había dado a luz a Dios“ (de „Бог“ [*Bog*] que es „Dios“ y “родица” [*róditsa*] del verbo “раждам” [*razhdam*], que es „nacer“)¹⁴²⁶. Desde el punto de vista doctrinal, el culto que se le debe ha sido desarrollado por los Padres de la iglesia entre los siglos IV-VI y es también compartido por la iglesia latina. No obstante, la tradición ortodoxa ha desarrollado nuevos aspectos de la mariología, desconocidos por Roma. La diferencia se hace patente, por ejemplo, en el tratado litúrgico del culto: veamos por el Acatisto¹⁴²⁷ de *Bogoroditsa*, que resulta casi desconocido para la tradición occidental, en cuyo *Ikos* 2 del himno, La Virgen es llamada: “inicio de los milagros de Cristo”, “Escalera Celestial, por la cual Dios descendió”, “puente que transporta a los terrenales al cielo”¹⁴²⁸.

Según el relato del *Synaxario*, el himno fue instituido para agradecer a La Madre de Dios su protección sobre la ciudad de Constantinopla ante el ataque de los bárbaros¹⁴²⁹. Se cuenta que el patriarca Sergio hizo llevar en procesión por toda la ciudad el icono de La Santa Madre de Dios, exhortando a la población a no perder la

miusiulmánskite rázkazi za prorótsi] / „Signs“ and „Inimitable Miracles“ in Muslim Stories about Prophets, *Bálgarski folklór*, (2002), 2, Sofía, Ed. BAN, Institut za folklór, p. 49.

¹⁴²⁶ El sentido teológico del nombre *Bogoróditsa* se aclara en el tercer concilio de Efeso (431).

¹⁴²⁷ Acatisto, del griego akáthistos Ἀκάθιστος, que significa „no se está sentado“, es himno cantado de pie. El Himno “Acatisto a La Madre de Dios”, el más conocido de los acatistos, se canta en los servicios especiales de los cinco primeros viernes de la Gran y Santa Cuaresma. El contenido de los primeros siete *kondakios* es histórico y de los demás dogmático. Algunos de los *ikosos* también tienen carácter narrativo.

¹⁴²⁸ Hasta el día de hoy sigue vigente en la ortodoxia la importancia del Acatisto de *Bogoroditsa*, tradición que destaca *Sveta Bogoroditsa* como la más “rápida ayudante” que enseguida socorre en momentos de desdichas y sufrimientos a los que acuden a ella, justo por su intercesión directa con El Hijo, véase fig. N° 101e). El Himno Acatisto es la más grande y célebre composición mariana de la iglesia ortodoxa, y prácticamente demuestra la importancia que ha cobrado este culto en lo que se ha llamado religión popular. Ha gozado siempre de una gran estimación entre los fieles, tal como se desprende del hecho de que su uso litúrgico se haya mantenido sin interrupción durante mil quinientos años, y sobre todo el uso de este Acatisto fuera de la liturgia, lo que es propiamente dicho el servicio divino oficial hecho por el sacerdote en una iglesia.

¹⁴²⁹ Bajo el reinado de Heraclio, concretamente ante el ataque de los avaros y los persas, amenazando las fronteras del imperio Bizantino desde diversos frentes, en el año 626.

confianza en su protección en aquellos momentos difíciles. Maravillados, los habitantes de la ciudad imperial se dirigieron a la Catedral “Santa Sofía” para agradecer a la “Combatiente Poderosa” su infalible intercesión¹⁴³⁰, cantando a pie jubilosamente sus abalanzas a La Madre de Dios.

Es posible que el himno estuviera compuesto con bastante anterioridad, puesto que no pudo ser fruto de la improvisación, pero lo que destaca aquí es que este acontecimiento histórico tan señalado pudo influir para que se fijase la tradición de usarlo como himno de acción de gracias dirigido a La Virgen y para que se estableciese su papel especial en el pensamiento cristiano ortodoxo.

A la importancia del culto de La Virgen y su función *crística* milagrosa se asocian otros dos sucesos milagrosos que la tradición atribuye a la misma imagen, la de Vlajerna¹⁴³¹: la sanación de dos ciegos tras la aparición de La Virgen María que “les llevó” donde estaba Su imagen y les “devolvió” la vista. El mismo icono sanó a otros ciegos que se lavaron los ojos con el agua de la *ayazmo*¹⁴³² que allí brotaba.

En fin, para aclarar el uso del término *crístico* en cuanto los milagros “realizados” por la imagen de la Virgen, estimo que la significación *crística* de dichos milagros tiene su base en la fe popular en la rápida sanación, solución e intermediación extraordinaria de La Virgen, siendo ella La Madre de Dios, *inicio de los milagros de Cristo*, estado que la tradición bizantina le atribuye, respetado también por los nuevos amos, según la narración sobre Karamanoglu.

Desde luego, el comportamiento del emir no era el que se podía esperar de los nuevos amos, que, con su dominio político, debían imponer la nueva religión, el islam. Pero por otro lado, dicho comportamiento no resultaría tan sorprendente si tomamos en consideración que poco tiempo antes los Karamanidas, “junto al alfabeto árabe, también utilizaban el alfabeto griego, por razones comerciales a causa de la presencia de

¹⁴³⁰ Los intentos de conquista de Constantinopla por sus enemigos, tanto por tierra como por mar, fracasaron milagrosamente, a pesar de que las fuerzas atacantes eran mucho más numerosas y potentes, tal como pedían.

¹⁴³¹ Vlajerna es una región al oeste de Constantinopla. Allí, donde fue asesinado el jefe de los escitas, Balaj, en el siglo V, durante el reinado de emperador León el Grande, se construyó una iglesia dedicada a la Purísima Virgen María. En 474 en esta iglesia fue depositada la honesta vestimenta de La Virgen. Dicho templo desaparece en un incendio en 1434. Otro templo de La Virgen se hallaba en la misma Vlajerna, allí es donde estaba el icono de “La Siempre Virgen”, que acompañaba a numerosos emperadores en sus batallas. Este icono destaca por su técnica única: las figuras sobre la madera, a las que recubre la pintura, están en realidad elaboradas con una pasta de cera que contiene reliquias y perfumes, véase fig. N° 54.

¹⁴³² Fuente milagrosa, de griego, *αγίασμα*, santificado.

cristianos en la zona, con los que tenían buenas relaciones”¹⁴³³. Así mismo, el principado de Karaman, es el único de los principados de Anatolia, que durante largo tiempo se opone a los otomanos y les causa muchos problemas, incluso, en cuestiones referidos al culto musulmán¹⁴³⁴. Pese a eso, en el “lenguaje” de las leyendas estudiadas, Karamanoglu y su ejército personifican al nuevo poder otomano y consecuentemente al islam.

Respecto a la interpretación de los milagros los estudiosos de la nueva religión dominante tenían su punto de vista bien específico, basándose en el texto coránico, donde la taumaturgia no goza de completa aceptación.

Se subraya que, a diferencia de sus antecesores, Muhammad depositaba mucha más confianza en la conversión por la palabra y no en los prodigios. Por un lado, el Profeta del islam predica que la profecía carece de sentido para la conversión, pues esta depende sólo de la voluntad divina (C. 6:111; 17:90-93). Por otra parte destaca que en los tiempos pasados, cada vez que los testigos de los milagros se obstinaban en su ignorancia les alcanzaba el castigo divino (C. 17: 59).

En realidad, los primeros comentadores del Corán se quedaron seriamente perturbados ante las numerosas leyendas hebreas, árabes y cristianas que se hallaban en el Corán y con las de los hadices, donde tuvieron que enfrentarse con los milagros. Pero el primer asombro quedó resuelto, cuando los teólogos ortodoxos en el islam reconocieron como “taumaturgos verdaderos, sólo los profetas preislámicos”¹⁴³⁵.

¹⁴³³ Algunas fuentes armenias medievales dan testimonio acerca de la presencia de una antigua tradición cristiana en las tierras que poblaron los búlgaros anatolios (Cáucaso del norte y Asia Menor). Así se señala que a principios del siglo I, en tiempos del apóstol Tadeo y de san Eliseo, el cristianismo empezó a difundirse entre una parte de los protobúlgaros que vivían al norte de Cáucaso y noreste del Asia Menor, pero la nueva religión no arraigó. En los siglos IV y V, el cristianismo experimentó un periodo de renacimiento con la acción de los misioneros armenios y sirios del patriarcado de Antioquía. A comienzos del siglo V, el metropolitano y misionero armenio san Mashtots-Mezrob (366-440) compuso e introdujo un alfabeto y un tipo de escritura eclesiástica para los grupos tribales caucásicos y huno-búlgaros. Un siglo más tarde esa escritura fue renovada por predicadores armenios, como el obispo Kardaost, Makar (Maku) y sus compañeros. Según una hipótesis, dicha escritura huno-búlgara era el prototipo del alfabeto glagolítico, creado por san Constantino-Cirilo, véase: D. Tabakov, *Хоризонтът на познанията. Българите през вековете* („El horizonte del conocimiento. Los búlgaros durante los siglos”), Sofía, 1999, pp. 63-64, 69-72, 81-84, 102-112, 125-128, según: K. Venedikova, *Българи, арменци и караманци...*, p. 66; fig. N° 2.

¹⁴³⁴ En la última parte de la crónica de la “Historia de Karaman”, hacia 1517, se recoge que Sultán Selim afirma: *Karaman kavmi bize muti olmaz*, „el pueblo de Karaman no nos obedecerá”, K. Venedikova, *Ibid.*, p. 39.

¹⁴³⁵ A. Mets, *Мусульманский Ренесанс* [Musulmanskiy Renesans] („Renacimiento musulmán”), Moscú, Ed. “VIM”, 1996, p. 193, según: Yu. Maximov, “Понятие чуда в христианстве и исламе” („La noción del milagro en el cristianismo y en el islam”), *Pravoslavie e Islam* („Cristianismo ortodoxo e islam”), <http://mission-center.com/islams/chudo.htm>.

Este es uno de los puntos importantes que otorga cierta comprensión en la tradición musulmana en cuanto a la figura de Jesús y sus hechos milagrosos. En cuanto a La Virgen, a ojos de los musulmanes, después de su Hijo y de todos los profetas, Miriam ocupa un lugar muy elevado. Lo muestra la insistencia del Corán en llamar a Jesús con el término “Hijo de María”. Raramente usado en el cristianismo, es raro también en el contexto árabe, en el que el hijo es siempre denominado por su ascendencia paterna (*Ibn* mas el nombre de pila de su padre). La atribución de Jesús a su madre como *Ibn Maryam*, ha sido una prueba más de la dignidad de María y de su nivel espiritual semejante al de los hombres perfectos. Aunque en general, los teólogos musulmanes no conceden a María más que la dignidad de *walí*, la santidad y la amistad con Dios, algunos, como Ibn Hazm (m. 1064) por ejemplo, se muestran muy positivos en cuanto a la posibilidad de que las mujeres reciban el carisma de *nabiya*¹⁴³⁶. El mismo cita a varias mujeres que fueron beneficiarias de tal carisma, insistiendo particularmente en el caso de La Virgen María, la que finalmente es colocada por encima de todas las mujeres.

En la misma tradición, el milagro de Cana ha tenido numerosas resonancias entremezcladas y discordantes entre los autores musulmanes, pero queda clara la insistencia sobre el papel principal de Jesús como taumaturgo, que llevó a cabo dicho milagro, aún hecho por la súplica de María. Tradiciones diferentes que aparecen después del Corán le atribuyen la primacía absoluta sobre todas las mujeres, incluso sobre aquellas que pertenecen al islam y aun a la descendencia del Profeta¹⁴³⁷. Aun en los labios de Fátima y de ‘A’icha, aparece un inciso que pone a María en un lugar excepcional¹⁴³⁸. En relación con ello, hay quienes señalan que algunas familias iraníes basan la educación de sus hijas en una especie de “imitación de María”(a las niñas por ejemplo se les dice: *¡no hagas esto, porque Hazrat Maryam no lo hubiera hecho!*¹⁴³⁹). La mujeres iraníes sienten predilección por las imágenes de María, que se les presenta

¹⁴³⁶ Ibn Hazm, *Al-Fasl fi al-Milal wa-al-ahwa' wa-al-Nihal* („El artículo que concierne religiones, herejías y sectas”), vol. 4, p. 132, y vol. 5, pp. 17-19, El Cairo, 1921, según: M. Chodkiewicz, “La santidad femenina en el Islam”, revista *Sufi*, (2004), n° 7, Ed. La Orden Sufi Nematollahi, p 9.

¹⁴³⁷ *¡Oh, María! Dios te ha escogido y te ha purificado; y te ha elegido por encima de las mujeres de los mundos*, (C. 3: 41).

¹⁴³⁸ Fátima recoge las palabras dichas por su padre antes de la muerte: “Tú serás la *sayyida* de las mujeres del Paraíso, después de María [...]”, Ibn S’ad, *Kitab at-Tabaqat al Kabir*, Ed. Sachau (ed.), Leiden, Brill, 1904, vol. 2, p. 40; Igualmente „A’icha [según otros Fátima] en una de las variantes dice: “Yo sobrepaso a todas las mujeres [...], exceptuando lo que ha sido concedido a María [...]”, *Ibid.*, VIII, p. 43. La variante traducida aquí se encuentra en: M. Ibn Jarir al-Tabari, *Chronique...*, vol. 1,1262, según: J. M. Abd-el-Jalil, “Problemas Mariológicos”, *Cristianismo e Islam*, Madrid, Ediciones Rialp, S. A., 1954, p. 92.

¹⁴³⁹ *Ibid.*, p. 93.

como un ser puro e ideal, etéreo e incorpóreo. Según indica Jean Mohammed Abd-el-Jalil¹⁴⁴⁰, algunos van todavía más lejos: las nuseriyyas en particular, aplican una concepción cíclica declarando que Fátima (a la que dan un nombre masculino "Fátir", „el Creador“) *es en el ciclo de Muhammad, la encarnación del espíritu de María, el mismo que, en el ciclo de Jesús, era María y, en ciertos relatos la consideran la co-esposa de María en el Paraíso*¹⁴⁴¹.

Conviene señalar que ver a María en sueños en la tradición musulmana es considerado presagio que elevará altamente a su receptor. Teniendo en cuenta todo eso no resulta extraño que actualmente, la gran parte de las visitantes que acuden a “la casa de María” en Éfeso (Turquía)¹⁴⁴², sean madres musulmanas (turcas) que van a presentar a sus hijos y a encomendarlos a La Virgen.

Es decir, la fuerte presencia de la imagen de la Virgen María en la religión musulmana y sobre todo cuando se trata de los selyuquíes, que todavía no se habían enraizado en esta religión, explica por una parte el que el episodio no llevara a una conversión, en el relato de Karamanoglu, porque la figura de la Virgen no le era extraña, pero tampoco los ritos de los cristianos y sus convicciones religiosas. El acto del emir se puede interpretar por parte de los cristianos, como una “sumisión” que confirma la antigüedad de la religión cristiana a la que se concede en sus instituciones prestigio y respeto.

Un relato analógico, propiamente referido a Bulgaria, lo encontramos en la leyenda sobre la iglesia de “San Jorge” (Zlatograd, Bulgaria del sur) construida en el siglo XIX, que indica de los mismos procesos, aun pocos años antes de la liberación de Bulgaria, donde en el lugar de La Virgen aparece san Jorge, no menos estimado por los musulmanes y que el resultado de lo sucedido no llevó sólo a la recuperación del respeto de la iglesia, sino también a una veneración mixta.

Cuando en 1872 las obras de la construcción comenzaron, un turco, dueño de la cantera local, había impedido tomar piedras para la edificación de la iglesia. Entonces, san Jorge llegó en su sueño y le aconsejó que no bloquee a los cristianos. Al día siguiente, el turco dio permiso para el uso de las piedras por la construcción del templo. En el día de la consagración, el mismo donó un ternero, una gran cantidad de aceite de

¹⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 94.

¹⁴⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴⁴² La tradición católica considera que la casa de María estuvo en Éfeso, sin embargo la tradición ortodoxa estima que fue Jerusalén donde vivió y terminó su vida la Virgen.

oliva para las lámparas de óleo y cera de abejas para las velas. Finalmente, juntos, cristianos y musulmanes (pomacos) locales celebran el día de san Jorge en la iglesia¹⁴⁴³.

Pero la milagrosa aparición de San Jorge regulariza el estatuto de la iglesia no solo ante las instituciones musulmanes siendo éstas en la posición dominante, pero incluso más tarde, en un caso excepcional, ante los nuevos gobernadores, ateos, que regían una política de agresivo ateísmo en Bulgaria.

Se trata del monasterio de “San Jorge” cerca del pueblo de Hadzhidimovo (Bulgaria sur-occidental), uno de los más populares centros de peregrinaje regional vinculado al milagroso icono del santo ahí¹⁴⁴⁴.

La leyenda dice, que en el siglo XIX, el viejo pastor Atanás Lazarov oriundo del pueblo de Gorna Singartia (hoy Hadzhidimovo) tuvo un sueño. Un joven montado en caballo blanco (reconocido como san Jorge) vino a él y le dijo que cavará muy próximo al montículo arbustivo. «Una iglesia debe ser construida allí», dijo. Durante el día siguiente el pastor no cumplió con la demanda de San Jorge. El santo llegó a Atanás dos noches más con la misma demanda. En el tercer día ese comenzó a cavar. Cerca del montículo estaban los campos de maíz de los turcos locales. Los turcos, al enterarse que este estaba cavando para el fundamento de una iglesia, decidieron a detenerle. La misma noche San Jorge animó a Atanás a continuar cavando; le explicó que los turcos no le harán daño. A la mañana siguiente, uno de los turcos llegó a la colina y le expulsó por la fuerza. Volviendo a sus bueyes, el turco se dio cuenta de que estos se habían acostado a descansar y no querían moverse a pesar de sus esfuerzos. Su compañero le dijo: «Este *gyaur*¹⁴⁴⁵ está trabajando con benevolencia aquí. ¡Podría ser que es la voluntad de Dios!» Entonces, ambos se disculparon con Atanás y ese continuó su obra. En el mismo momento los bueyes se pusieron de pie. Su dueño estaba tan impresionado, que donó un pedazo de su tierra cultivable para la futura iglesia. Al día siguiente, en la tierra que le fue donada Atanás descubrió un icono de San Jorge. La gente reunió esfuerzos para construir una pequeña capilla. Los cristianos de la región comenzaron a venir para

¹⁴⁴³ M. Karamihova, “Sacred Places and Pilgrimages: Mechanisms of Peacemaking in Post-Communist Bulgaria”, en: *Pilgrims and Pilgrimages as Peacemakers in Christianity, Judaism and Islam, 4th International Colloquium Compostela, October 13-15, 2010*, A. M. Pazos (ed.), Burlington, Ashgate, 2013, p. 172.

¹⁴⁴⁴ Cada año cientos de cristianos y musulmanes (pomacos) vienen a pasar la víspera de San Jorge (6 de mayo) con la esperanza de una curación milagrosa. Después de la apertura del puesto de control entre Bulgaria y Grecia en el territorio del distrito (2009), muchos peregrinos griegos también van allí, véase M. Karamihova, *Ibid.*, pp. 166, 167.

¹⁴⁴⁵ *Gâvur* [gyaur], título peyorativo que usaron los otomanos para los cristianos. (*Gâvur*, de origen persa, *gerb*, significa zoroastra, pero por su cercanía de sonido con la palabra turca “kâfir” „infiel”, los turcos lo utilizan invirtiendo el sentido de infiel).

venerar el icono descubierto. A continuación se construirá una casa de huéspedes. Más tarde los lugareños recaudaron dinero para construir la iglesia, que se cumplió en 1864 y, en 1865, un obispo griego la consagró, reformada posteriormente en 1905. La imagen milagrosa se mantuvo en el altar durante años.

Las nuevas generaciones, altamente influenciadas por la secularización y la agresiva propaganda atea de los comunistas en el país, se habían olvidado de ella. En 1961 el arcipreste local Trifon Simidchiev logró enviar el icono a los expertos en la Academia Búlgara de Ciencias. Después de una investigación precisa, estos señalaron que el icono fue pintado entre 1750-1800. El 6 de mayo del 1961 (día de San Jorge) el icono fue devuelto en la iglesia y el regional obispo Pimen lo consagró. La leyenda dice que en varias ocasiones el monasterio fue puesto en fuego, cada vez destruido sobrevivía sólo el icono de San Jorge. En realidad, tras el incendio de 1979, cuando del edificio quedaban sólo las paredes, las autoridades locales decidieron demolerlo. Inesperadamente, la hija del líder del partido comunista Todor Zhivkov Lyudmila Zhivkova, siendo ministra de la cultura en esos momentos, arregló que se donarán 60 toneladas de hormigón y que se financiara la restauración de la iglesia¹⁴⁴⁶. Los habitantes se impresionaron por ese apoyo oficial que para la agresiva política atea de los comunistas nada era común, sino equivalente a un milagro.

Después de las consecuencias del fuego, los monjes decidieron dejar de encender durante la noche las lamparillas ante los iconos del iconostasio, incluso éstas de las imágenes del Salvador, La Virgen y de San Jorge. En la víspera de Pascua de 2003, de costumbre los monjes extinguieron las lamparillas de óleo, pero en la mañana las encontraron ardiendo. Eso había ocurrido varias veces. Los monjes informaron el Santo Sínodo sobre este augurio, una comisión fue enviada y se descubrió que una “fuerza desconocida” fue iluminando las candelas con la salida del sol. La leyenda dice que San Jorge está caminando en el monasterio por la noche; nadie le puede ver, pero es posible escuchar sus pasos.

En 2004, un cazador de tesoros había robado su icono. La tradición urbana dice que al día siguiente tropezó y quedó estupefacto y que durante quince días estuvo en coma. Después de su despertar, devolvió el icono al monasterio. Otra historia específica que el saqueador era musulmán y fue castigado de la misma manera; después de haber permanecido tres meses en coma, dio una señal que condujo la policía a la sede de la

¹⁴⁴⁶ Lyudmila Zhivkova (1942-1981); las numerosas actividades organizadas por ella con la idea de promover en todo el mundo el rico patrimonio de los búlgaros se interpretó por el Partido Comunista de la Unión Soviética como “nacionalismo” que está en conflicto con el internacionalismo proletario. Su posición “inconveniente” para la US y sus intereses exotéricos dan razón para especulaciones respecto a su muerte inesperada.

banda responsable del tráfico de iconos robados. El icono de San Jorge fue encontrado y devuelto al monasterio, en este momento el cazador de tesoros recuperó la conciencia.

Todo eso produjo que actualmente muchos musulmanes de todo el país vinieran aquí a rezar al San Jorge¹⁴⁴⁷; cristianos y musulmanes están participando juntos en la gran misa¹⁴⁴⁸.

Pero el uso del motivo de las imágenes milagrosas como instrumento que concede un cierto respeto social e institucional a la comunidad cristiana y a su iglesia, cuando eso fue necesario, tiene su precedente ya en la época iconoclasta donde servía para distinguir a los cristianos de las otras comunidades religiosas y de este modo otorgarles cierto prestigio, pues el mismo reconocimiento de un icono cristiano milagroso por los gobernadores, ya era un acto de consideración hacia la institución de la Iglesia.

El siguiente ejemplo nos muestra cómo la imagen cristiana bajo la pluma de los hagiógrafos sirve como elemento diferenciador que distingue a cristianos de judíos y de paganos:

Después de haber sido curado por san Pedro, un paralítico, llamado Ainea, para expresar su agradecimiento hacia Dios, había construido con sus propias manos en la famosa ciudad de Lod [Israel], una iglesia dedicada a la Virgen. Éste mismo recibió ayuda de setenta discípulos de Cristo, la iglesia estaba casi elevada cuando los judíos y los paganos intentaron apropiarse de ella. Para poner fin a la disputa, estos solicitaron arbitraje del gobernador local quien decidió cerrar la iglesia, sellar la puerta durante tres días y ordenar guardias en el lugar. Tras el periodo asignado la iba a abrir de nuevo y dársela a aquellos que pudieran indicar en el interior del edificio un signo de la fe que practicaban. Tras haber pasado los tres días, abrieron la puerta y en la parte occidental de la iglesia encontraron la figura de una mujer, de tres codos de alto, vestida de color violeta, junto a la que se hallaba una inscripción que decía: «María, madre del Rey, Cristo de Nazaret». A la pregunta del gobernador de a quién correspondía aquella imagen y la inscripción que la acompañaba, los judíos como los paganos no pudieron sino ceder la iglesia a los discípulos de Cristo. A esa imagen se atribuyen numerosos milagros: expulsa demonios, cura los enfermos y sana los leprosos¹⁴⁴⁹.

¹⁴⁴⁷ Después de varias curaciones milagrosas el obispo de Nevrokop Natanail, ordenó a los monjes registrar cualquier evento inusual, que disponen de un diario especial para aquellos casos.

¹⁴⁴⁸ M. Karamihova, *Ibid.*, pp. 166- 169.

¹⁴⁴⁹ R. Cormack, "Une image miraculeuse de la Vierge à Lydda", en: *Icones et société...*, pp. 139-140.

A parte de la importancia que este relato manifiesta respecto a las imágenes que esas han tenido en la difusión del cristianismo, es interesante porque muestra que una de las primeras comunidades cristianas (siglo IX) debe su reconocimiento por las demás comunidades a un icono; es decir, la única manera del gobernador para distinguir a los cristianos de los judíos y de los paganos era apoyándose en un símbolo visible, incluyendo una imagen y una inscripción.

8.2. El milagro, como motivo para que un sultán turco construya un monasterio cristiano.

Tal como se ha visto en la narración legendaria de Karamanoglu y la Virgen, la actuación del emir turcomano que tanto sorprende a sus nuevos súbditos cristianos, viene motivada por una curación milagrosa. Este motivo lo encontramos con frecuencia en leyendas y otro tipo de narraciones en los que el poder otomano, representado por todo tipo de cargos, desde emires a sultanes o pashas y nobles, construye monasterios cristianos o prescribe una liberación de impuestos. A menudo, la actitud del poder “turco”¹⁴⁵⁰ hacia las instituciones monásticas, que se caracterizaba por una cierta tolerancia en materia de religión, se encuentra en la memoria popular, que vincula esa actitud a una intercesión milagrosa por parte de un santo cristiano. La política de la Iglesia hacia el poder otomano por un lado, pero también los sultanes y su trato hacía la religión de los nuevos súbditos, el cristianismo, lo veremos a través de leyendas cristianas, en las que las dos partes de ese “diálogo diplomático” tienen su papel. En ese tiempo, compartir la santidad de los “otros”, es decir, dirigirse hacia la intercesión divina de un santo de la religión opuesta, o reconocerla públicamente, no era actitud extraña si se manifestaba en el marco de la religión popular. Desde luego, se hacía mucho más visible cuando se trataba de un representante del poder, noble o del propio sultán, cuyo reconocimiento de tal santidad cristiana y sus poderes milagrosos adquiere un sentido político que, de no ser hábilmente justificado, hubiera dado lugar a desórdenes políticos o a confusión.

Analizando la velada que el mencionado emir Karamanoglu organiza en honor a la Virgen María, puede ser calificada como un acto sintomático, respecto a la tendencia política que los sultanes turcos iban a seguir durante un largo tiempo, mostrando una

¹⁴⁵⁰ Se refiere a “otomano”.

actitud extremadamente tolerante en materia de religión, con el fin de atraerse la simpatía de los cristianos.

Sin embargo, desde la actitud protectora de Karamanoglu, que organiza una vigilia cristiana, lo que podría apuntar a su origen dinástico afín al cristianismo¹⁴⁵¹, hasta convertirse en fundador de un monasterio, hay un largo tránsito que resulta difícil de imaginar en un gobernante musulmán. A pesar de todo, este fenómeno existe y lo testifican los conventos que han concedido el título *ktitor* (*ktetor*, fundador) a un soberano o notable turco¹⁴⁵².

El término *ktétor*¹⁴⁵³ tiene un sentido jurídico y honorífico muy preciso, sobre todo desde el siglo IX. Mediante las cartas de fundación otorgadas por el fundador, (*typika*¹⁴⁵⁴, *ktitorika*), éste se atribuye el derecho de determinar el estatuto jurídico del monasterio y sus normas de organización interna, que los monjes deben de respetar. Algunos de entre los numerosos derechos del fundador, transmisibles a sus herederos, es que, una parte de los ingresos de la fundación por ejemplo, debe ser consagrada al mantenimiento de su tumba y a la celebración de su aniversario. La conmemoración de su nombre en la liturgia, es uno de los beneficios espirituales reservados para el fundador (figs. N° 55, 56, 57). Sin embargo, resulta interesante interrogarse acerca de cuál es la situación cuando el fundador confiesa una doctrina diferente de la cristiana, y cómo su nombre, sin que su poseedor sea bautizado, puede ser mencionado en la liturgia. Pero también, cuáles fueron las circunstancias que hicieron posible una situación como esa.

El título de *ktitor* que en sentido estricto designa al fundador de una institución nueva, a menudo se aplica a un significado más amplio, como por ejemplo a un benefactor que ha repuesto un monasterio que estaba en ruinas, reconstruido la capilla de un convento, restaurado edificios, o que ha donado parte de su fortuna a la comunidad monástica¹⁴⁵⁵. Tomado así este término puede aplicarse a numerosos nobles

¹⁴⁵¹ Por su ascendencia de búlgaros anatólios y su entronque con los selyuquies con su famosa tolerancia religiosa. De ello fue ejemplo el sultán selyuquí Mesud I, quien participó en una procesión solemne a Santa Sofía, para escándalo del Patriarca.

¹⁴⁵² M. Balivet, *Deux monastères...*, p. 52.

¹⁴⁵³ De griego *κτήτωρ*, „dueño“, „fundador“, de griego antiguo *κτίζω*, „construir“, „crear“, o *κτίομαι*, „reconstruir“; cf. Ch Du Fresne Du Cange, *Glossarium Ad Scriptores Mediae et Infimae Graecitatis*, Lyon, Ed. Apud Amissonios, University of Crete, 1688, col. 760/ 761, según: M. Balivet, *Deux monastères...*, pp. 52, 53.

¹⁴⁵⁴ *Typika*, de griego, „estatuto“, „reglamento“.

¹⁴⁵⁵ Después de la reconquista de Bizancio en 1261, Miguel Paleólogo obtiene este título después de haber restaurado numerosos monasterios arruinados por los latinos, L. Bréhier, *Le Monde Byzantin*, vol. II: *Les institutions de l'Empire byzantin*, serie: “L'évolution de l'humanité”, 32, Paris, Ed. Albin Michel, 1949

e incluso al sultán Selim I (1512-1520). Sin embargo, las fuentes griegas se muestran discrepantes, divididas e incluso contradictorias respecto a este sultán¹⁴⁵⁶. Unas fuentes afirman que en un momento dado el sultán tuvo el propósito de islamizar a la fuerza a todos los cristianos del imperio y confiscar sus iglesias, y que únicamente la intervención del Gran Visir y del Patriarca griego pudo apartarle de la idea¹⁴⁵⁷. Otras no escatiman en elogios a este monarca, presentándolo como *hombre valeroso, juez sabio y equitativo, amante de los cristianos y de la Iglesia de Cristo; en su tiempo fueron sido edificadas numerosas iglesias cristianas [...], ordenó que todos los templos de Dios fueran embellecidos; y al lado de los antiguos, elevó nuevos*¹⁴⁵⁸.

Indudablemente, estas versiones contradictorias son reflejo de la actitud ambivalente del sultán hacia los cristianos y los intereses políticos que fomentaba dicha actitud. Es cierto que Selim I no solamente visitó a Monte Athos¹⁴⁵⁹, sino que también colmó de favores a los monasterios de Jerusalén, del monte Sinaí, de Egipto¹⁴⁶⁰ y el de Súmela, que ya hemos mencionado¹⁴⁶¹. El documento más famoso que da testimonio de ello se custodiaba en el convento de Xiropotamou¹⁴⁶², de Athos. Se dice que durante su campaña en Egipto, al sultán se le aparecieron los patronos del convento; “los 40

(reedición 1969), p. 571, según: M. Balivet, *Deux monastères...*, p. 53. Una mujer de la familia de Cantacuceno es conmemorada como *ktitorisa* (fundadora) de un convento cuya iglesia fue elevada por ella, D. M. Nicol, *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus), CA. 1100-1460: A Genealogical and Prosopographical Study*, Dumbarton Oaks Studies, 11, Washington, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, 1968, p. 160, según: M. Balivet, *Ibidem*. El humanista bizantino Teodoro Metoquites, reformador del Monasterio de Chora, aparece con el mismo título sobre el mosaico del nártex de la *Kariye Camii* (la iglesia de San Salvador), Estambul, luciendo un turbante de tipo turco (P. Atkins Underwood, *The Kariye Djami*, Londres, Ed. Routledge & Kegan Paul, 1967, vol. I, p. 42, según: Balivet, *Ibidem*), véase fig. Nº 58.

¹⁴⁵⁶ M. Balivet, *Deux monastères...*, p. 53.

¹⁴⁵⁷ S. Runciman, *The Great Church in captivity*, Londres, Cambridge University, 1968 (reed. 1999), pp. 189-190, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁴⁵⁸ “Chronicon breve” en el apéndice de M. Ducas, *Historia Byzantina...*, p. 532, y S. Binon, *Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint Paul de l'Athos. Étude diplomatique et critique publiée par les soins de Fr. Halkin*, serie: Bibliothèque du Muséon 13, Louvain, Ed. Pl. XI, Institut orientaliste, 1942, pp. 149-150, según: M. Balivet, *Ibid.*, p. 54

¹⁴⁵⁹ J. F. von Hammer-Purgstall, *Histoire de l'Empire Ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours*, vol. 4, J. J. Hellert (trad.), París, Ed. Bellizard, 1836, p. 155, según: M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁴⁶⁰ K. Amantos, “Οι προνομιακοί ορισμοί του Μουσουλμανισμού υπέρ των Χριστιανών” („Las definiciones privilegiados de los musulmanes a favor de los cristianos”), *Ελληνικά (Hellenika)*, Journal of Byzantine Studies, IX, (1936), Athenas, Ed. I. N. Sidere, pp. 143-144, citado por: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁴⁶¹ Se supone que el interés del sultán Selim por Súmela viene del hecho que su madre fue griega, procedente del pueblo situado cerca del mismo monasterio, A. Bryer, “The Tourkokratia in the Pontos: Some Problems and Preliminary Conclusions”, *Neo-Hellenika*, (1970), vol 1, Austin, University of Texas Press, p. 41, citado por: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁴⁶² Xiropotamou, (*Μονή Ξηροποτάμου*, en traducción “río seco”), es el octavo monasterio del Monte Athos, fundado en siglo V por la emperatriz Pulqueria (hermana del emperador Teodosio II); el templo principal del monasterio es consagrado a los 40 Mártires de Sabas, de los que Pulqueria había recibido una visión. Después de varios saqueos, destrucciones y reconstrucciones, una vez más, en el siglo XVI el monasterio es destruido por un incendio. Es restaurado por Selim I con sus propios medios.

Santos” (*Aziz Kırklar*¹⁴⁶³), después de cuya visión, Selim I reconstruye el monasterio que, debido a un incendio, en aquel momento se encontraba en ruinas. Lo dota de abundantes privilegios y libertades, por lo que recibe el título de *ktitor*. Seis lámparas de plata ardían en la iglesia en memoria del sultán Selim, delante del icono de los 40 Mártires¹⁴⁶⁴.

Según la leyenda, el sultán tuvo una visión de los 40 Mártires de Sabas, que le ordenaron que restaurara el monasterio de Xiropotamou, como agradecimiento por el apoyo que los turcos habían recibido en la conquista de Egipto, y así queda recogido el hecho en la bula del sultán de 9 de marzo de 1520¹⁴⁶⁵, que el monasterio conserva en una traducción eslava.

Por una parte, esa bula servía como protección del convento contra los peligros reales a los que se enfrentaba en época otomana. Por otra parte, parece contradictorio que un musulmán, además el mismo soberano del imperio, no solo reconozca, sino que agradezca públicamente la intercesión de unos santos cristianos, destacados como soldados y mártires por su firmeza en la fe cristiana. En la interpretación musulmana, esta contradicción es refutada con la explicación de que, de ese modo, a los cristianos se les mostraba que la conquista y el poder del sultán eran voluntad de Dios, manifestada a través de sus “propios” santos. A ojos de los cristianos, así presentada la leyenda, no deja de producir inquietudes: ¿por qué unos mártires cristianos iban a “apoyar” un acto de imposición del islam? Además, siembra la sospecha de las verdaderas intenciones del monarca que argumenta con la tal aparición de los santos.

En este juego de interpretaciones ambivalentes el islam popular balcánico representa un papel importante. Ya que es esta manifestación religiosa la que, en su sincretismo, ofrece soluciones a las contradicciones y a las paradojas de la diplomacia otomana cuando estas se presentan. En este sentido, es interesante considerar cuál era la percepción que los turcos tenían de los 40 santos de la leyenda.

Actualmente, para los musulmanes heterodoxos de Bulgaria, los *kırklar*, son los espíritus protectores del mundo, cuarenta santos que permanecen ocultos en número constante y forman parte de la jerarquía celeste. Se considera que el día en que se celebran (en la tradición musulmana), 21 de marzo (*Kırklar* o *Nevruz*), había nacido el amado de todos los bektashíes, Alí, y en ese mismo día tuvieron lugar las bodas de Alí

¹⁴⁶³ *Aziz*, de turco, „reverendo“, „ángel“, „santo“, (también „amado“ de ár.); *Kırklar*, de turco, „cuarenta“.

¹⁴⁶⁴ S. Loch, *Athos, the Holy Mountain*, Tesalonica, Ed. Librairie Molho, 1971, p. 112, según: M. Balivet, *Deux monastères...*, p. 54.

¹⁴⁶⁵ Es el día en el que se celebran los 40 Mártires, según el calendario gregoriano.

con Fátima¹⁴⁶⁶. Los alevíes de Turquía creen que durante su viaje celestial y su ascensión guiada por el ángel Gabriel (o por Ali¹⁴⁶⁷), el Profeta Muhammad llega al “lugar sagrado de los 40”, los *kırklar*, con los que, después de una conversación mística, baila *sema*.

Los “cuarenta” se remontan a tiempos inmemoriales y a tradiciones anteriores al islam¹⁴⁶⁸. Además de cuarenta protectores que rigen el mundo, en la tradición mística musulmana los *cil’tan* (*djeheltan*, de persa *djehel*, „40“, *ten* „individuos“, en turco *kırklar*), también son protectores de los guerreros jóvenes, que frecuentemente se encuentran en la literatura épica turca, o aparecen como auxiliares de héroes épicos, durante su combate por la fe¹⁴⁶⁹. Teniendo la función de ayudar a los guerreros jóvenes, el origen de los “seres invisibles” (*ga’ib erenler*) se remonta a las antiquísimas sociedades masculinas. Su lugar en el chamanismo¹⁴⁷⁰, una vez más refuerza esa hipótesis. No obstante en el ámbito chamánico se distinguen los “*cil’tansantos*” que son los espíritus musulmanes y, los “*cil’tanespíritus chamánicos*”, lo que viene a trazar una distinción clara entre los “seres invisibles” que auxilian a los guerreros y los “cuarenta santos” en la mística musulmana. Éstos últimos, probablemente, se remontan a tradiciones judías o cristianas, que derivan del simbolismo del número 40 en ellas. También Hasluck en su libro clásico observa que los lugares consagrados a los “cuarenta”, en ocasiones, no están ligados a los 40 santos, sino a seres profanos a veces maléficos¹⁴⁷¹. Estas leyendas se solaparían a la tradición de los espíritus protectores de los guerreros jóvenes. Probablemente, en la actualidad, los espíritus de origen

¹⁴⁶⁶ Se supone que en este día ellos están entre la gente. Por conseguir su gracia se preparan huevos duros. Se cuecen 40 huevos por cada familia en la que hay hermanos sanguíneos. En la noche los miembros del *cem* se reúnen para celebrar la gran fiesta, con bailes y oraciones.

¹⁴⁶⁷ Para los *kāzālbashies* de Bulgaria, es Ali que guía a Muhammad en su ascensión.

¹⁴⁶⁸ I. Mélikoff, *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars: genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, “Islamic history and civilization”, 20, Leiden, Brill, 1998, p. 19. También, 40 es un número simbólico que se encuentra en todas las tradiciones religiosas: judía, cristiana y musulmana.

¹⁴⁶⁹ Por ejemplo en I. Mélikoff, *La Geste de Melik Danishmend*, vol. 1, según: según: I. Mélikoff, *Hadji Bektach: un mythe...*, pp. 17, 18. Por otra parte, el sabio ruso Tolstov vincula los *cil’tan* a las tradiciones de la sociedad masculina indoirania. Sobre la sociedad masculina indoirania, véase: Stig Wikander, *Der arische Männerbund-Studien zur Indo-Iranischen Sprach-und Religionsgeschichte*, (tesis de maestría), Lund, Ed. H. Ohlssons Buchdruckerei, 1938, p. 64, según: I. Mélikoff, *Hadji Bektach: un mythe...*, p. 18.

¹⁴⁷⁰ En Asia central los *cil’tan* pueden ser masculinos o femeninos, según los investigadores rusos, tomaban una “bebida divina”, Basilov supone que se trata de vino (V. N. Basilov, *Shamánstvo u narodov Srédnei Ázii i Kazakjstana*, “El chamanismo de los pueblos de la Asia central y de Kazajstán”, Moscú, Ed. “Naúka”, 1992, pp. 229-278, según: I. Mélikoff, *Ibidem*), lo que puede ser aproximado al “Haoma” o “Soma” de los antiguos iraníes, bebida que fue utilizada en la sociedad masculina para alcanzar un estado de frenesí guerrero. El mismo suponía que la “Soma” se preparaba del campañon *Amanita muscaria* o de cáñamo de la India, véase I. Mélikoff, *Ibid.*, nota 61.

¹⁴⁷¹ Cuarenta bandidos, cuarenta ogros, cuarenta *dzhines* o peris (genios persas), F. W. Hasluck, *Cristianity...*, pp. 390-402.

preislámico no tienen nada que ver con los “cuarenta” (santos o santas¹⁴⁷²) que juegan un papel esencial en la ceremonia religiosa de los musulmanes heterodoxos de los Balcanes.

En relación con nuestra leyenda, anotemos que dicha ceremonia, representa la reactualización sobre la tierra del “banquete de los 40” que tuvo lugar en el más allá durante el *Mi‘ra‘a*¹⁴⁷³. *Kırklar meydanı*, es el lugar de reunión de los cuarenta apóstoles, que Muhammad había visitado; *este sitio puede ser visitado y por otro hombre* [dicen los *kāzālbashes* búlgaros], *basta que sea elegido por Dios. Cualquiera podría ser uno de ellos*. A la pregunta cuáles son sus nombres, dicen, que *estos no tienen nombres y están en todos los sitios, y tú también puedes que seas uno de ellos*¹⁴⁷⁴.

En el mismo espacio geográfico¹⁴⁷⁵, pero esta vez entre los búlgaros cristianos, se cuenta la leyenda de los 40 artesanos, en su mayoría búlgaros cristianos. Un día, mientras cumplían con su trabajo en la construcción del monasterio (*tekke*) de los *kāzālbashies* (“Demir baba tekke”), llegaron los turcos (los sunnies), los atraparon y los empujaron desde las rocas al abismo. Todos murieron y fueron enterrados en el cementerio cerca del *tekke*, que se llamó “el cementerio de los 40 Mártires”¹⁴⁷⁶.

Al sultán Selim se le aparecieron cuarenta santos que le mandaron levantar el monasterio en ruinas a cambio del apoyo divino que éste había recibido en su invasión. Según se interprete puede tratarse de los 40 espíritus de la tradición chamánica, “que siempre socorren a los jóvenes guerreros”, o bien de los santos cristianos que intercedieron cerca del poder otomano para restaurar el monasterio cristiano, o aún de aquellos 40 que Muhammad vio en la mencionada reunión celeste.

¹⁴⁷² Independientemente de los prejuicios sobre el estatuto de la mujer musulmana, en lo que se refiere a la santidad existe una igualdad total. Buen ejemplo da este hadiz: *El profeta dijo: Preguntaron uno de los amigos de Allah por el número de sus “sustitutos” (abdales) y este, que sea la misericordia de Allāh sobre él, respondió, «¡Cuarenta personas!», entonces preguntó, «¿Por qué no ha dicho cuarenta hombres?» El dijo: entre ellos puede que haya mujeres*, Ibn Arabi, *Мекканские откровения (ал-Футухат ал-мак-куйа [Mekkanskije atkraveniya (al-Futuhāt al-Makkiya)]*, (en ruso), intro., trad. y notas: A. D. Knysha, serie: *Памятники культуры Востока [Pámiatniki kulturay Vostoka]* („Monumentos de la cultura oriental”), vol. V, San Petersburgo, Ed. Peterburgskoe vostokovedie, 1995, pp. 96-97, según: G. Lozanova, *Méstni svetii(evlii) ...*, p. 169, nota 17.

¹⁴⁷³ El banquete sucedió en el Más Allá, y fue dirigido por Alí durante la Ascensión de Muhammad, véase I. Mélikoff, *Le problème kızılbash...*, pp. 49-76.

¹⁴⁷⁴ Iv. Georgieva (ed.), *Bălgarskite aliáni...*, p. 80.

¹⁴⁷⁵ Noreste de Bulgaria.

¹⁴⁷⁶ Aunque en su variante original esa leyenda estaba destinada a hacer alusiones sobre la hostilidad que hubo entre sunnies y chiíes, respectivamente la simpatía que estos últimos (referido a los *kāzālbashies*) tuvieron hacia los cristianos, la forma en la que se había conservado entre los cristianos, es buen ejemplo del intercambio de motivos religiosos entre las distintas comunidades que comparten el mismo espacio, sea este con fines políticos o no.

Así pues, la interpretación de los 40 que se le aparecieron a Selim puede ser muy diferente e incluso sincrética, cuyo “equilibrio” se halla en la variedad de explicaciones que resultan de la mezcla de distintas tradiciones que comparten un mismo espacio¹⁴⁷⁷.

No podemos estar seguros acerca de cuál sea la intención última de estas tradiciones y menos de la veracidad de los hechos de la aparición de “los 40” a Selim, pero lo más importante es que de este modo se legitima la benevolencia del sultán hacia los cristianos del Imperio, que, por otra parte, favorece sus intenciones políticas de mantener una imagen deseada. También, así el monasterio sobrevive bajo el “paraguas” de la bula del sultán. Otra cosa es que según los datos históricos, tras la vuelta de Selim de su campaña egipcia, éste se hallaba preparando una expedición contra Rodos cuando cayó enfermo y murió en el noveno año de su reinado.

El recuerdo de los buenos oficios de un protector de ese tipo, puede llegar a ser memorizado por el pueblo en un sobrenombre que se da al monasterio, como derivación del propio nombre de dicho protector. Por ejemplo, la eficacia de la intercesión del monje Margaritis del monasterio de “San Juan Pródromo” (Seres), ante el sultán, hizo que desde entonces, dicho monasterio tomase el nombre de *Margarid manastiri*¹⁴⁷⁸. El mismo fenómeno de prevalencia del nombre del *ktitor* sobre el nombre del santo patrono de un monasterio cristiano tuvo lugar en Tesalónica, esta vez en favor de un alto dignatario musulmán. Es el caso del monasterio de Vlatades o Moni Vlatadon, que después de la conquista de la ciudad fue recuperado por los monjes, gracias a la intervención de Sungur Çavuş Bey y fue llamado a partir de este momento, *Çavuş Manastiri*¹⁴⁷⁹. Aunque en 1446 un decreto del sultán Mehmet II le garantizó privilegios, poco después, el monasterio fue ocupado por los turcos, de lo que da testimonio el que se picaran los frescos del catolicón¹⁴⁸⁰ y la capa de yeso con la que los recubrieron al convertirlo en mezquita.

¹⁴⁷⁷ Sobre el culto islamo-cristiano de los 40 mártires (*Kırk Şehitler*), A. Yaşar Ocak, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, Ankara, Ed. Kültür ve Turizm Bakanlığı yayını, 1984. p. 18, citado: M. Balivet, *Deux monastères...*, nota 11.

¹⁴⁷⁸ A. Guillou, *Les archives de Saint-Jean Prodrome sur le Mont Ménécée*, Paris, Presses universitaires de France, 1955, serie: “Bibliothèque byzantine. Documents”, 3, p. 155 nota 2, según: M. Balivet, *Deux monastères...*, p. 54.

¹⁴⁷⁹ M. Kiel, “Notes on Some Turkish monuments in Thessaloniki”, en : *Balkan Studies*, vol. 11, 1970, Tesalónica, Institute for Balkan Studies, pp. 129-130, y: G. A. Stogioglu, *Η εν Θεσσαλονίκη πατριαρχική μονή των Βλατάδων* („El monasterio patriarcal de Vlatades en Salónica”), *Analectas Vlatadon*, 12, Tesalónica, Instituto Patriarcal de Estudios patrísticos, 1971, p. 73, según: M. Balivet, *Ibid*, p. 55. En los firmanes otomanos entre 1436 y 1839 el monasterio indistintamente figura por uno o el otro de sus dos nombres, *Ibid.*, nota 17.

¹⁴⁸⁰ *Καθολικόν*, es la iglesia principal en el monasterio, naos.

Según otra leyenda, que también da testimonio de que el dicho monasterio se convirtió por un tiempo en mezquita, un turco de nombre Çavuş habría destruido el monasterio y a continuación enfermó. Un sueño le garantizó recuperar la salud si restauraba el monasterio, lo que hizo a continuación. Posteriormente, el monasterio tomó su nombre, *Manastir Chavush* (Çavuş), con el que todavía lo podemos encontrar en algunos documentos.

Acerca de la razón por la que el monasterio de Vlatades cede su nombre para tomar el de quien lo conquistó, también se han dado otras explicaciones. Según una crónica de Constantinopla del siglo XVI, el monasterio gozaba de protección por parte de los turcos, que habían colocado una guarnición bajo el mando de un sargento Chavush (Çavuş), porque los monjes le habían ayudado en la toma de la ciudad, manipulando el suministro de agua a aquella ciudad. El monasterio estaba en el extremo del acueducto que aprovisionaba a la ciudad y cuyas cisternas aún se conservan. Otra hipótesis, vincula el monasterio al gobernador de Tesalónica en 1431, llamado Çavuş Bey.

Sea cual fuera el origen de esos privilegios, resulta bastante evidente que el monasterio tuvo una importante vinculación con un representante del poder turco cuyo nombre quedó grabado en la tradición popular del templo. Pero los dos casos más espectaculares en cuanto al papel de los turcos en la historia de la fundación de monasterios ortodoxos, se refieren a un antiguo convento del Monte Atos y a un monasterio situado junto a Jánina, en Epiro. En estos casos, no se trata de una protección episódica o de una simple restauración, sino que la misma creación de los dos establecimientos se atribuye a la iniciativa de dos turcos, cuya historia fue puesta en valor por las investigaciones del historiador francés Michel Balivet¹⁴⁸¹. El primer fundador turco pertenecía a la famosa familia de *Kutulmuş* (Kutulmush) que se hizo ilustre en Anatolia a partir del siglo XI. El segundo es el conocido *Turahan Beg*, conquistador de Tesalia en el siglo XV. Los nombres de los dos mecenas se han perpetuado hasta nuestros días bajo las formas de *Koutloumoussiou* (Μονή Κουτλουμουσίου) y *Dourachani*, respectivamente y su recuerdo aún se reconoce¹⁴⁸².

¹⁴⁸¹ Véase: M. Balivet, *Deux monastères...*, pp. 51- 64.

¹⁴⁸² En los dos casos, a las preguntas de Balivet en cuanto a los fundadores de los dos monasterios, le respondieron hombres piadosos, diciendo que “el monasterio fue fundado por un turco”, *Ibid.*, nota 18.

En la edición de Lemerle de las Actas del Monasterio¹⁴⁸³, en un documento del monasterio ruso de Atos, que data de agosto de 1169, entre las demás firmas, se encuentra la de un hombre llamado Isaye, “hieromonje y ecúmeno del monasterio de Koutlounoussi”¹⁴⁸⁴. Es la más antigua referencia a este convento. Conforme a la hipótesis de Balivet, si consideramos que el fundador de la dinastía de *Kutulumush* muere en 1063 y que después de Malazgirt, Suleyman Ibn Kutulumush y los suyos, desde Nicea (Iznik) tenían relaciones cada vez más frecuentes con los bizantinos, podemos fijar dos términos cronológicos entre los cuales debió ser fundado el monasterio. Siguiendo dicha suposición, a comienzos del siglo XII, un miembro de la familia de Kutulumush se trasladó a Bizancio, se convirtió al cristianismo y a continuación “sin duda termina su vida en el Monte Athos donde construye un convento que perpetua su nombre”¹⁴⁸⁵. Teniendo como precedentes los casos de los selyuquies refugiados en Bizancio y en Macedonia y posteriormente convertidos al cristianismo (como indican las últimas investigaciones¹⁴⁸⁶), la historia del fundador del monasterio Koutlounoussi parece muy verosímil, sin olvidar también la versión “cristiana” según cual, el monasterio toma ese nombre en relación con la historia de su salvación¹⁴⁸⁷.

Aceptando la hipótesis de la fundación turca, Lemer y Wittek ven en este monasterio *un bello ejemplo de la interpenetración de los mundos turco y bizantino, cristiano y musulmán, que comienza desde el siglo IX, para preparar el deslizamiento del mundo bizantino hacia la turcocracia*¹⁴⁸⁸.

El otro caso espectacular que revela el papel de los turcos en la historia de la fundación de monasterios ortodoxos, presenta la creación de un monasterio a la orilla del lago de Jánina, en el siglo XV. Según el informe que nos proporciona Aravantinós

¹⁴⁸³ P. Lemerle (ed.), *Archives de l'Athos*, sous la dir. De Gabriel Millet, vol. II: “Actes de Kutlumus”, Paris, Ed. P. Letthiellieux, 1945, pp. 1-5, según: M. Balivet, *Ibid.*, p. 55.

¹⁴⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴⁸⁶ Véase: P. Wittek, “La descendance chrétienne de la dynastie Seldjouk en Macédoine”, *Échos d'Orient*, vol. 33, N° 176, octobre-décembre, (1934), Paris, Ed. Bonne Presse, pp. 409-412, y E. A. Zachariadou, “Οι χριστιανοί απόγονοι του Ιτζεδδίν Καϊκαούζ Β' στη Βέρεια” („Los descendientes cristianos de Izzeddin Kaykaus en Véria”), *Makedonika*, 6, Tesalónica, Ed. Society for Macedonian Studies, (1964-65), pp. 62-74, según: M. Balivet, *Deux monastères...*, p. 56.

¹⁴⁸⁷ Según el *Diccionario Enciclopédico* (ruso) *Brockhaus y Efron* (1890-1907), el nombre viene de una mala interpretación de la palabra turca “kur-tur-mush” (“liberado del enemigo”), nombre que se le ha dado por haberse escondido en la niebla, de los destructores que buscaban la morada con intenciones hostiles.

¹⁴⁸⁸ P. Lemerle y P. Wittek, “Recherches sur l'histoire et le statut des monastères athonites sous la domination turque”, *Archives d'histoire du droit oriental* III, Wetteren, Eds. Scaldis, 1947 (la cubierta indica 1948), p. 419, según: M. Balivet, *loc. cit.*

(datado en la mitad del siglo XIX¹⁴⁸⁹), Turahan Beg, después de haber atravesado el macizo del Pindo¹⁴⁹⁰ con la vanguardia de su armada, llega a la orilla noreste del lago de Jánina, en una noche de invierno particularmente oscura. Pensando que se encuentra sobre una tierra firme, puesto que el lago estaba congelado y recubierto por la nieve, el general turco pasa por toda su longitud hasta Jánina. Al llegar, éste se entera del peligro del que acababa de escapar y atribuye su salvación a la protección de la Virgen María, cuya pequeña capilla se alzaba en el lugar por donde él avanzó sobre el lago. Como signo de reconocimiento Turahan Beg construye un monasterio que lleva su nombre y que todavía existe. Además, se sabe que hacia el año 1436, yendo a Albania, Turahan visitó Jánina¹⁴⁹¹.

Pese a la peregrina razón por la que se erigió el monasterio de Jánina, no podemos dudar de cierta veracidad en ella, pues no se puede explicar de otra manera la persistencia del nombre de Durachani, que aún hoy sigue siendo el nombre del convento. Sphrantzes¹⁴⁹², quién encuentra a Turahan Beg en Tebas¹⁴⁹³, en el año 1435, nos lo describe con una actitud muy favorable hacia sus súbditos cristianos en Tesalia¹⁴⁹⁴, lo que no contradice la tradición del monasterio de Jánina, puesto que, a poca distancia de Larisa, en Tärnavo, este mismo personaje construye otra iglesia importante, que también lleva su nombre¹⁴⁹⁵. Su tumba, una capilla en forma de *türbe*, también está situada en Larisa, cuyo cementerio adjunto a un monasterio han desaparecido.

Aunque estamos hablando de un tiempo de conquista que frecuentemente se mostraba violenta y sangrienta, la generosidad con la que nuestro general turco actúa en la región de Jánina, no resulta tan especial si recordamos que Jánina, a diferencia de su

¹⁴⁸⁹ P. Aravantínós, *Χρονογραφία της Ηπείρου (Cronografía de Epiro)*, vol. I, Atenas, Ed. “Ek tou typographeiou S. K. Vlastou”, 1856, p. 162, nota 2, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁴⁹⁰ Pindo es una cordillera montañosa en Oeste de la Península Balcánica (entre Tesalia y Epiro); empieza en el norte de Grecia en dirección a Albania llegando al sur de Peloponeso. Posesión romana y bizantina, en la Edad Media cayó en manos de los eslavos y los búlgaros, en el 1205 se encuentra bajo el dominio de Epiro, para acabar siendo posesión otomana. En 1913 pasó a ser territorio griego; en la Segunda Guerra Mundial, en la región se establece el Principado del Pindo y Voivodía de Macedonia.

¹⁴⁹¹ D. MacGillivray Nicol, *The Despotate of Epiros 1267-1479: A Contribution to the History of Greece in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1984, p. 246, según: M. Balivet, *Ibid.*, p. 57.

¹⁴⁹² G. Sphrantzes, “Chronicon Maius”, en: *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*, I. Anagnostes, J. Cananus, e Im. Bekker (eds.), Bonn, Ed. Weber, 1838, vol. 2, 11, p.160, según: M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁴⁹³ Tebas es la antigua ciudad, capital del Imperio Medio e Imperio Nuevo de Egipto, estaba situada en la actual población de Luxor.

¹⁴⁹⁴ “Su residencia oficial fue a Larisa, Tesalia, donde construyó mezquita y numerosos edificios llevado por motivos de caridad; aún una iglesia cristiana en Tärnovo (de griego, Tirnovos) que todavía existe”, “Turakhan Beg”, F. Babinger, en: *The Encyclopædia of Islam*, vol. 4, M. Th. Houtsma (ed.), 1ª ed, Leiden, E J. Brill y Londres, Luzac, 1936, p. 877.

¹⁴⁹⁵ P. Aravantínós, *loc. cit.*

vecina Salónica, supo evitar lo peor, respondiendo favorablemente a las propuestas del sultán Murad II. Este último había enviado una carta a los nobles de la localidad aconsejándoles que se sometieran pacíficamente al gobernador otomano, lo que les hará gozar de condiciones muy ventajosas. En respuesta, “los habitantes no tardaron en enviar una delegación que entregó las llaves de la ciudad”¹⁴⁹⁶. Conforme algunas fuentes, dicha decisión fue tomada por la iniciativa del metropolitano y los funcionarios de la ciudad. Los privilegios concedidos a Jánina se conocen por un documento que nos informa que el *beylerbey* de Rumelia, Sinan, con juramento solemne se encargó de no hacer prisioneros entre la población, de no transformar las iglesias en mezquitas, las campanas podrían continuar sonando y el metropolitano conservaría todas sus prerrogativas y los notables, todas sus propiedades¹⁴⁹⁷.

Los dos ejemplos de turcos fundadores de los monasterios que hemos evocado son casos muy puntuales, pero su interés histórico reside en el hecho de que son reveladores de “una actitud extremadamente tolerante de los conquistadores otomanos en materia religiosa”¹⁴⁹⁸. “Concediendo o confirmando privilegios a instituciones religiosas cristianas, cuidando de las propiedades eclesiásticas y evitando susceptibilidades doctrinales”, fue el modo en que los sultanes supieron atraerse la simpatía de sus nuevos súbditos cristianos¹⁴⁹⁹, “ortodoxos en particular, que desde mucho tiempo antes estaban expuestos a las tentativas de la unión religiosa que les quería imponer la Europa católica y algunos de los últimos gobernantes bizantinos a cambio de un supuesto apoyo militar que siempre se demostró hipotético”¹⁵⁰⁰. De manera que, según la expresión de Inalcik, los sultanes otomanos frecuentemente aparecían como protectores de los cristianos ortodoxos, imagen que se ocuparon de mantener¹⁵⁰¹. Naturalmente, las autoridades religiosas también se habían dado cuenta de esa política, y eran conscientes de cuáles

¹⁴⁹⁶ Otras fuentes dicen que las negociaciones fueron empezadas mientras que la sede de la ciudad ya había comenzado caer, M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁴⁹⁷ Esto sucede en octubre del 1430, *Ibid*. Cincuenta años antes del dicho evento, a la ciudad de Seres se le reservan condiciones muy parecidas, al menos en lo que concierna las iglesias, de las que, según la tradición local, ni una fue transformada en mezquita. A. E. Vacalopoulos, *History of Macedonia, 1354-1833*, Tesalónica, Ed. Institute for Balkan Studies, 1973, p. 41, según: M. Balivet, *Op. cit.*, nota 28.

¹⁴⁹⁸ M. Balivet, *Deux monastères...*, p. 58, ejemplos en *Ibid*, nota 29.

¹⁴⁹⁹ Ya hemos mencionado que la casa de la Virgen en Éfeso *Meryem Ana Evi* es lugar de culto de musulmanes y cristianos; “Los turcos decían que la *Meriam* de los *papáz* francos [es decir, de los sacerdotes cristianos] era la más poderosa”, A. Carayon, *Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus*, vol. I (XXIII), Poitiers (y Paris), Ed. Henri Oudin, 1863-1874, p. 23, según: F. W. Hasluck, *Op. cit.*, vol. I, pp. 35, 64

¹⁵⁰⁰ M. Balivet, *Deux monastères...*, p. 58.

¹⁵⁰¹ H. Inalcik, “The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City”, *Dumbarton Oaks Papers*, 23/24, (1969/1970), Washington, Ed. Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, pp. 236, según: M. Balivet, *loc. cit.*

eran las verdaderas intenciones, pero tampoco podemos concluir categóricamente, que “los poderes eclesiásticos ejercieron de manera favorable a la implantación política de los otomanos”, en lo que de hecho insisten, los historiadores de la escuela francesa¹⁵⁰². En confirmación de ello, los partidarios de dicha escuela evocan tres discursos de patriarcas ortodoxos, deliberadamente seleccionados de épocas diferentes:

En 1384, el patriarca Nil escribe al Papa Urbano VI: *Aun sufriendo de la conquista turca, por la voluntad de Dios a causa de nuestros pecados, gozamos de una libertad completa, pudiendo recibir y enviar cartas, disponiendo de una amplitud total para escoger, ordenar y enviar obispos donde queramos y para ocuparnos de todos los asuntos eclesiásticos sin ningún obstáculo, hasta el mismo corazón de las regiones infieles*¹⁵⁰³.

En 1480, el patriarca Máximo se dirige mediante una carta al Duque de Venecia para convencerle de que no persiga a los ortodoxos dándole como ejemplo la tolerancia de Mehmet II: *Pues el Grande y el Altísimo monarca, siendo de otra religión, deja a los cristianos y a los demás, libres en lo que concierne a su opinión y su fe, y, un poco antes, cuando supo que en la Gran Valaquia los armenios eran perseguidos por ser ortodoxos, escribió y envió oficiales con la orden de que la ley de Dios no debía provocar violencia, impidiendo de esta manera la persecución*¹⁵⁰⁴.

En el siglo XVIII, el patriarca Macario de Antioquía, escribe con vehemencia, en cuanto a los polacos que perseguían a sus súbditos ortodoxos: *¿Y por qué digo que estos polacos son malditos? Porque se revelaron como más abyectos que los idólatras, por el cruel tratamiento que infligieron a los cristianos, pensando abolir el mismo nombre de la ortodoxia. ¡Que Dios perpetúe el Imperio de los turcos por los siglos de los siglos! Porque ellos recogían sus impuestos sin preocuparse de la religión, ni en saber si sus súbditos son cristianos o nazarenos, judíos o samaritanos*¹⁵⁰⁵.

Sin embargo, entre la correspondencia oficial, la realidad y el pensamiento popular, hay un gran abismo, como por ejemplo lo demuestran las iglesias “subterráneas” en Bulgaria, resultado de los requerimientos del imperio según cuales, las iglesias cristianas no deberían ser más altas que el jinete con una lanza. Además,

¹⁵⁰² M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁵⁰³ F. Miklosich y J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, vol. II, Viena, Vindobonae, G. Gerold, 1872-1887, pp. 86-87, según M. Balivet, *Ibid.*, pp. 58, 59.

¹⁵⁰⁴ F. Miklosich y J. Müller, *Ibid.*, vol. V, p. 284, según: M. Balivet, *Ibid.*, p. 59.

¹⁵⁰⁵ *The Travels of Macarius*, Lady Laura Ridding (ed.), Londres, Oxford University Press, 1936, p. 15, según: M. Balivet, *loc. cit.*

hasta la mitad del siglo XIX las iglesias en Bulgaria no tuvieran campanas, sino solo *klepalá* (клепало¹⁵⁰⁶), porque las autoridades turcas no lo permitían¹⁵⁰⁷.

Así, el modo más eficaz de manipular a la opinión pública y su memoria fue emplear relatos de milagros que atribuían el amparo de un templo cristiano a un soberano turco, debido a la voluntad divina. Ese motivo, por otro lado, jugaba un papel con múltiples facetas; aparte de dotar a los sultanes de un aspecto tolerante, del que gustaban revestirse a ojos de sus súbditos cristianos, para estos dichas leyendas mostraban la superioridad de sus intercesores y consecuentemente la supremacía del cristianismo sobre el islam. Esta especie de proselitismo a la vez religioso y político maneja la delicada materia del milagro, más precisamente la curación milagrosa, que se convierte en otra encrucijada entre las dos religiones opuestas, poniéndolas en interacción¹⁵⁰⁸.

El motivo de la curación aparece como una razón universal que elimina los límites entre dogmas, por lo que se convierte en materia idónea para ser usada políticamente. Cuando se recibe un beneficio tras el sufrimiento, gracias a la intervención divina de un “mensajero” (y este es reconocido como tal), la pertenencia religiosa de este mensajero (santo, santa o un monje) no puede ser objeto de juicio, porque la aplicación de los remedios necesarios para que desaparezca una enfermedad o lesión, llega a ser pensada en un nivel que supera las divisiones religiosas.

La génesis del motivo de la curación podríamos hallarla en la interpretación bíblica, en donde el dolor, la enfermedad o la corrupción del cuerpo humano se ven como resultado de una ruptura parcial o total con la voluntad divina por parte de los seres humanos. Los Proverbios de Salomón lo definen claramente: *Por tanto, su calamidad vendrá de repente; súbitamente será quebrantado, y no habrá remedio* (Pv

¹⁵⁰⁶ Клепало[klepálo] sust. neutro, sing., (клепала *klepalá*, plur.), que es una tabla de madera (raras veces placa de metal) que se usaba (en los monasterios) en vez de campana.

¹⁵⁰⁷ La iglesia “San Nicolás el Nuevo” (conocida como *Kráyskata tsárkva*) en la ciudad de Lom (Bulgaria) es construida en 1832 en la granja de Kara Mustafa, mediante un firman obtenido por un noble búlgaro. El firman indicaba los límites espaciales en los que debía caber la construcción: no más de: 15 m. longitud, 10 m. de ancho, y 2 m. de altura sobre la tierra. El sonido de las valiosas campanas, que los ciudadanos compraron en 1856, no fue tolerado por los turcos. “En 20 de julio 1857 (día de San Elías), que coincidía con la fiesta musulmana de Ramadán, una multitud fanática y armada entró violentamente en el patio de la iglesia, destruyó el campanario y se hizo con las campanas para exponerlas ante el ayuntamiento como profanación.” Después de ese incidente, las autoridades prohibieron a los búlgaros levantar campanarios en sus iglesias. Hasta la Liberación, en la ciudad de Lom no hubo campanas, véase: Municipal Administration Lom, “Църквата „Св. Никола Нови” [Tsárkvata “Sveti Nikoláy Nóvi”] (La iglesia de San Nicolás el Nuevo), *Landmarks*, (en búlgaro e inglés), <http://adm.lom.bg/sights.html>.

¹⁵⁰⁸ En relación con la restauración del monasterio de Xiropotamou por Selim, recordamos que, a la vuelta de su campaña egipcia, Selim cayó enfermo.

6:15); *El hombre que reprendido endurece la cerviz, de repente será quebrantado, y no habrá para él medicina* (Pv 29:1).

La curación puede llegar tras el reconocimiento del pecado o bien puede presentarse como un acto espontáneo de la suprema piedad divina que, al tiempo que restablece, elimina de raíz la causa¹⁵⁰⁹.

En el Antiguo Testamento, el único que cura es Dios: *Y dijo: Si oyeres atentamente la voz del Señor tu Dios, e hicieres lo recto delante de sus ojos, y dieres oído a sus mandamientos, y guardares todos sus estatutos, ninguna enfermedad de las que envié a los egipcios te enviaré a ti; porque yo soy el Señor, tu sanador* (Éx 15:26).

La sanación, pues, es un acto divino, afirmación que inmediatamente arrastra a la pregunta de cuál es el papel del médico.

Según el texto bíblico, los médicos son estrictamente actores en el ámbito de lo social, sirven a sus amos: *Después dio a los médicos que estaban a su servicio la orden de embalsamar a su padre, y los médicos embalsamaron a Israel* (Gen. 50:21)¹⁵¹⁰; pero en el libro de Ben Sira¹⁵¹¹ se habla del médico como un profesional, bendecido por Dios¹⁵¹² y se recomienda: *deja actuar al médico, porque el Señor lo creó; que no se aparte de ti, porque lo necesitas. En algunos casos, tu mejora está en sus manos, y ellos mismos rogarán al Señor que les permita dar un alivio y curar al enfermo, para que se restablezca*¹⁵¹³. Pese a esto, los médicos no siempre llegan a ayudar¹⁵¹⁴, sobre todo cuando, según la doctrina cristiana, la ley divina es infringida (*¡Vosotros lo encubristis todo con vuestras*

¹⁵⁰⁹ El ejemplo más temprano es de Génesis 20:17, tras la oración de Abraham, pidiendo a Dios que perdonará la mentira pronunciada, viene la solución para los castigados con esterilidad, rey Abimelec, su esposa y sus siervas, M. Ivanova, “Лечителството. Дарът на отшелника”/ Les guérisseurs. Le don de l’anachorète, en: *Les Saints Slaves dans l’histoire de l’Église Chrétienne, Годишник на Софийския Университет* “Св. Климент Охридски”, Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев”/ *Annuaire de l’Université de Sofia “St. Kliment Ojridski”*, Centre de Recherches Slavo-Byzantines “Iván Duychev”, Ax. Dzheurova (ed.), Sofia, Ed. universitaire “St. Kliment Ojridski”, (2001), vol. 91, (10), p. 181.

¹⁵¹⁰ En la traducción del búlgaro eclesiástico al nuevo búlgaro de la Biblia (*Библия или книги священого писания Ветхого и Нового завета*, „La Biblia o el libro de las Santas Escrituras del Viejo y el Nuevo Testamento”, Ed. del S. Sínodo en Moscú, 1862), queda claro que los médicos son en realidad los embalsamadores que preparan el cuerpo y lo entierran, M. Ivanova, “Les guérisseurs. Le don de l’anachorète”, *Op. cit.*, nota 2.

¹⁵¹¹ “Libro de la Sabiduría de Jesús, hijo de Siraj”, o “Libro del Eclesiástico”, apócrifo del A. T., que en el catolicismo entra dentro del grupo de los deuterocanónicos, en la ortodoxia, de los nicanónicos.

¹⁵¹² *Honra al médico por sus servicios, como corresponde, porque también a él lo ha creado el Señor. La curación procede del Altísimo, y el médico recibe presentes del rey [...] El hombre que peca delante de su Creador, ¡que caiga en manos del médico!* (Si 38:1-15).

¹⁵¹³ *Ibid.*

¹⁵¹⁴ M. Ivanova, *loc. cit.*

mentiras, médicos inútiles sois todos! (Jb 13:4)). Por otra parte está la hemorroísa del Evangelio (Mr 5:26; Lc 8:43) que durante doce años sufrió por su enfermedad, a la que los médicos no llegaron a ayudar, pero que con sólo tocar el manto de Jesús, fue sanada.

Desde el Antiguo Testamento (Sal 15:26) en adelante la curación es una función divina, todos los evangelios cuentan de las milagrosas curaciones que Jesús, el Hijo de Dios, realizaba instantáneamente, cuando los médicos no habían podido hacerlo. “El tiempo de Jesús es un tiempo de aceleración de todos los procesos, tiempo de milagros”¹⁵¹⁵, en este sentido, en el diccionario del Nuevo Testamento, la palabra “médico” trasforma su semántica: el Señor es el único médico; Jesús es médico, la palabra médico se vuelve sinónimo de la salvación¹⁵¹⁶.

Después de Jesús, los apóstoles, según las escrituras cristianas, con la ayuda del Espíritu Santo empiezan a manifestar los llamados “dones extraordinarios”, entre los cuales se halla el de sanación. Los Hechos de los apóstoles abundan en ejemplos (3:11, 4:9,4:14, 4:22, 4:30, 5:16,8:7,9:34, 28:8) pero ninguno de ellos se declara médico, sino cada sanación milagrosa es seguida por una explicación categórica (3:12-13). Y aunque varias veces se dijo que los dones extraordinarios, según la convicción general, terminan con el siglo I y raramente se mencionan en el II y menos aún en el siglo III, según la doctrina cristiana “el Espíritu Santo que es siempre uno” elige diferentes receptáculos. También el apóstol Pablo, en su epístola a Corintios asegura que después del siglo de la inspiración de los apóstoles, la fuerza de los dones divinos no menguará en intensidad, pero afirma que los carismas serán diversos (1Cor 12:1).

Como consecuencia podemos decir que los santos que hoy veneramos según el calendario cristiano, y los que se manifestaron en el mundo con dones diferentes (apóstoles, maestros, mártires, soldados, amos, anacoretas) son justamente esos, que exhiben a Dios a través de dichos dones.

Cuáles son los rasgos distintivos de quienes poseían el don de la sanación para que los turcos que hemos mencionado, en agradecimiento a su curación, aparezcan como fundadores de monasterios cristianos.

¹⁵¹⁵ M. Ivanova, *Ibid.*, p. 182.

¹⁵¹⁶ En el sistema del monacato del siglo IV en adelante destaca el lugar importante que toma la figura del padre espiritual, llamado también “*crapen*” [stárets], del búlgaro literal. „anciano” que significa el corrector o la autoridad para cada actuación. El lenguaje de la *Escalera* de San Juan el Escolástico (VII) introduce el apodo “médico espiritual”, que sustituye al de “padre espiritual”, lo que señala el cambio del significado del término “médico”, M. Ivanova, *Ibid.*, nota 3.

Hablando de monasterios, recordaremos que *el monacato es el ambiente donde justamente los dones espirituales regresan con su fuerza anterior. En la literatura ascética, el monacato, se considera un estado angélico, como una “imitación exacta del Salvador”*. Los monjes según Basilio el Grande, son imitadores del Salvador y *Su vida en carne [...] ¹⁵¹⁷*. Pese a la postura popular sobre el asceta oriental como sujeto asocial de naturaleza introvertida, hay que reconocer que en realidad éste se comunica con el mundo precisamente mediante su don de curar.

El monasterio es el lugar de los prodigios, de todos los carismas y de las teofanías, pero su fuerza estriba en que, antes de ser ese lugar, fue para el asceta un desierto de lucha, un “lugar de encuentro con los demonios”, lo que indica un proceso psicológico bien complicado.

En el mencionado texto del siglo XIV, el autor de la *Vida* de santa Teodosia, que vivía cerca de la tumba de la mártir, la denomina “médico”, porque ella podía curar no sólo enfermedades físicas, sino también mentales e incluso librar de los pensamientos impuros, por ello era conveniente invocar su nombre como mediadora para pedir ayuda a Dios ¹⁵¹⁸.

Como forma de vida religiosa, la austeridad, la negación de los bienes del mundo y la observación de un comportamiento determinado no es descubrimiento del cristianismo y también se practicó en otras religiones. En este sentido, ciertamente, por un lado nuestros turcos se mostraron favorables hacia el cristianismo, pero visto desde otro aspecto, contribuyeron en la “edificación” de templos donde se enriquece la vida interior del hombre en su aspiración universal a lo absoluto. En la terminología del pensamiento judeo-cristiano las palabras “enfermedad” y “médico” con todos sus derivados, entran en un uso elemental, el Dios Padre, Jesús y el Espíritu Santo curan, y el Diablo continuamente *concibe* enfermedad y *nace* desorden ¹⁵¹⁹.

En el islam, el sanador podría ser solo Dios, tal como lo pone en la boca del Profeta Abraham, el Libro de los musulmanes: *Y cuando estoy enfermo, es Él quien me cura* (C. 26:80). “Allah mismo” lo ratifica diciendo: *Si Allah te toca con una aflicción, nadie más que Él puede quitártela* (C. 6:17). Lo afirma también la plegaria que según la

¹⁵¹⁷ M. POSNOV, “Монашеството през IV-XI векове” (El monacato en los siglos IV-IX), en: *История на църквата. Избрани творби [Istoria na tsarkvata. Izbrani tvorbi]* („Historia de la Iglesia. Obras elegidas”), vol. 3, Sofía, Ed. Anubis, 1994. p. 27, según: M. Ivanova, *Ibid.*, p. 182.

¹⁵¹⁸ Como se dijo más arriba, un adolescente turco fue curado de su discapacidad física y mental, tras haber invocado el nombre de la santa, como equivalente de *la solución de los pobres*, J. P. Migne, Constantino Acropolita, *PG...*, vol. 140, p. 924.

¹⁵¹⁹ *El malvado concibe la maldad, está grávido de malicia y da a luz la mentira* (Sal 7:15).

tradición el Profeta Muhammad recitaba a los enfermos: *¡Oh Allah! Aleja la aflicción, ¡Oh Señor de la humanidad!, concédenos la curación porque Tú eres el Sanador. Sólo hay curación desde Ti, una curación que no deja tras de sí rastro de enfermedad. Y aunque no es un libro de medicina, el Corán se autodenomina libro de curación, puesto que contiene normas que si se siguen, promueven la salud y la curación: ¡Oh, seres humanos!, os ha llegado una exhortación de vuestro Señor, una curación para el corazón y para aquellos que creen en la guía y en la misericordia (C.10:57); [...] Nosotros hemos hecho descender dentro del Corán la curación y la misericordia para los creyentes (C.17:82).*

En conclusión, se puede decir que el islam, como el cristianismo, considera el fenómeno de la sanación como algo que reside únicamente en el poder divino¹⁵²⁰. Sobre todo en el sufismo, la enfermedad y la tribulación han de ser bienvenidas, pues significan que *Allah mira favorablemente a su siervo, porque Allah muestra con esas pruebas su incansable solicitud para con su siervo, como un padre, con su continuos cuidados, muestra su solicitud para con los suyos.*

El papel de los médicos, es por otra parte cuestionado entre las gentes piadosas ya que parecía mermar la confianza en el poder de Dios. En posturas extremas, como la de algunos sufíes, se rechazaba la ayuda médica y la enfermedad era considerada como un don, presencia con el que “había que familiarizarse”; de las medicinas decían que eran *misericordia de Allah para los débiles en la fe, pero que era mejor no tomarlas, porque el que toma una medicina, aunque solo sea un vaso de agua, en el día del Juicio será interrogado acerca de por qué la tomó.* Extremas son también las reflexiones de al-Gunayd, para quien el cuerpo, al pertenecer a Allah, a Él compete tenerlo en buen o mal estado, de modo que uno no debe preocuparse por lo que es Suyo (de Allah)¹⁵²¹. Por lo tanto el papel del médico, según otra tradición, “es el de conservar al enfermo en buen ánimo hasta que llegue Dios y le de la salud o decida lo que convenga”¹⁵²².

¹⁵²⁰ En el tratamiento de las enfermedades, los sufíes usan las oraciones y el conocimiento de ayats específicas del Corán y los nombres de Allah (la Ciencia de Tawhîd);usan la ciencia de la numerología asociada con el alfabeto árabe, pero son conscientes de que la curación no proviene de un trozo de papel, de palabras o números, sino de Dios mismo, véase: *Las prácticas Sufíes*, Dr. Shahid Athar, http://www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca/44/la_curacion_por_el_salat.htm.

¹⁵²¹ Véase F. M. Pareja, “El sufismo”, *La religiosidad...*, p. 310.

¹⁵²² “Moisés preguntó al Señor de quién venía la salud y la enfermedad. «-De mí», contestó Allah. Entonces replicó Moisés: ¿Qué hace el médico? - Repuso Allah: « El médico percibe sus honorarios y conserva al enfermo en buen ánimo hasta que yo llego y doy la salud o decido de otro modo», F. M. Pareja, *Ibid.*, pp. 310, 311.

Teniendo en cuenta este tipo de pensamiento, que todo lo pone en manos de la divinidad, tanto en el islam como en el cristianismo, en un contexto mixto, la presencia del motivo de la curación milagrosa, como motivo principal para proteger la santidad de los “otros”, se vuelve más comprensible.

Los siguientes ejemplos, elocuentes respecto al territorio de Bulgaria, también testifican de la doble política otomana, su extensión y reflejo persistente en todo el espacio “cristiano” que se encontraba bajo el poder del imperio otomano.

Muy llamativo, no solo por su nombre, evidentemente no cristiano, sino también por su ubicación territorial, el monasterio de “Santa Dominga” (en búlgaro *Sveta Nedélia*) conocido como *Aráповски manastír*¹⁵²³, es uno de los pocos monasterios en Bulgaria construido en medio del campo y no como los demás, refugiados en las montañas o en alturas difíciles de alcanzar. Es el único que no fue restaurado sino nuevamente construido en tiempo de los otomanos, según la leyenda, por un poderoso turco local, en reconocimiento de la curación que obtuvo su amada, por el agua del *ayazmo* que brotaba en el lugar (fig. N° 59). Agradecido, Arap Bey, cuyo nombre lleva el templo, donó la tierra alrededor de la fuente milagrosa y permitió la construcción de un monasterio (1856)¹⁵²⁴.

Otro noble de la corte otomana que se mostró generoso en cuanto a los cristianos fue el pasha de la ciudad de Vídin (extremo noroeste Bulgaria), quien, satisfecho con el sacerdote del pueblo de Bozhentsi¹⁵²⁵ por el inteligente tratamiento y posterior curación de una pierna de una de sus esposas, a la que ni siquiera tocó, proporcionó al sacerdote: una pensión vitalicia, lo liberó del pago de impuestos y le permitió construir una iglesia en el pueblo. El firman con el que se permite dicha construcción lleva fecha de noviembre de 1838 y la firma del sultán Mahmud II¹⁵²⁶.

Cerca de la ciudad de Radomir, un extranjero autodenominado Spas Radi, tras descubrir las ruinas del monasterio medieval de la “Santa Ascensión”, se presentó como curandero¹⁵²⁷. En ese lugar, este personaje sanó al caballo de un noble turco. En gesto

¹⁵²³ Se ubica a 8 km. de la ciudad de Asénovgrad, cerca de pueblo Zlatovrāj, antes Aráповo, Bulgaria.

¹⁵²⁴ Curiosamente el monasterio está relacionado con las actividades revolucionarias en la región contra el yugo otomano.

¹⁵²⁵ En la región de la ciudad Gabrovo.

¹⁵²⁶ El original se custodia en la Patriarcado de la ciudad de Tárnovo. La iglesia “Santo y Profeta Elías” es elevada en 1839-1840.

¹⁵²⁷ Ya se dijo más arriba, que en la tradición popular búlgara, la fiesta de la Ascensión se denomina como “Spasovden” (día de san Spas), de allí el nombre Spas Radi, que se traduce como “celoso en Nuestro Salvador”, “para Cristo”, de *spas* “salvador” y *rádi* (forma breve de “заради” [zaradí] que es “para” o “por”; “el verbo “радея” [radéa] es “mostrar celo” “ser partidario”, en el eslavo eclesiástico es muy usual la expresión *padu Xrucma* [rádi Jristá], “para Cristo”, “celoso en Cristo”. El lugar alrededor del monasterio

de reconocimiento, este último intervino para que las autoridades turcas permitieran a los cristianos de la ciudad poder visitar el lugar que era propiedad de un albanés, siempre que hubiera una enfermedad, o una vez al año o en alguna fiesta¹⁵²⁸.

El monasterio de Pomorie “San Jorge”¹⁵²⁹ está construido sobre el emplazamiento de la antigua casa granja del señor feudal turco Selim bey, quien poseía el territorio de alrededor. Sobre su fundación, se cuenta que el anciano Nedio Spasov de Kotel, labriego de Selim bey, mientras trabajaba esculpió en el patio de la granja un relieve de mármol con la imagen de san Jorge a caballo con una lanza y matando al dragón¹⁵³⁰. En el mismo lugar empezaron a manar aguas medicinales (*ayazmo*) y el primero que gozó de su eficacia fue el propio Selim bey, quien después de haber sanado de la enfermedad que padecía se convirtió al cristianismo junto con su familia. La fuente fue declarada milagrosa y, mediante una donación del bey y su beneplácito, se construyó en el lugar una capilla. En 1964, se le añadió un campanario de 17 metros de altura coronado por una cruz brillante. También, según señala la tradición, Selim bey, a poco de convertirse al cristianismo, enviudó, aceptó la tonsura monástica y llegó a ser el primer ecúmeno del monasterio, donándole toda su granja (3,800 acres)¹⁵³¹.

De la piedad de otro turco adinerado hacia un monasterio cristiano, proporciona noticias la historia de la Casa de Rushid (*Rushidova kashta*), que se halla sobre una de las rocas cercanas a las paredes del monasterio de Cheperish (*Cherepishki Manastir*)¹⁵³².

es conocido desde la antigüedad, se llama “Manastírcheto” („el monasterito”) cuya historia está envuelta en muchas leyendas. Su iglesia fue episcopal, en el Evangelio de Boboshevo, del año 1565, se menciona al obispo de Radomir, Mardario. Durante la guerra austro-turca (1737) los edificios del monasterio fueron destruidos y los setenta y dos monjes que moraban en ese centro espiritual, fueron asesinados. Según la leyenda, acerca de cien años más tarde, las ruinas del monasterio fueron descubiertas por un extranjero.

¹⁵²⁸ La capilla es restaurada en la segunda mitad del siglo XX y de nuevo destruida en los años 60, 70, del mismo siglo. El patrono de esa ciudad de Radomir (Bulgaria del oeste) es San Demetrio. En 1855, varias familias de la ciudad reúnen un fondo de dinero para redimir tierra de un turco local, donde querían alzar un templo en honor de su santo protector el Miroblita; la construcción del templo termina en 1866 cuando es consagrado por el metropolitano de Kyustendil.

¹⁵²⁹ La ciudad Pomorie (Bulgaria de sureste), es fundada en s IV a. C. con el nombre Anjialo (Anhialo), por donde, según la tradición, pasó el santo y apóstol Andrés, yendo a Kiev.

¹⁵³⁰ Este relieve todavía se guarda en el campanario del monasterio, se trata de una estela blanca de mármol que representa un jinete tracio, que se interpreta como san Jorge.

¹⁵³¹ *Manastir Sveti Geórgi. Pomorie* („El monasterio de san Jorge. Pomorie”), Archimandrita Hadzhi Policarpo y el Archipreste Dimitar Il. Popov (ed.), Pomorie, Ed. del monasterio de “San Jorge”, con la bendición de Su Eminencia el Metropolitano de Sliven, Nicodim, folleto, (en búlgaro, inglés, fr., ruso y alemán). En el siglo XII, Anna Comnena menciona el monasterio de Anjiálo (Pomorie), que fue destruido por los turcos. La capilla actual, dedicada a san Jorge, es construida en 1856.

¹⁵³² El monasterio de Черепиш [Cherepish] de la “Dormición de la Madre de Dios”, se encuentra a los pies de majestuosos acantilados en los que hay excavadas centenares de cuevas; cerca de la estación de Cheperish, (Bulgaria del noroeste) en el desfiladero del río Iskar. Se fundó durante el Segundo Estado búlgaro, en el tiempo de zar Iván Shishmán (1371-1393), pero fue destruido con la invasión de los otomanos. Es restaurado en 1660. Se cree, que su nombre Cherepish de “чепен” [chépen] que es cráneo, deriva de los huesos de los soldados muertos que blanquearon el lugar después de la épica batalla de zar

La vivienda fue construida en el siglo XIX por Rushid bey, el gobernador de la región de Vratsa¹⁵³³, cuya hija sanó en el mismo monasterio. Según la leyenda, una noche, a la hija del bey que sufría grave tuberculosis, “se le apareció una Mujer” que le ordenó ir al monasterio de Cheperish; ahí tras las oraciones de los monjes, la muchacha quedó curada. El padre, feliz y agradecido, para devolver el favor, construyó una espléndida casa¹⁵³⁴ sobre las inaccesibles rocas cercanas. Según otras versiones, la muchacha sufría una enfermedad mental y fue la intervención directa de la piedad divina la que sanó a la joven turca¹⁵³⁵.

El Monasterio de Dobridol¹⁵³⁶ se relaciona con otro acto de sanación. Al sureste de su iglesia, dentro de una pequeña capilla dedicada a los santos Cosme y Damián, hay un *ayazmo*. Sobre esta fuente cuenta la leyenda que: “durante la dominación otomana, un turco adinerado pasó por este lugar [de la región de Lom] llevando consigo a su hija que estaba ciega; la muchacha se lavó los ojos con el agua de la fuente milagrosa y recobró la vista. El padre agradecido adoptó la fe cristiana y erigió una capilla junto a la fuente”¹⁵³⁷.

Iván Shishmán en 1396. Según otros, viene de “царепис” [tsarepís] literalmente „la escritura del zar” (de *tsárepis* a *chérepish*); se dice que allí fue el campamento de los escribas del zar.

¹⁵³³ Vratsa, ciudad en noroeste de Bulgaria, centro metropolitano.

¹⁵³⁴ N. Madzurov, “Черепишкият манастир „Успение пресвета Богородици”. Богослужебно последование и житие на св. Софроний Врачански 1739-1813 с исторически очерци за неговата Врачанска епархия и за Черепишкия манастир” („El monasterio de Cherepish de la “Dormición de la Santísima Madre de Dios”. Seguimiento litúrgico y Vida de San Sofronio de Vratsa 1739-1813 con ensayos históricos sobre su episcopado de Vratsa y el monasterio de Cherepish”), en: *Юбилеен сборник по случай 170 години. от блажената кончина на светителя* [Ubiléen sbórník po sluchay 170 godini ot blazhénata kónchina na svetítelia] („Recolección aniversaria en memoria de 170 años del bienaventurado óbito de santo”), S. Valchanov (ed.), Sofia, Ed. SI, 1983, p. 121, citado en: K. Todorova, *Легенди и предания за Черепишкия манастир* [Legéndi y predánia za Chepepishkia manastír] („Leyendas y cuentos del monasterio de Cherepish”), <http://www.pravoslavie.bg/История/легенди-и-предания-за-черепишкия-мана/#.U5Xlo3b1tbI>.

¹⁵³⁵ G. Todorov y II. Borisov, *Лютти брод през вековете и сега* [Lyúti bród prés vekovéte y segá] („Lyuti brod, durante los siglos y ahora”), Lyuti brod, 2002, p. 210, según: K. Todorova, *loc. cit.* Por otra parte, el rumor del amor prohibido y secreto entre ella y un monje joven del monasterio sirvió como la base de muchas leyendas. Dzhaferiski escribe el cuento de la preciosa enferma Ayshe que vivió dos años en el monasterio de Cherepish, del joven monje Inokentio y las memorias del abuelo Romeil, V. Djaferiski, *Човешки вълнения* [Chovéshki vǎlnénia] („Las emociones humanas”), Colección de cuentos, Vratsa, Ed. “Mayobo”, 2000, pp. 179-184, según: K. Todorova, *loc. cit.* La intriga amorosa entre la hija de Rushid bey, Merguzel y el joven novicio Stoyko, está en la base de la novela de Vodenicharov *Yashmak y tamian* (*yashmak* es una palabra turca que significa „velo”, *tamián*, en búlgaro es el incienso blanco), D. Vodenicharov, *Яшмак и тамян* („Velo e incienso”), Sofia, Ed. “Srebaren lav”, 1997, p. 129, según: K. Todorova, *loc. cit.*

¹⁵³⁶ Добридолски манастир [Dobridólski manastír], „el monasterio de Dobridol” con patrono de “La Santa Trinidad”, se sitúa en una pequeña colina del pueblo Dobridol (Bulgaria del extremo noroeste), hasta 1610 varias veces sufre destrucciones, y queda totalmente abandonado tras haber sido reconstruido por el reverendo Pimen Zografski.

¹⁵³⁷ En relación a ello, el famoso etnógrafo Felix Kaniz (quien visita 18 veces Bulgaria), señala: “otra fuente es cubierta bajo una oscura construcción, semejante a una capilla”, Municipal Administration Lom, “Добридолският манастир „Св. Троица”” („El monasterio de Dobridol de la “Santa Trinidad”),

Un suceso semejante se cuenta sobre el Monasterio Karanvarbovka y su patrona “Santa Marina”¹⁵³⁸ (cerca del Danubio), que es centro de peregrinación nacional y su iglesia fue construida en 1890 en torno a la fuente sagrada. La leyenda dice que un turco local tenía una hija ciega, que se lavó la cara con agua del manantial en el día de santa Marina (17 de julio), entonces empezó a ver de nuevo. Ella creía firmemente que el milagro había ocurrido gracias a la presencia de santa Marina. Puesto que la fuente se encontraba en la tierra cultivable de la familia, en expresión de su gratitud hacia la santa, el turco donó el terreno con la fuente a los cristianos, dejándoles construir una iglesia con la condición de que, los cristianos locales cuidaran de la gente que viniera en busca de sanación. Hoy en día muchos peregrinos cristianos y musulmanes de diferentes partes de Bulgaria y Rumania visitan el monasterio.

La supervivencia del precioso monasterio rupestre¹⁵³⁹ cercano a la ciudad de Ruse, llamado *Basarbovski manastir*, monasterio de “San Demetrio Basarbovski” (fig. N° 60) se debe a un compromiso por parte de los turcos. Durante la época en que se llevaron a cabo los registros de propiedades, entre 1479-1480, el monasterio “Basaraba” se inscribió como *timar* de un voivoda valaco, como resultado de una concesión especial en las complicadas relaciones entre los sultanes y los voivodas de Valaquia, historia en la que no falta el elemento milagroso¹⁵⁴⁰. El monasterio búlgaro de Jortach (*Xortach*) en la región de Salónica, tampoco fue cargado con impuestos, gracias al *boyardo* Kyafir Hamza, quien probablemente antes del 1455 se había pasado al lado turco y se había convertido al islam¹⁵⁴¹, por ello obtuvo un firman que le otorgaba el lugar como pertenencia personal. Aunque sin informaciones precisas acerca de una curación milagrosa, en esta lista podemos incluir el famoso monasterio de Ríla en el

Landmarks, (en búlgaro e inglés), <http://adm.lom.bg/sights.html>. En cuanto a ese *ayazmo*, actualmente (el 7 de noviembre 2012), un día antes de la muerte del Patriarca búlgaro Maxim, sorprendentemente el agua del ayazmo se detuvo, lo que se interpretó como signo de “el cerrar de los ojos de un hombre piadoso” (porque la fuente es conocida por sus fuerzas curativas de los ojos), véase: “Аязмо предсказало смъртта на Максим” („Ayazmo predijo la muerte de Maxim”), *BNews.bg*, miércoles, 7 nov. 2012, www.bnews.bg/article-62979.

¹⁵³⁸ Santa Marina de Antioquía, más conocida en el mundo occidental como santa Margarita.

¹⁵³⁹ Las cuevas en las rocas eran habitadas por monjes desde el siglo X; la santa morada disponía de cerca de 300 habitáculos en la roca de los que 40 funcionaban como iglesias.

¹⁵⁴⁰ En los registros del sandzak de Nicópolis (s XV), ese monasterio figura como pertenencia del voivoda valaco Ivanko Basarab (suegro del zar búlgaro Iván Alejandro); el pozo que san Demetrio Basarbovski excavó en el patio del monasterio, es famoso con sus aguas curanderas. Desde 1774 sus reliquias milagrosas reposan en la catedral de Bucarest “San Constantino y Santa Elena” donde, resultado de una negociación, les entrega el general Piotar Saltikov, como reparación de las pérdidas durante la primera guerra ruso-turca. Desde entonces el santo es anunciado protector de Bucarest.

¹⁵⁴¹ Eso que fue islamizado hace poco lo indica su nombre con el que le llamaban todavía, Kyafir Hamza, es decir „Hamza el Infiel”

que, en 1907 Diamandi Ihchiev encuentra cinco manuscritos emitidos por grandes visires y valies (gobernadores), que ordenaban la reparación de las iglesias del monasterio¹⁵⁴², además está el firman-permiso que consigue la zarina María para la devolución de las santas reliquias de San Juan de Ríla. Aunque fue destruido, hubo tiempos en los que el monasterio gozaba de ciertos privilegios, de los que todavía atestiguan los firmanes. Se supone que algunos de esos privilegios se obtuvieron como resultado de alguna curación, como lo testifica el enorme cirio, regalo del sultán Mohamed II (1451-1481), que junto a los firmanes se expone en la vitrina del tesoro del monasterio.

Según la tradición, la reverencia y casi el temor divino que los turcos sentían hacia san Kral Stefan Mitulin y su don de sanación, fue lo que hizo que se permitiera a los habitantes de Sofía la construcción de una iglesia suntuosa, como lo fue en su tiempo la iglesia de “san Kral”¹⁵⁴³:

*San Stefan fue muy estimado entre los turcos, se lo llamaba „d Santo”. Cuando los búlgaros declararon en el siglo XIX su deseo de elevar una iglesia grande, la población local turca y las autoridades de la capital se mostraron contrarias a dicha intención. Sin embargo, cuando los búlgaros anunciaron que lo que querían era erigir un templo dedicado al “Santo”, los propios habitantes turcos lograron el firman [...] Su veneración hacia el santo era tan grande que cuando un turco pasaba cerca de la iglesia, se quitaba el tocado y luego proseguía su camino*¹⁵⁴⁴.

Aparte del motivo de la curación milagrosa en las tradiciones populares, como otro elemento interesante, revelador de la política de los sultanes se observa también el lenguaje utilizado, como es el caso del término “ayazmo”, varias veces mencionado.

¹⁵⁴² D. Andreev Ihchiev, “Турски документи в Рилския манастир” („Documentos turcos en el Monasterio de Ríla”), 1ª ed. *Pereodichesko Spisánie*, LXVIII, 3-4, (1907), Sofía, Ed. *Bálgarsko knizhovno druzhestvo*, pp. 311-314, 2ª ed. en la revista electrónica: *Rodopski starini*, Monday, February 27, 2012, http://www.rodopskistarini.com/2012/02/1907_27.html; *Турските документи на Рилския Манастир* („Los documentos turcos del Monasterio de Ríla”), D. Andreev Ihchiev (ed. y traducciones), Sofía, Monasterio de Ríla, Imprenta: Vreme, 1910, 818pp.

¹⁵⁴³ El tempo de “Santa Dominga” (en búlgaro “Св. Неделя” *Sveta Nedélia*, con ese patrono, desde 1913, antes, “san Kral Stefan Milutin”), fue alzada en 1861 sobre tres pequeñas iglesias con patronos de: la “santa y mártir Dominga”, “san Arcángel Miguel”, y “santa y mártir Irina”.

¹⁵⁴⁴ Padre S. P. Popov, *Кратки жития на Св. Великомъченица Неделя (Кириакия) и на Св. Стефан Милутин Урош II (Св.Крал)* („Breves Vidas de la Santa y Gran mártir Dominga (Kiriakia) y de San Stefan Milutin Urosh II (San Kral)”), Sofía, Ed. “Judozhnik”, 1938, pp. 14, 15.

La denominación griega de la veneración popular de fuentes se ha conservado en el vocabulario turco desde la edad Media hasta la actualidad en las tierras del imperio otomano. El culto a las fuentes santas, compartido por los turcos, ha conservado su nombre griego de *ἁγίασμα* y se ha turquizado lo bastante como para denominar a una de las grandes mezquitas imperiales de la orilla asiática del Bósforo, que es conocida como la *Ayazma Camii* de Üsküdar (fig. N° 61). El respeto a la toponimia anterior observado por los turcos durante largo tiempo, conservando intacto el nombre “cristiano”¹⁵⁴⁵ de un famoso lugar de culto, iglesia, basílica o monasterio, pone de relieve la conciencia musulmana de la importancia religiosa de un monumento cristiano, aunque este hubiera podido ya ser islamizado por los nuevos amos¹⁵⁴⁶. Así por ejemplo, hasta la Primera Guerra mundial, *Ayasoluk* que viene de Ἅγιος Θεολόγος, [*Agios Teologos*], designa la antigua sede de la basílica de San Juan el Teólogo de Éfeso¹⁵⁴⁷; también, la epopeya turca guarda el recuerdo de un monasterio de *Sematurgos*, dicho de otra manera, Θαυματουργός [*Taumaturgos*], santuario dedicado a San Jorge el Taumaturgo¹⁵⁴⁸. Pero el caso más conocido es la gran iglesia de la “Santa Sofía” de Constantinopla Ἁγία Σοφία [*Agia Sofia*], denominación conservada sin cambios en turco, como *Aya Sofya*. Dos hadices según los cuales el Profeta Muhammad había hablado de Santa Sofía atestiguaban ante el mundo musulmán el antiguo prestigio del templo metropolitano del imperio bizantino¹⁵⁴⁹. De modo que el nombre de *Aya Sofya* se encontraba sacralizado y los turcos se vieron obligados a conservarlo. Sin embargo, la política de doble faz practicada empujó a algunos sultanes a la tentación léxica de islamizar el nombre de la gran basílica cristiana. A través de interpretaciones populares el término Sofía se puso en conexión con el término „suff” que, como es sabido, designa

¹⁵⁴⁵ Simbólicamente dicho; en el caso griego.

¹⁵⁴⁶ La basílica imperial y otros monumentos de Constantinopla son reseñados por un cronista turco como “*acayip binalar*” [adzhaip binalar] „edificios maravillosos”, próximo a la concepción bizantina de las obras no hechas por mano de hombre “*aquiropoietas*”, de gr. ἀχειροποίητος, “no hecho por mano humana”, M. Balivet, “Église et clercs byzantins dans l’épopée turque”, *Byzantinische Forschungen*, XXIX, (2007), W. E. Kaegi (ed.), Ámsterdam, Ed. Verlag Adolf M. Hakkert, p. 55, nota 16.

¹⁵⁴⁷ F. Taeschner, “*Aya Solûk*”, en: *Encyclopédie de l’Islam*, nueva edición, Leiden-París, 1960, pp. 800-801, según: M. Balivet, *Église et clercs byzantins...*, p. 53.

¹⁵⁴⁸ I. Mélikoff, *La Geste...*, vol. 1, p. 434, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁵⁴⁹ El segundo hadiz informa que el Enviado de Dios había prometido que cualquiera que rezara dos postraciones en “Santa Sofía” accedería al Paraíso; ambos hadices son citados por S. Yerasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques: légendes d’Empire*, serie: Bibliothèque d’Institut français d’études anatoliennes d’Istanbul, 31, Estambul: Institut français d’études anatoliennes, Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient J. Maisonneuve, 1990, pp. 235-236, 39-40, según: M. Balivet, *Ibid.*, pp. 53, 54.

al maestro espiritual en la mística musulmana¹⁵⁵⁰. La tendencia sincrética de los nuevos amos y su afición hacia los juegos de palabras se hace evidente en la conversión de la “Santa Sabiduría” que, en turco, deviene “la palma del sufí”:

Un jour le „mollâh” Hüsameddin Hüseyin al-Tabrizî se rendit chez le souverain. (Mehmed II) lui tendit, au lieu du dos de sa main, sa paume à embrasser et lui dit: «Qu'est-ce que je veux signifier par ce geste?» Le „mollâh” répondit: «Eh bien, tu fais allusion à Aya Sofya-ce qui en turc peut s'entendre, par calembour, „aya sufiye”, «la paume (,aya') au soufi (,sufiye')» - où tu me donnes la charge de professer¹⁵⁵¹.

¹⁵⁵⁰ En el siglo X, al-Biruni deriva “sufí” de *sophos*, H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Ed. Gallimard, 1964, p. 263, según: M. Balivet, *Ibid.*, nota 18.

¹⁵⁵¹ M. Balivet, *Église et clercs byzantins...*, p. 56.

CAPÍTULO IV:
MOVIMIENTOS CRÍSTICOS Y
TENDENCIAS SINCRÉTICAS EN EL
ISLAM BALCÁNICO

IV. MOVIMIENTOS CRÍSTICOS Y TENDENCIAS SINCRÉTICAS EN EL ISLAM BALCÁNICO.

1. Procesos de herejía centrados sobre la interpretación de la personalidad de Cristo en el islam turco (XIII-XVII); “mártires crísticos”.

El origen de la noción de “mártir”¹⁵⁵² pertenece esencialmente a la terminología cristiana. El martirio por Cristo, según la creencia de la Iglesia, es hazaña de tal tipo que en sí misma ofrece una corona de santidad¹⁵⁵³. En el himno general de los mártires, (en griego, *τροπάριον*) se subraya que por su propio sufrimiento el mártir recibe una corona incorruptible de Cristo, nuestro Dios: *Tu mártir oh Señor, [...] en su sufrimiento recibió una corona incorruptible de Ti, nuestro Dios.*

En su carta a Fortunato en la que le invitaba al martirio, San Cipriano de Cartago, con gran convicción señala la grandeza de esta hazaña a los ojos de Dios: *Cuando les dimos a los creyentes por la gracia divina el primer bautismo, preparamos a todos para otro bautismo (es decir, el martirio), sugiriendo y enseñando que este bautismo es mayor en su gracia y más sublime en su fuerza, y más valioso en su dignidad- bautismo por el cual se alegra Dios y su Cristo, bautismo después del cual nadie más yerra, que es el fin en la prosperidad de nuestra fe, en el que los que se vayan de este mundo enseguida se unen con Dios. En el bautismo en agua se acepta el perdón de los pecados, y en el bautismo de sangre, la corona de las virtudes*¹⁵⁵⁴.

El martirio es un “bautismo de sangre”, el que muere así, aún no bautizado, tiene sus pecados perdonados y obtiene inmediatamente la beatitud celeste. Por lo tanto, el

¹⁵⁵² Un *mártir* es una persona que sacrifica su vida para defender la palabra del Cristo, en semejanza del sacrificio de Jesús. Un mártir (de griego antiguo *μάρτυς, -υρος*, *martus*, „testigo”) es el que consiente en dejarse matar para testimoniar su fe, antes que abjurar. Jesús, aunque fue crucificado, no es llamado mártir por los cristianos. Los cristianos consideran que el mártir da testimonio de la muerte de Jesucristo, el cual murió para salvación de todos los hombres.

¹⁵⁵³ P. Todorov, “Смисълът на богослужебната прослава на най-новите мъченици на светата Православна Църква” („El significado de la celebración litúrgica de los últimos mártires de la Santa Iglesia Ortodoxa”), en la revista: *Pravoslávno slóvo*, (1999), 3-4, Sofía, Ed. Bălgarska Pravoslavna Starostilna Tsarkva („Iglesia búlgara ortodoxa del antiguo rito”), p. 5.

¹⁵⁵⁴ *Оци и учители Църкви III века. Антология* [*Attsăy u uchiteli Tsekvi III veka. Antalogia*] („Padres y maestros de la Iglesia del siglo III. Antología”), Hilarion Alfeyev, Hieromonje (ed.), vol. II, Moscú, Ed. Libris, 1996, p. 332, según: P. Todorov, *loc. cit.*

mártir puede llegar a ser un intercesor¹⁵⁵⁵. Por eso la Iglesia celebra no sólo a las víctimas mártires de la piedad, sino que incluso a aquellas personas que hasta su hazaña del martirio estaban subordinadas a ciertas debilidades humanas, pero por confesar a Cristo y sufrir por Él, fueron honradas con el perdón de los pecados e incluso llegaron a asemejarse al mismo Cordero de Dios.

Sin embargo, cabe preguntarse por qué se pone en relación la noción del martirio por Cristo y el islam turco; una relación paradójica y contradictoria a primera vista, pero que analizada más en profundidad propone una visión interesante y digna de atención, siempre que se tenga en cuenta el contexto otomano.

Por la complejidad de su historia y la variedad de su población étnica, lingüística y religiosa, el imperio otomano abunda en casos de cambios de una religión a otra, sobre todo en el periodo entre los siglos XIII-XVII, cambios atestiguados tanto por las fuentes occidentales, como por las orientales¹⁵⁵⁶. Sin embargo, no nos estamos enfocando solo en la inclinación al islam, sea esta forzada o voluntaria, sino la contraria; es decir la conversión del islam al cristianismo. Según las fuentes ha habido no solo nuevos mártires cristianos¹⁵⁵⁷, y gentes que se pasaban al cristianismo, sino también “mártires turcos”, que pese a su confesión de ser musulmanes, fueron martirizados por el Estado otomano por sus creencias *crísticas*. Es decir, por el lugar que ocupaba Cristo en sus declaraciones públicas. Era imposible que todo este abanico de controversias y creencias *crísticas* no dejara sus huellas en la mentalidad del pueblo, de lo que resulta, por ejemplo el fenómeno de la “santidad compartida”, en la que a nivel popular, la pregunta no es „de quién es el santo“, sino „¿a qué medida puede ayudar“.

Una cosecha rica de textos convergentes permite sugerir causas a veces políticas a veces religiosas y en algunos casos razones doctrinales que revelan un sufismo de estilo *isawí*, o bien una conversión real o tendencias sincréticas.

¹⁵⁵⁵ En los tiempos antiguos, algunos futuros mártires encarcelados desempeñaron ya este papel en su vida.

¹⁵⁵⁶ Véase: M. Balivet, *Chrétien secrets...*, pp. 91-102.

¹⁵⁵⁷ Neo-mártires-los cristianos bajo la ocupación otomana, que fueron obligados a convertirse al islam - ya sea real o injustamente - y que, después del arrepentimiento y la prueba, decidieron exponerse a la muerte, mostrando su identidad cristiana permanente o reencontrada. Durante el periodo de la persecución del poder romano y pagano contra el cristianismo durante los primeros tres siglos, cuando fue asesinada multitud de seguidores de Cristo, comenzó a formarse el corro de los mártires. Lo mismo se observa en el periodo del dominio otomano, cuando la Iglesia ortodoxa en su totalidad en condiciones similares de persecución y conversiones forzadas de sus seguidores, da a luz a los nuevos mártires (neo-mártires). A raíz del “Nuevo martirologio” de San Nicodemo el Hagiorita consideramos que el periodo de los Nuevos Mártires comienza con la caída de Constantinopla en el Imperio Otomano (1453). En el caso de Bulgaria este periodo comienza antes, desde 1393-1396, aunque se trata de una frontera condicional. Y si los antiguos se declararon contra el politeísmo y la idolatría pagana, los nuevos mártires desmentían el “monoteísmo pagano” de los infieles agarenos y la “superstición mahometana”.

Por lo tanto, la historia del imperio otomano se nos presenta muy rica en pluralismo religioso, donde un buen número de doctrinas y escuelas a menudo acercaban y unían a cristianos y musulmanes. Este fenómeno probablemente se deba a la existencia de una categoría de musulmanes fascinados por la personalidad de Cristo y sus mensajes, hasta el punto de que aceptaran los dogmas cristianos pese a su incompatibilidad con el islam, llegando a practicar los ritos clandestina o abiertamente, incluso a riesgo de perder la vida por herejes o apóstatas.

Las fuentes que tenemos nos las dejaron viajeros medievales que por una u otra razón pasaban por territorios turcos. Su pluma a menudo se vio inspirada por la cantidad de musulmanes que, según estos observadores, “querían pasarse a la religión de Cristo por su gran afición a Él”.

Así por ejemplo informa un cardenal romano, el alemán Nicolás de Cusa, quien quedó asombrado por lo oído en la capital bizantina, donde fue enviado en 1437 por el concilio de la unión de las iglesias¹⁵⁵⁸:

Había un cierto Baltasar, comerciante de Constantinopla, quien me contaba que un turco, muy culto, ocupando un alto puesto estatal en su país y enseñando secretamente el Evangelio de San Juan en Pera¹⁵⁵⁹, se ofreció con otros doce grandes personajes para acercarse al Papa, con el fin de completar sus conocimientos, si yo mismo [se refiere a Nicolás de Cusa] me encargase de guiarles secretamente. Con los hermanos, comprobamos la información declarada por el comerciante y decidí ceder a la demanda de estos musulmanes. El más importante de entre ellos estaba al cargo de los hospitales. Planeaba visitarlos, dejando la ruta habitual durante el camino y reunirse a los demás en un lugar, donde los esperaba un buque para conducirlos a Roma. Desgraciadamente, el dicho turco falleció por la peste en el curso de esa misma visita. El Señor Baltasar, que ahora está como soldado en Bolonia, frecuentemente me contaba, que todos los eruditos entre los musulmanes amaban mucho el Evangelio y lo preferían al libro de su ley¹⁵⁶⁰.

¹⁵⁵⁸ Véase : Nicolas de Cues, *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, M. de Gandillac (trad.), serie: Bibliothèque philosophique, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1942, p. 504, según : M. Balivet, *Chrétiens secrets et martyrs...*, p. 92.

¹⁵⁵⁹ Pera (de griego, „el más allá”), es la extensión genovesa de Gálata (Estambul).

¹⁵⁶⁰ El pasaje es extraído del tratado “Cribatio Alkorani”, N. de Cusa, *Cribatio Alkorani (Nikolai de Cusa opera omnia)*, vol. VIII, L. Hagemann (ed.), Hamburgo, Ed. Aedibus F. Meiner, 1986, citado en: M. Balivet, *loc. cit.*

Un siglo más tarde (1536), en la misma Constantinopla que se había convertido en la capital otomana, hallamos crónicas muy parecidas a éstas del prelado alemán, derivada esta vez por la propia experiencia del humanista francés Guillaume Postel¹⁵⁶¹.

Aprendiendo la lengua turca bajo la tutela de un musulmán, Postel descubrió en su profesor un *hombre de honestidad muy remarcable que* (dice Postel), *tenía tanto amor por mí y por los cristianos, que pese a su pobreza le hubiera gustado enseñarme gratuitamente, vivir y morir por mí. A lo largo de las sesiones no osó descubrir quién realmente era, pero en todo caso, lo que me asombró es que cada vez antes de la lección, este reunía todos los pasajes del Corán que tendían hacia un elogio de Jesús, La Virgen María, Juan Bautista, los Apóstoles y el Evangelio, o mejor dicho, todo lo que concierne y confirma de alguna manera los objetos de nuestra fe. Al ver eso empecé a interrogarme fuera de la presencia del intérprete [...]. Le había preguntado qué significaba este constante recuerdo de Jesús en el Corán y en su conversación, entonces, entre lágrimas me dijo: «-Mi hermano, soy un cristiano y no busco otra cosa sino el Evangelio, ojala hubiera podido tenerlo en nuestra lengua, en árabe o en turco. En esta ciudad como también en La Corte, más de trescientos mil hombres ahora son conversos como yo también, desde el momento en que Selim, el padre de nuestro amo Solimán permitió la predicación pública de la religión de cada uno. Además, no somos los únicos sino cada día una buena parte de todo el reino se está convirtiendo». Al escuchar eso, me quedé estupefacto. Mientras vivía allí, empleé a este hombre tratándole como a un familiar. [Un día] yendo a su casa, vi que allí se habían reunido varios hombres que defendían la misma opinión; paseando por la ciudad [mi profesor] me señalaba las casas de los fieles de este tipo*¹⁵⁶².

Una vez más Postel retoma el mismo tema en otro de sus escritos, reafirmando que gran parte de los musulmanes del imperio otomano, *aceptan en secreto a Cristo, sobre todo en La Corte de los turcos* (“*tacite in Cristum consentit, maxim in Turcarum aula*”)¹⁵⁶³. Esos, según los viajeros, eran turcos que pertenecían sobre todo a la clase dirigente y a los letrados y que se habían sentido atraídos intelectualmente por el cristianismo, considerándose secretamente cristianos.

¹⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁵⁶² G. Weill, *Vie et caractère de Guillaume Postel*, Fr. Secret (trad.), Paris: Les Belles Lettres, Milán: Arché, 1987, pp. 36, 37, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁵⁶³ C. Gilly, “Guillaume Postel et Bâle. Quelques additions à la Bibliographie des Manuscrits de Guillaume Postel”, en: *Guillaume Postel, 1581-1981: actes du colloque international d’Avranches, 5-9 septembre 1981*, J. Claude Margolin (ed.), Paris, Ed. de la Maisnie, 1985, p. 49, según: M. Balivet, *Ibidem*.

Pero entre la adhesión interior y la conversión formal, como dice Balivet¹⁵⁶⁴, hay un paso decisivo y peligroso que no es fácil superar. Como ya se ha mencionado, los casos de conversiones y de prácticas cristianas en público, a menudo revelan motivaciones que no tienen necesariamente una relación directa con un concepto estrictamente religioso. Así por ejemplo, a principios del siglo XV, el peregrino borgoñón, Bertrandon de Broquiere señala a dos emires bautizados, los dos turcomanos (el *Bey* de Ramazan y el *Bey* de Karaman), de madres cristianas, cual fue el motivo de ser bautizados *à la loi gregiesque, pour luy enlever le flair et la senteur qu'ont ceulx qui ne sont point baptisiez*, „a la ley griega, para quitar el olfato y el olor que tienen esos que no son en absoluto bautizados“¹⁵⁶⁵.

Evidentemente este caso hace alusión a un uso mágico del rito, de fines apotropaicos, sin intervención alguna de sentimiento religioso. Broquiere precisa además que el *Bey* de Ramazan no era ni buen cristiano, ni buen sarraceno¹⁵⁶⁶, lo que indica que se trataba de un caso entre muchos así, en el que el rito religioso es “heredado” por circunstancias familiares o tradicionales, y al parecer no produjo otro efecto importante sobre la vida religiosa del personaje.

En relación a ello, debemos subrayar que en semejantes relatos de viajeros es importante tener siempre en cuenta los posibles malentendidos y las confusiones que a veces se producían, como por ejemplo el de Johan Schiltberger quien a principios del siglo XV, en relación con el famoso sufí Shemseddin de Tabriz (del siglo XIII), mezcla dos temas completamente diferentes y al mismo tiempo muy corrientes en las creencias populares turco-griegas:

*Hay una ciudad llamada Konya en la que reposa el santo Schenisis, que fue en principio un sacerdote infiel y fue secretamente bautizado; y cuando se aproximó su última hora, recibió de un sacerdote armenio el cuerpo de Dios en una manzana. Este mismo había cumplido grandes milagros*¹⁵⁶⁷.

¹⁵⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁶⁵ B. de la Broquier, *Le voyage d'Outremer*, M. Charles Schefer (ed.), Paris, Ed. E. Leroux, 1892, pp. 90, 115, según: M. Balivet, *Op. cit.*, pp. 93, 94.

¹⁵⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁶⁷ J. Schiltberger, *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger: a native of Bavaria, in Europe, Asia, and Africa, 1396-1427*, trad. J. Buchan Tefler, Londres: Printed for the Hakluyt Society, 1879, pp. 40, 41, según: M. Balivet, *Chrétiens secrets...*, p. 94.

Desde la Alta Edad media hasta la época clásica otomana, con frecuencia, en el contexto islamo-cristiano, si un personaje semejante tenía reputación de santidad, no aparece suficientemente delimitado en su especificidad, porque su identificación objetiva nos ha llegado envuelta en rasgos que se acomodan a las intenciones del autor, con lo que la información queda alterada.

En el caso, se refiere en primer lugar al “del santo infiel que se convierte en su lecho de muerte”¹⁵⁶⁸, y en segundo lugar: “el tema de la “manzana roja”.

El tema de la “manzana roja”, considerada símbolo del poder mundial, se refiere a una profecía de origen turco (1545)¹⁵⁶⁹. La narración presagia la captura del emperador de los cristianos (más exacto de los “infieles”) y la privación de la “Manzana Roja” (gr., κόκκινο μήλο, tur., *kızıl elma*), que señala simbólicamente a Constantinopla¹⁵⁷⁰. Este triunfo sin embargo iba a durar sólo 12 años (sea cual fuere el sentido de la palabra “años”), después del cual la espada de los “infieles” ahuyentaría a los turcos. Por eso, la “manzana” o el “globo del mundo” es uno de los talismanes del imperio. Según la leyenda, el que tuviera el globo conquistaría el mundo; en este sentido se hizo famosa la frase de Mehmet II de finales de marzo de 1453: *¡Quiero que me hagáis un regalo!, quiero la Manzana Escarlata de obsequio*¹⁵⁷¹.

Pero fuera del folclore popular, enfocaremos la atención en el estudio de las convicciones verdaderamente arraigadas de tipo religioso, cuando se trata sobre todo de ciertos narradores europeos en cuya opinión habrían existido en el mundo turco, auténticos mártires de Cristo, letrados, teólogos o místicos musulmanes, que fueron juzgados, condenados y ejecutados por haber proclamado públicamente la preeminencia absoluta de Cristo, su divinidad y otros puntos de la fe, que resultaban opuestos a la Sunna respecto al profeta Isa (*Hazretü Isa*).

¹⁵⁶⁸ Comparar con el ejemplo inversa del ermita cristiano convertido en musulmán *in articulo mortis* (Fr. Savary Brèves, *Relation des voyages de Monsieur de Brèves, Paris, tant en Grèce, Terre-Sainte et Aegypte*, Paris, Ed. Nicolas Gasse, 1628, p. 23), M. Balivet, *Chrétien secrets...*, nota 6.

¹⁵⁶⁹ La profecía es mencionada por el húngaro Bartolomeo Georgievič en su “Prognoma, sive Praesagium Mehemetanorum”, véase: F. W. Hasluck, *Christianity...*, vol. 2, pp. 736-740.

¹⁵⁷⁰ *La afrenta de tener, una ciudad cristiana en medio del nuevo imperio otomano*, (Constantinopla), *era el hueso atorado en la garganta de Allah, también llamada la manzana roja, una manzana que atraería piedras para ser cortada y era representada en la mente otomana en la estatua ecuestre del emperador Justiniano, una estatua que mantenía en una mano un globo...*, E. J. Tellez, “El hueso en la garganta de Alá”, en: *Duques del nuevo extremo: Blog de arte, historia, cultura, literatura y algo más...*, 6 de abril, 2009, <http://elnuevoextremo.blogspot.com/2009/04/el-hueso-en-la-garganta-de-ala.html>.

¹⁵⁷¹ E. J. Tellez, *loc. cit.*

Es en el siglo XVI cuando hemos encontrado una numerosa serie de procesos de herejía centrados sobre la interpretación de Cristo¹⁵⁷². Las fuentes de época de Solimán el Magnífico (1520-1566) informan sobre ejecuciones espectaculares de religiosos de alta dignidad por defender opiniones tenidas por erróneas sobre Jesús.

Muy clamoroso fue el proceso del año 1526, detalladamente descrito en el famoso *Tablero general del imperio otomano* de Mouradgea d'Ohsson¹⁵⁷³, donde un tal Cabiz Efendi *muy progresista en el cuerpo de los ulemas*¹⁵⁷⁴, *con un espíritu singular, pero muy instruido, conocedor a fondo de la ciencia del Corán y del Evangelio, amaba a los cristianos, les recibía en su casa y se complacía en hablar sobre la puridad de los dogmas y la sublimidad de la moral cristiana*¹⁵⁷⁵.

En cuanto a este caso es preciso recordar que los *ulemas* “están considerados como personas sagradas y no pueden sufrir en ningún caso la pena de muerte, si no han sido juzgados con anticipación, destituidos de sus destinos, y tachados del Registro del cuerpo por sentencia del Diván”¹⁵⁷⁶.

Según el informe, dicho Efendi, *abiertamente declaraba ante el ulema, que Jesucristo era muy superior a Muhammad, y que el Evangelio está sumamente por encima del Corán. También rebatía diferentes puntos de la religión mahometana utilizando pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento. Esta conducta causó el rumor más grande en Constantinopla. Todos los ulemas se agitaron; detuvieron al nuevo heresiarca; le citaron al diván*¹⁵⁷⁷ *en el mismo serrallo*¹⁵⁷⁸, *el 7 de Safar*¹⁵⁷⁹ 933 [15 de noviembre 1526] *para realizar un interrogatorio en presencia del Gran Visir Ibrahim Pasha y los dos “Cazi askeres”*¹⁵⁸⁰, *que son los primeros magistrados del imperio [...]. Comenzaron el interrogatorio ordenando al acusado que exponga su fe y sus creencias, Cabiz Efendi cumplió con el tono más firme y el más afirmativo. Él habló de los dogmas*

¹⁵⁷² M. Balivet, *Chrétien secrets...*, p. 94.

¹⁵⁷³ Ig. Mouradgea D'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Othoman*, vol. 1, Paris, ed. por el autor, 1787, (Estambul, Ed. “Isis”, 2001), pp. 153-159, citado en M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁵⁷⁴ El Corán no sólo contiene leyes religiosas, sino también las que podríamos considerar civiles. Las personas encargadas de la observancia de unas, tienen obligación de aplicar las otras. Esta clase de individuos recibe el nombre de *ulema* de manera general, y reciben el tratamiento de “efendi”. Entre ellos, los imanes se dedican exclusivamente al servicio religioso de las mezquitas, otros, como es el caso, son doctores de la ley.

¹⁵⁷⁵ Ig. Mouradgea D'Ohsson, *Op. cit.*, 1788, según: M. Balivet, *Ibid.*, p. 95.

¹⁵⁷⁶ A. Roger, *El Imperio otomano*, Madrid, Ed. Atlas, 1943, p. 117.

¹⁵⁷⁷ Consejo del Estado.

¹⁵⁷⁸ El palacio del sultán.

¹⁵⁷⁹ *Safar* es el segundo mes del calendario musulmán (que es un calendario lunar); en el mismo día 7 de Safar 745 es el nacimiento del séptimo imán chiíta imamíta.

¹⁵⁸⁰ *Cazi Asker*, en el imperio otomano es el presidente del Tribunal Supremo.

principales del islam de manera muy contraria a cómo aparecen en el Corán, dándoles una interpretación diferente a la que le dan los imanes comentaristas: El pretendía que todo había sido tergiversado y que el Corán, que se basa en gran parte en La Biblia y El Evangelio, respetados hasta por el mismo islamismo¹⁵⁸¹ como libros divinos, se aleja del espíritu de estos dos primeros códigos, que contenían los mandamientos de Dios para todas las gentes de la tierra. Los dos magistrados en lugar de refutar las afirmaciones, sabiamente expuestas por Cabiz Efendi, le declararon, sin más prueba, infiel e impuro y como tal, le condenaron a muerte, acompañando esta sentencia de miles de insultos y maldiciones. Este proceder por parte de los jueces, indignó y dejó perplejo a todo el Diván. El Gran Visir tomó entonces la palabra, dirigiéndose a los magistrados con tono colérico, y dijo que la violencia no forma parte de sus excelsas funciones; que la doctrina y la ley son las únicas armas con las que hay que combatir los sofismas y errores del acusado, pues de acuerdo con la ley, nadie puede ser condenado a muerte sin que su crimen haya sido argumentado y justificado jurídicamente. Los Cazi askeres suspendieron el examen del procedimiento y lo aplazaron para el día siguiente. Solimán I, quien asistió al Diván pero estando detrás de las persianas colocadas por encima del asiento del Gran Visir, oyó todo pero de manera muy imprecisa. Al salir del Diván, como de costumbre el Gran Visir pasó por las estancias del trono, seguido de siete “Cubbe Visires”¹⁵⁸², que por aquel tiempo formaban una especie de senado, y proporcionó un exacto informe al Sultán, quien, muy indignado por la ignorancia y los procedimientos de los dos “Cazi askeres”, ordenó que este asunto continuará su procedimiento al día siguiente dirigido por el “Muftí”¹⁵⁸³ y por el “Istambul Cadissy”¹⁵⁸⁴. El mismo Sultán consideró el asunto de importancia suficiente como para contravenir las reglas del Estado y las formalidades ordinarias, ya que ni el “Muftí”, aunque era jefe de la Ley y de la judicatura otomana, ni el “Istanbul Cadissy” que ocupa el tercer Tribunal del Imperio, jamás asistían a las sesiones del Diván. Aquella acción constituyó una especie de comisión de honor para estos dos magistrados, y un gran deshonor para los dos “Cazi askeres” en el sitio. [...] La Corte y toda Constantinopla se sorprendieron al ver al día siguiente al “Muftí”,

¹⁵⁸¹ El uso aquí de “islamismo” (en la traduc. de fr.), se refiere al islam, véase: *Dictionnaire de L'Académie Française*, 4ª ed., 1762, p. 953.

¹⁵⁸² “Cubbe Vizir”, magistrado público.

¹⁵⁸³ El “Muftí” es el soberano pontífice de los turcos, y el jefe de la religión musulmana y de los ministros de su culto en el Imperio otomano. Sin embargo no se le considera como representante de Dios y de Muhammad, como se titulaban los califas. El Muftí desempeña las funciones del supremo sacerdocio y de la justicia.

¹⁵⁸⁴ El juez religioso de Estambul.

Kemalpashazade Scems'ud-dinn Ahmed Efendi, y al "Istambol Cadissy", Sadi Efendi yendo al Diván del Serrallo. Ambos eran los más eruditos [...] Cabiz Efenfy sufrió delante de sus nuevos jueces un nuevo interrogatorio, al que respondió con la misma firmeza y seguridad que antes. De nuevo expuso su fe y sus creencias, con las autoridades y las explicaciones, que ya había dado en cuanto a diferentes puntos de la doctrina y del culto islámico. El "Muftí" por su parte le combatió en todo, punto por punto refutando los principios de Cabiz Efendi y apoyando su aserción en diferentes pasajes del Corán, de La Biblia, y también en las glosas de comentaristas más considerados de la ley mahometana. El nuevo heresiarca fue entonces abatido y coaccionado a guardar silencio. Así, el "Muftí" convencido de manera legal y teológica en los errores del heresiarca, le aconsejó que abjurase, que pidiese perdón a Dios, y regresase nuevamente con sinceridad al seno del islam, renovando la profesión de fe. Pero nada hizo temblar a Cabiz Efendi, encerrado en sus principios declaró que nunca traicionaría su creencia y su convicción; pues eran principios por los que quería vivir y morir. A continuación de unos nuevos intentos igualmente inútiles por parte del "Muftí", este jefe supremo de La Ley, cuyo magisterio jamás se había ejercido en el poder judicial, indicó al "Istambol-Cadissy" que haciendo uso de su derecho como magistrado pronunciara formalmente la sentencia a muerte del acusado por impío, infiel y apóstata de la fe musulmana. Firmada la sentencia, fue ejecutada inmediatamente y el infortunado Cabiz Efendi fue decapitado en el mismo Serrallo¹⁵⁸⁵.

Una crónica franciscana del año 1537 nos habla de otro proceso que tuvo lugar en Constantinopla, y singularmente recuerda a este del Cabiz, tanto por los temas abordados, como también en cuanto el veredicto que castigó el acusado:

Sucedió en Constantinopla en el año de 1537, cuando un turco religioso, libremente predicaba a Cristo, El Señor Nuestro, que era digno de mayor veneración, y que no lo era su Muhammad, siendo Cristo nacido de La Virgen que ciertamente vivía en el Paraíso con Dios, y que aquel, que los cristianos creían que había muerto, no era propiamente Cristo, sino un judío que se le parecía, como comúnmente afirmaban los turcos, que nunca se encontró Cristo en carne humana pecando. Después él decía que Muhammad era nacido de cópula humana en pecado, y que éste no estaba vivo en los

¹⁵⁸⁵ M. Balivet, *Chrétien secrets...*, pp. 95,96.

*cielos como Cristo; sino está muerto y su cuerpo está en La Meca, y no había certeza en cuanto a su alma. Fue esta doctrina que muchos abrazaron, por la cual fue acusado ante el Gran Turco, ante quien, aunque forzado a desdecirse, él más se reafirmaba, de modo que el sultán lo hizo quemar con otros cuarenta de sus discípulos. Si el sultán se hubiera empeñado en ser riguroso, muchos más hubieran sido ajusticiados. Pero viendo Solimán su obstinación, no quiso que fueran quemados, sino proclamó públicamente que en el futuro nadie hablase de ello bajo pena de muerte. Aunque no faltan hoy turcos que son de la misma opinión, como muchas veces me han asegurado*¹⁵⁸⁶

Otra carta, poco conocida, que fue enviada a Italia desde Constantinopla en agosto del año 1539, detalladamente describe un caso semejante que ocurrió de modo inesperado en el Serrallo del sultán, según lo indica el título de la misma: *Una carta enviada desde Constantinopla, relativa a la gran masacre que el Gran Señor de los turcos ha efectuado a los sacerdotes y los doctores de su fe, porque ellos constantemente confesaban y mantenían con razones vivas que la fe cristiana es la verdadera y la mahometana falsa. Y sobre las grandes señales que aparecieron en el lugar de la dicha ejecución, datada en el año 1539*¹⁵⁸⁷.

Durante un gran convite del Serrallo, *el sultán, empezó a hablar sobre la fe de los cristianos*, según cuenta un autor cristiano. De repente, con palabras vivas, el monarca interrogó a su corte, preguntándoles cuál era según el islam la mejor religión. *Después de que el Sultán dijera esto, uno de los sacerdotes [musulmanes], el más viejo y considerado muy prudente, después de hacer la reverencia en su honor, se levantó para hablar.* Para no responder a una pregunta tan delicada, declaró que: por haber pasado su tiempo estudiando la única religión verdadera, que es el islam, resulta que ahora ignora todo los demás; a eso le replica Solimán, diciendo que: como un buen capitán debe conocer la posición de sus enemigos para poder vencerlos, también un buen musulmán debe conocer las otras religiones para poder defender al islam de los ataques. *Al ver a su Señor tan alterado, uno de los sacerdotes [musulmanes], más joven que el primero, habló osadamente: « - Serenísimo Príncipe, Su Alteza ha hablado justamente, porque desde luego debemos saber todo lo necesario en cuanto la ley para*

¹⁵⁸⁶ Citado en italiano según el artículo de Basetti-Sani (G. Basetti-Sani, "Musulmani Martirizzati per la loro esaltazione di G. Cristo", *Rivista di Ascetica e Mistica*, 4, (1981), Florencia, Ed. Casa ed. Il ventilabro, p. 415), en: M. Balivet, *Op. cit.*, pp. 96-97; la traducción al castellano es mía.

¹⁵⁸⁷ M. Balivet, *Ibidem*, p. 97.

nuestra salvación y principalmente lo que nos enseña nuestro gran Profeta Muhammad». Tras haber recordado que Jesús es a la vez el Mesías, Verbo de Dios (*Kelimullah*) y Espíritu de Dios (*Ruhullah*) [...] *tres nombres para los cuales no ha habido otro hombre en el mundo digno de ellos, sino Jesucristo, concluye en consecuencia que [...] la fe de los cristianos es la mejor fe después de la nuestra: pero los débiles y los malos cristianos no han guardado nada, sino la destrozaron de mil maneras.*

Más tarde, según el mismo informe, el sultán quiso aclarar esta cuestión y de nuevo convocó a los teólogos musulmanes, esta vez a más de cincuenta, los más eruditos y expertos. Al volver a retomar la cuestión les preguntó si ya habían estudiado cuál era la mejor fe, la de Muhammad o la de los cristianos, *los sacerdotes, todos en un acuerdo común, como habían quedado antes, respondieron decididamente al sultán, aportando la autoridad de lo escrito en el Corán, diciendo que la fe cristiana es mejor que la de Muhammad, y que no es solamente mejor sino, que la fe de los cristianos es la fe verdadera.* A continuación, siguiendo con sus argumentos, dichos sacerdotes concluyeron que el cristianismo al contrario que el islam se funda sobre la razón y la caridad; además [...] *por las palabras del Profeta Muhammad escritas en el dicho Corán, sabemos que Cristo está vivo en el séptimo cielo, y también sabemos que nuestro Muhammad está muerto y yace muerto en La Meca.* Esta declaración hizo al sultán que reuniese en conversación secreta a los más íntimos de sus consejeros, y al poco tiempo los autores de esa profesión de fe tan extraña [...] *fueron llevados a un cierto lugar. Allí entonces, públicamente todos fueron decapitados, cosa, que sin demora fue divulgada por toda Constantinopla. Grande fue la zozobra de muchos, pues entendieron que aquello había ofendido gravemente a Dios, cuando la noche siguiente a la ejecución, vieron una luz muy grande, en el sitio donde los sacerdotes [musulmanes] habían sido decapitados. Tan fuerte era la luz, que daba la impresión de que en aquel lugar se hallaban numerosas antorchas encendidas.* Tras aquello, a los que compartían la opinión de los ajusticiados [...] *se les vio diciendo a gritos que los sacerdotes [musulmanes] habían muerto injustamente por La Verdad, y que ellos pensaban del mismo modo. Así fueron diciendo y exclamando por la ciudad.* Por mucho que el sultán ejecutó a los manifestantes, la opinión del pueblo siguió siendo muy

favorable a estas ideas, tanto [...] *que cada día, en secreto, crecía y se difundía, de modo que no era fácil sofocarla*¹⁵⁸⁸.

Un año más tarde, en 1540, Guillaume Postel igualmente señala otra ejecución de contexto parecido¹⁵⁸⁹:

*Fue el mismo año [1540] cuando por Cristo fue martirizado Sayyid Ibrahim*¹⁵⁹⁰, *sacerdote turco de piedad grande, quien famoso por sus milagros, rebatía a Muhammad a partir del Corán, y predicaba a Cristo con tal éxito, que no había hombre letrado y piadoso en Constantinopla que no le siguiera y buscara a Cristo en el Corán. Sus discípulos son incontables. El santo Abraham [Ibrahim] murió apedreado, partido en trozos, quemado y sus cenizas aventadas, junto a las de 50 de sus discípulos, a los que había alimentado con leche y uvas multiplicados por el don del Cielo, y que fueron decapitados. La mayoría de los restantes fue llevada a presidio, con el fin de impedirles predicar.*

Hacia 1545, un franciscano en Bruselas, volviendo de Oriente, evocaba a un musulmán sabio de Turquía quien tuvo varias centenas de discípulos a los que enseñaba que [...] *La Ley de Cristo era sin duda alguna la mejor ley entre todas, incluida la de Muhammad*. Llevados ante el juez, este maestro y sus discípulos fueron condenados a la estaca¹⁵⁹¹.

Pero la tendencia a la “cristianización” que estamos viendo en las fuentes europeas, sigue manifestándose en el islam otomano mucho después del reinado de Solimán el Magnífico (1520-1566). Así lo confirma un caso del siglo XVII, de un *kadi* turco de Chipre condenado a muerte por haber confesado que la religión cristiana es [...] *tan buena y necesaria, que nadie puede salvarse sin ella*¹⁵⁹².

¹⁵⁸⁸ La traducción de antiguo francés al castellano es mía, citado por: M. Balivet, *Ibid.*, pp. 97, 98; El documento se halla en la Biblioteca de los Museos Arqueológicos de Estambul, ref. B2 375, bajo el siguiente título: *Copie d'une lettre envoyée des presbitres et docteurs de sa foy, par ce qu'ilz ont constamment confessé et maintenu par vives raisons que la foy Chrestienne est véritable et la mahométique faulse. Et des grands signes qui sont apparus au lieu de la dicte execution, faicte en l'an 1539*, *Ibid.*, nota 9.

¹⁵⁸⁹ G. Weill, *Vie et caractère ...*, p. 36, según: M. Balivet, *Op. cit.*, p. 98.

¹⁵⁹⁰ En el sufismo, la mayor parte de los maestros más reputados, famosos, ilustrados, y espiritualmente poderosos fueron “sayyid”.

¹⁵⁹¹ G. Basetti-Sani, *Musulmani Martirizzati...*, p. 414, según: M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁵⁹² G. Basetti-Sani, *Ibid.*, p. 416, según: M. Balivet, *Op. cit.*, p. 99.

Con otro ejemplo nos encontramos en la obra de Paul Rychaut que se editó en 1668, en la que se habla de la secta de los *Jubmesih*¹⁵⁹³ (“Chupmessahis”¹⁵⁹⁴, „amantes de Cristo”, del persa *khub*, bueno, y de *mesih*, mesías), que predicaban la superioridad de Jesús sobre Muhammad y que llevaban turbantes blancos. Se dice también que el movimiento reclutaba a sus seguidores sobre todo en los círculos de la corte otomana, practicando el culto en secreto¹⁵⁹⁵. Pues se supone que el movimiento estaba inspirado de la doctrina de Cabiz Efendi¹⁵⁹⁶.

En la misma época, Demetrius Cantemir aseguraba que el famoso místico, Niyazi Misri (*Niazi Misri*), estaba bajo sospecha porque “era un gran defensor de la fe cristiana”¹⁵⁹⁷.

Todos los textos que hasta aquí hemos citado dan la sensación de repetir una misma fórmula, mediante la cual los autores pretenden mostrar que una gran parte de los turcos tendría a Cristo en una estima mucho más elevada de la que permite el islam y que algunos de entre ellos llegarían hasta a sacrificar su vida anunciando públicamente su pensamiento “cristiano”¹⁵⁹⁸. Pero si consideramos el hecho de que las fuentes citadas son de una misma procedencia europea, a simple vista, se puede suponer que se trata de cuestiones de debate dentro del propio islam, y los testimonios europeos son reflejo de un mal conocimiento del mismo¹⁵⁹⁹.

Sin embargo, las cosas se vuelven más complejas cuando se presentan también testimonios orientales, tanto de cristianos como de musulmanes, que resultan coincidentes con los occidentales. Así, es significativa y pone en cuestión las conclusiones posibles que pudieran darse en un primer momento, la aportación de un autor bizantino, como la del emperador Juan Cantacuceno.

¹⁵⁹³ Se trata de su artículo “Concerning the New and Modern Sects amongst the Turks” en: P. Rychaut, *The present State of the Ottoman Empire*, Londres, Ed. J. Starkey & H. Brome, 1668. Este artículo es analizado por el Prof. A. Y. Oçak, más bibliografía en: H. Georg Majer, «“The Koran: an ottoman defter”! Ottoman Heretics of the 18th century», en: *Syncretismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et ottoman (XIVe- XVIIIe siècle): Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001*, bajo la dir. de Gilles Veinstein, *TURCICA*, vol. IX, Paris, Ed. Peeters, 2005, pp. 306-308, nota 53.

¹⁵⁹⁴ También *Hubmesih*, *Khubmesih*.

¹⁵⁹⁵ P. Rychaut, *The present State of...*, p. 129, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁵⁹⁶ Sobre los *Jubmesih*, véase Hamid Algar, “Khúbmehis”, *Encyclopædia of Islam*, 2ª ed, vol. 5, ed. por C. E. Bosworth, E. Donzel, B. Lewis y Ch. Pella, en colaboración con: F. Th. Dijkema y S. Nurit, 1986, Leiden, E. J. Brill, pp. 41, 42.

¹⁵⁹⁷ “[...] He was too great a favourer of the christian religion”, *Dimitrie Cantemir, historian of South East European and Oriental Civilizations; The History of the Ottoman Empire*, Alexandru Dutu y Paul. Cernovodeanu (eds.), Bucarest, Ed. Association Internationale d’Études du Sud-Est Européen, 1973, p. 109, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁵⁹⁸ M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁵⁹⁹ *Ibidem*.

En el siglo XIV, el emperador presumía que algunos musulmanes que conocían la lengua griega y el Evangelio tenían dudas sobre el Corán, pero no lo mostraban públicamente, temiendo que por ello podrían ser ejecutados. Así mismo, el escritor griego señala a un califa que *in articulo mortis* se había convertido al cristianismo, por lo que no fue enterrado con los demás soberanos¹⁶⁰⁰.

En el siglo XV, el historiador Ducas, refiriéndose probablemente a los seguidores de Bedreddin, habla de derviches turcos que, *cuando encontraban a un cristiano le prestaban hospitalidad, le honraban como si fuese enviado de Dios y además, afirmaban que el único camino para alcanzar la salvación es vivir de acuerdo con la fe de los cristianos*¹⁶⁰¹.

Sin duda, es más interesante recurrir a las fuentes musulmanas sobre el tema, puesto que se evidencia que los autores musulmanes no solamente no invalidan las fuentes cristianas, sino que frecuentemente las completan aportando precisiones en el sentido histórico y teológico, lo que permite que el debate se sitúe en sus verdaderos términos.

Ya hemos mencionado que desde el siglo XIII, en Konya, habría habido una opinión común entre ciertos ámbitos sufíes procedentes del célebre jeque Ibn Arabí, y los cristianos, sobre el problema de la divinidad de Jesús, pues como afirma Rumi, al parecer, los representantes de los dos grupos estaban en absoluto acuerdo¹⁶⁰².

Un siglo más tarde, en Bursa, en los tiempos de Bayaceto I, una ardiente controversia doctrinal exalta los espíritus¹⁶⁰³. Según el escritor otomano *Kastamonlu Latifi*¹⁶⁰⁴, un predicador popular comentando el pasaje del Corán: *No hacemos distinción entre ninguno de Sus enviados* (C. II: 285) en la Gran Mezquita de Bursa, *Ulu Cami*, explicó que esto viene a decir que todos los profetas son igual de dignos, lo que le hizo concluir que: *Muhammad, no es más elevado que Jesús*. Entonces, un árabe que casualmente pasaba por allí, al escuchar el sermón, criticó la interpretación del predicador, acusándolo de desconocimiento de la ciencia de la exégesis, y lo argumentó enfrentándolo a otro pasaje del Corán que demostraba la superioridad de Muhammad

¹⁶⁰⁰ J. Cantacuceno, “Contra Mahometen Oratio I”, en: J. P. Migne *Patrologiae cursus completus*, Serie graeco-latina, vol. 154, pp. 601-604, 617-620, según: M. Balivet, *Op. cit.*, p. 100.

¹⁶⁰¹ M. Ducas, *Historia Byzantina...*, p. 112, según: M. Balivet, *loc. cit.* Lo mismo valía para los seguidores de Börkluce Mustafa, como ya se mencionó más arriba.

¹⁶⁰² Véase p. 331, nota 1138.

¹⁶⁰³ M. Balivet, *Chrétien secrets et martyrs...*, pp. 100, 101.

¹⁶⁰⁴ K. Latifi, *Tezkire-Latifi*, Estambul, Ed. “İsdam Matba’ası”, 1314/1896, p. 56; M. Balivet, *Op. cit.*, p. 101.

(C. II: 254). No obstante, el pueblo de Bursa se declaró en favor del predicador, por lo cual, al volver a su país, el contrincante, consiguió a través de los ulemas de Siria y de Egipto, una *fetua* contra los errores del predicador de Bursa. Sin embargo esta *fetua* nunca se aplicó en Turquía, puesto que su oponente contaba con el apoyo de la población local.

Hemos de anotar que, los datos del proceso de Cabiz arriba estudiados, están tomados de fuentes otomanas¹⁶⁰⁵ en las que, en particular Peçevi Ibrahim Efendi, presenta a Cabiz¹⁶⁰⁶ como un “*sapkın*”, de turco, „desviado, equivocado, hereje“, que predicaba en las “*meyhanes*” (tabernas) proclamando la superioridad de Jesús sobre Muhammad: [...] *Hazret-i Isa’yi Peygamberimizden üstün göstererek* [...] ¹⁶⁰⁷. El mismo año 1527, un autor griego señala la ejecución de un hombre llamado Atzma [...] *que proclamaba que la fe de los cristianos es mejor que la de los otomanos*¹⁶⁰⁸.

Menos de dos años más tarde, 1528-29¹⁶⁰⁹, los autores turcos informan sobre otro pleito que produjo un gran revuelo en la Corte otomana, pues concernía a una persona de gran popularidad, Ismail Mashuki, “polo” de los *melamies*, ejecutado en Estambul junto a doce de sus discípulos en la plaza del hipódromo de la ciudad¹⁶¹⁰.

Michel Balivet sugiere la posibilidad de que esos autores turcos se refirieran a uno de los procesos que hemos mencionado anteriormente, según los datos de las fuentes occidentales, casos que fueron provocados por divergencias de opiniones sobre el lugar que ocupa Cristo en el islam. A pesar de que la cronología no está muy clara, tenemos un periodo entre los años 1527 y 1545, en el que nuestras fuentes, por siete veces señalan procesos centrados sobre la *Persona Christi*. Todo esto puede llevar a la hipótesis de que, uno u otro de esos pleitos, evocados separadamente, recuperan en realidad un sólo y mismo evento, o bien, los testimonios que construyen un solo proceso, en realidad son elementos que pertenecen a distintos procesos¹⁶¹¹.

¹⁶⁰⁵ A ellos se ha basado M. D’Ohsson por ejemplo (*Tableau général de l’Empire othoman*) en su descripción del asunto.

¹⁶⁰⁶ Es interesante anotar que el segundo significado de “kabiz” en turco es, „atrapado, detenido, preso“.

¹⁶⁰⁷ *Ibrahim Efendi Peçevi: Peçevi Tarihi*, vol. 1, B. Sıtkı Baykal (ed.), Ankara, Ed. Başbakanlık Matbaası (Imprenta del Primer ministro), serie: Bin temel dizisi, 81, Kültür Bakanlığı yayınları, 467, 1981 (2ªed.), p. 95, según: M. Balivet, *Op. cit.*, nota 21.

¹⁶⁰⁸ VI. Mirmiroglu, *Oi Δερβίσσαι* („Los derviches“), Atenas, Ed. EKATH, (1ª ed., 1940), 2001, p. 42, según: M. Balivet, *Op. cit.*, p. 101.

¹⁶⁰⁹ Inalcik sitúa el suceso en 1539, M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁶¹⁰ *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Mehmed Zillioğlu (ed.), Estambul, Ed. Üçdal Nesriyat, vol. I, 1976, p. 316; *Hacı Bayram-i Veli: Yasami, Soyu, Vakfı*, F. Bayramoglu (ed.), Ankara, Ed. Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1983, vol. I, p. 78; toda la bibliografía sobre ese personaje en: M. Balivet, *Op.cit.*, nota 23.

¹⁶¹¹ M. Balivet, *Ibid.*, p. 101.

Es decir, puede que los procesos de Atzma y de Cabiz (Kabiz), en 1527, no fueran sino uno sólo. Así por ejemplo, el citado historiador francés Balivet interpreta el nombre *Atzma* como mala transcripción de la palabra *acemî* [adzhemî]¹⁶¹², el persa, *nisba*¹⁶¹³ de Cabiz, originario de Irán¹⁶¹⁴.

Finalmente, lo que se puede decir con seguridad entre tantas hipótesis es que este tipo de controversias *crísticas* siguieron sucediendo, provocaban rumores y atraían a la gente conmoviendo los aires durante el siglo XVI e incluso más adelante. Así pues, hacía el final del reinado de Solimán el Magnífico las fuentes otomanas hacen alusión al jeque Hamza de Bosnia, ejecutado en 1561 por su excesivo respeto de Jesús¹⁶¹⁵, una de las acusaciones más importantes contra él. El mismo año, bajo el patrocinio de Hamza Bali, los *bayrami-malamíes*¹⁶¹⁶, que desde entonces tomaron el nombre de *hamzavî*¹⁶¹⁷, se rebelaron contra el poder otomano. La *tarika* de Hamza fue muy activa en Rumelia en el siglo XVII, época en la cual en Anatolia, en la ciudad de Akhisar (actual Tepe Mezarligi, Turquía), otro jeque había sido linchado (1649) con veintidós de sus discípulos, por causa de su afición al cristianismo¹⁶¹⁸.

Finalmente, ante la sorprendente coincidencia entre las fuentes cristianas y musulmanas, la existencia de corrientes de pensamiento cristianizante en el imperio otomano se vuelve más creíble. De todos modos, hay que preguntarse: qué fue lo que exactamente representaban estas corrientes en el mundo turco-musulmán, desde un punto de vista político y desde el doctrinal.

¹⁶¹² *Acemî*, de turco es „persa“.

¹⁶¹³ *Nisba*, indica el lugar de pertenencia o procedencia geográfica, real o simbólica, reciente o antigua.

¹⁶¹⁴ M. Balivet, *Ibid.*, nota 24 a); Otra cuestión que puede apoyar esta percepción la constituyen las analogías entre los pleitos: “Al igual que Cabiz, también los acusados en el año 1539 y supuestamente Mashukî, son decapitados; el *sayyid* Ibrahim del informe de Postel, y los mártires de las fuentes franciscanas, fueron quemados; el cuerpo de Mashukî y las cenizas de Ibrahim fueron esparcidas en el mar. En los informes de ambos procesos, del 1537 y este del 1539, se subraya el hecho de que las ideas heréticas entre la gente sobrevivieron después de las ejecuciones; en cuanto al último (del 1539), fue además provocador de graves revueltas populares en Constantinopla. Otra analogía evidente es la frecuencia con la que se evocan argumentos que apoyan la superioridad de Cristo y de su doctrina en los documentos franciscanos, así como también en la carta del año 1539: *el cristianismo se funda en la razón y la caridad* (1539); *Cristo vive en el séptimo cielo, mientras que Muhammad está muerto* (Documentos franciscanos y 1539); *sólo Cristo es a la vez Verbo de Dios, Espíritu de Dios y Mesías* (1539), como también *el Juez Supremo en el final de los tiempos* (Documentos franciscanos)”, *Ibidem*, nota 24 b).

¹⁶¹⁵ F. Bayramoglu, *Haci Bayram-i Veli...*, p. 78, H. Inalcik, *The Ottoman Empire; The Classical Age, 1300-1600*, Londres, Ed. Weidenfeld & Nicolson, 1973, p. 192, J. P. Brown, *The Darvishes or Oriental Spiritualism*, Londres, Ed. Trübner & Co, 1868, p. 230, según: M. Balivet, *Op. cit.*, p. 102.

¹⁶¹⁶ La palabra “malami”, (del árabe malâmah) se traduce como „culpar“, „menospreciar“, „rebajar“, „calumniar“, „reproche“, y el hecho de despreciar su propia persona, su ego, el malami lo considera como el medio indispensable para llegar a la perfección espiritual y moral.

¹⁶¹⁷ El grupo estaba formado en su mayoría por comerciantes.

¹⁶¹⁸ J. P. Brown, *The Darvishes ...*, p. 204, según: M. Balivet, *Ibidem*.

1.1. El contexto socio-religioso, movimientos mesiánicos y la ideología oficial.

Desde el plano político, el contexto particular puede permitir una explicación de la sucesión de pleitos semejantes y la severidad de los veredictos, sobre todo si se trata de la serie de procesos del siglo XVI.

Dicho siglo, constituye en la historia del Occidente desde casi todos los puntos de vista, un periodo muy interesante, pues fue el testigo de diversos cambios políticos, sociales, económicos y hasta culturales, tanto en Europa, como también en el imperio otomano. Según lo define Ocak, “el siglo XVI, en cierto modo es el siglo otomano en Europa, y particularmente el siglo de Solimán El Magnífico”¹⁶¹⁹.

Es sabido que el tiempo de Solimán es considerado generalmente el apogeo del poder otomano. Por tanto, si indagamos en esta época de más cerca, dos fenómenos importantes y paralelos uno al otro destacan en ella. Por un lado, se hacen notar las numerosas conquistas, pero, por otro lado, chocamos con movimientos populares, corrientes religiosas a veces ateas, a veces en contra de las reglas fundamentales del islam sunni, estimuladas por ciertos sufíes o *ulemas*, revueltas mesiánicas y las masas que están en espera del Mahdi, el personaje ideal “guiado por Allah”¹⁶²⁰, en el cual el pueblo ha cifrado siempre su esperanza.

De modo particular, en los tiempos difíciles en épocas de guerras y desórdenes civiles y religiosos se ha esperado el remedio en la intervención dirigida por Allah, de una persona perteneciente a la casa de Muhammad, que ha de aparecer al fin de los tiempos, para restaurar el islam, hacer triunfar la justicia y dar al mundo una era de prosperidad y paz¹⁶²¹.

Se trataba pues de un tiempo “consagrado” a reacciones socio-religiosas contra la ideología oficial del imperio otomano, que desde la segunda mitad del siglo XV, destaca como un gobierno extremadamente centralizado, que había creado nuevas condiciones de vida, incompatibles con la mentalidad y las costumbres de los rayas. En dichas condiciones es muy natural hallar desazones socio-económicas y psicológicas en la base de los movimientos mesiánicos, malestares creados indirectamente por el

¹⁶¹⁹ A. Y. Ocak, “Idéologie officielle et réaction populaire: un aperçu général sur les mouvements et les courants socio-religieux à l’époque de Soliman le Magnifique”, *Soliman le Magnifique et son temps: Actes Du Colloque de Paris, Galeries Nationales du Grand Palais, 7-10 Mars 1990*, Collection de Rencontres de l’École du Louvre, vol. 9, Gilles Veinstein (ed.), Ed. La Documentation française, 1992, p. 185.

¹⁶²⁰ F. M. Pareja, *La religiosidad...*, p. 206.

¹⁶²¹ En su tiempo el dinero no valdrá nada, pues no faltará la lluvia, la tierra será pródiga en frutos.

Estado, comprometido en guerras continuas a la vez en las fronteras orientales y occidentales.

Entre los movimientos que tienen su origen en la ideología mesiánica revolucionaria y que encontraron sus representantes entre las masas nómadas, es decir, los turcomanos de Anatolia, aparecen: las revueltas de Shah Kulu del año 1511 en la región de Teke; de Nur Alí Halife en 1512 en Anatolia central; de *Bozoklu Celal* o Shah Veli en 1520, en la región de Bozok¹⁶²². En 1527, dos años antes del proceso de Cabiz, tuvo lugar un inmenso movimiento apoyado por el Shah de Persia y animado por un personaje, un tal Kalenderoglu, quien pretendía ser descendiente de Hadzhi Bektash, el padre de los derviches *bektashies* y santo protector de los Jenízaros¹⁶²³. Dichos grupos, estrechamente ligados entre ellos, mantenían opiniones religiosas muy poco ortodoxas, en las cuales algunos percibían, con razón o sin ella, influencias cristianas, debido, según Birge, al origen cristiano de la gran parte los jenízaros¹⁶²⁴. Estos últimos acabaron rebelándose en el año 1525, y “el joven sultán sufrió mucho para calmar a su tropa de élite”¹⁶²⁵, imagen que revela la impotencia de las autoridades en aquel momento¹⁶²⁶, en su intención de evitar la propagación de las fuertes ideas heterodoxas y su dinámica en la sociedad.

Pero aún calificados por las fuentes otomanas como *kāzālbash*, los últimos estudios sobre dichos movimientos ponen en duda su carácter puramente religioso¹⁶²⁷, concluyendo que más bien tenían como base un malestar socioeconómico y hasta psicológico. Sin embargo, no se puede olvidar la influencia de la propaganda safaví en el arraigo de la ideología mesiánico-revolucionaria entre la población heterodoxa.

El otro grupo, compuesto por movimientos *bayrami-malami*, se basaba esencialmente en una ideología mesiánica y mística. Los movimientos que entran en este grupo (el de Bünyamin-i Ayaşi en 1524; de Pîr Aliyy-i Aksarâyî en 1537- 1538, de Hüsameddin-i Ankaravi en 1568¹⁶²⁸), dirigidos por jeques bayrami-malamíes, fueron patrocinados económicamente por los agricultores y los *spahis* de Anatolia central, con

¹⁶²² M. Baudier, *Histoire générale de la religion des Turcs*, Paris, Ed. C. Cramoisy, 1625, pp. 199, 200, según: A. Y. Ocak, *Idéologie officielle...*, p. 186, mas bibliografía en *Ibidem*, nota 1.

¹⁶²³ A. Y. Ocak, “Quelques remarques sur le rôle des derviches Kalenderis dans les mouvements populaires et les activités anarchiques aux XVe et XVIe siècles dans l’Empire ottoman”, *Osmanlı Arastirmalari /The Journal of ottoman Studies*, 3, (1982), Estambul, Ed. ISAM, pp. 73, 74, según: M. Balivet, *Chrétiens secrets...*, p. 103.

¹⁶²⁴ J. Kingsley Birge, *The Bektashi...*, pp. 74, 75, 216, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁶²⁵ J. F. von Hammer-Purgstall, *Histoire de l’Empire ...*, vol. V, (1836), p. 62, según M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁶²⁶ *Ibidem*.

¹⁶²⁷ A. Y. Ocak, *Idéologie officielle...*, p. 186.

¹⁶²⁸ *Ibidem*.

su centro en la región de Ankara. Los *bayrami-malamíes*, llamados ya *hamzavíes*, que a través de enseñanzas de interpretación totalmente heterodoxa según el islam sunní, influidas sin duda por doctrinas hurufíes e ismaelíes, lograron el apoyo de la población que habitaba el valle del río Drina en el este de Bosnia.

Los seguidores de la *Malamatiyya* a su vez se dedicaron a practicar algo parecido a la vocación de los “locos por Cristo” cristianos, los *yurodov*, que no temían decir la verdad y con sus hazañas, palabras o hechos extraños, desmentían y castigaban a los injustos, que a menudo coincidían con los poderosos del momento y recordaban la esencia de la religión cristiana, lo que igualmente fue el papel principal que han jugado los *malamíes* en el imperio otomano respecto a la política estatal, estando o no en conformidad con la religión oficial, en el periodo estudiado. En el siglo XV los musulmanes “*yurodov*” aparecieron en la recién conquistada Constantinopla, como para sustituir simbólicamente al *yurodstvo* de allí. La *Malamatiyya* era una orden independiente y no poseía jerarquía autorizada, siendo una vía de discurso de piedad que no es ningún secreto, se conversaba en los cafés, en las mezquitas, las salas y aún los ajenos de la *Malamatiyya* podían participar en sus discursos, donde ningún rito formal y ceremonia especial entraba en juego. Era un concepto que reposaba sobre el amor y la embriaguez mística; una vez logrado el grado necesario, el malami no se consideraba ligado a ninguna autoridad, formalidad o norma¹⁶²⁹. Por eso se convirtieron en objeto de las acusaciones de los sufíes sunníes y también del poder otomano. Sin embargo, los *bayrami-malamíes* o *hamzevi-malamíes*, resultaron de entre los más durables movimientos en la historia otomana¹⁶³⁰.

Fundada entre los siglos XIII-XIV, la *Bayramiyya* resultaba permeable para la *Malamatiyya*, la masa se refugió en un mundo de éxtasis e inquietudes. Bajo la dirección de Pir Alí Aksaray, la *Malamatiyya* se difundió en Anatolia central, Estambul y los alrededores de Edirne. Gracias a Ismail Mashuki, el joven jeque de diecinueve años, (hijo de Pir Alí Aksaray) logró transformar una orden rural de derviches, compuesta por simples campesinos, en una orden urbana de intelectuales, en cuyo seno

¹⁶²⁹ El mencionado Chelebi Sheyh Mashuki por ejemplo, hacía a veces a sus discípulos practicar el *dhikr*, y en lugar de repetir el nombre de Dios «Allah Allah» les hacía decir *Allahum, Allahum*- „Dios mío“, que, al ser recitado seguido se entendía como una proclamación blasfema de divinidad („Dios soy yo“) lo que contribuyó a su desgracia y fin, B. Oğuz, “La Melâmetiyye et l’idéologie ottomane”, en: *Melâmis-Bayrâmîs: études sur trois mouvements mystiques musulmans*, N. Clayer, A. Popovic y Th. Zarccone (eds.), Estambul, Ed. Isis, 1998, p. 87.

¹⁶³⁰ A. Y. Ocak, *Idéologie officielle ...*, pp. 188.

se reunían poetas, *ulemas*, burócratas, y aún en su gran mayoría ricos comerciantes¹⁶³¹, y la orden penetró también en el ejército de Rumelia.

Pero la población de las regiones de Edirne, Deliorman y Seres no era ajena a ideas vinculadas a la reencarnación y la mística, sobre todo tras el paso de Bedreddin Simavi, el famoso jeque que les había iniciado en ellas¹⁶³². En varios años, el movimiento de la Malamatiyya que se basaba esencialmente en la interpretación audaz de la doctrina del *Vahdet-i Vücûd*, „la Unidad del Ser“¹⁶³³, se propagó por la capital y causó disturbios serios entre el pueblo. El resultado fue la decapitación del joven jeque y sus más cercanos discípulos (1529)¹⁶³⁴. El otro movimiento que también se apoyaba en la misma doctrina, el *gulsheni* (*gölşeni*), se manifestó como los *bayrami-malamies* hacia el año 1530. Los discípulos del jeque Gulseni, creían en la encarnación de Dios en un cuerpo humano (*hulûl*)¹⁶³⁵.

Estas corrientes de libre pensamiento ya habían empezado a incomodar seriamente al poder otomano. La persecución de los *malamies* tenía sus razones estatales. Aunque, a primera vista, el problema parecía ser la idea propagada y llevada a sus extremos sobre la Unicidad del Ser o la reencarnación, visto de cerca, el motivo no se presentaba tan simple como una cuestión mística. Se trataba en realidad de crear a partir de esta cuestión un amplio descontento popular, cosa que se logró en cierta medida. Hay que subrayar que los *malamies* se negaban totalmente a reconocer al sultán, ellos mismos habían elegido a su propio sultán, visires y otros burócratas entre sus adeptos, lo que claramente indica una protesta contra la ideología oficial, el orden existente y que este movimiento traspasaba los límites de un evento intelectual y al mismo tiempo se convertía en motivo de agitación social con intenciones políticas,

¹⁶³¹ *Ibidem*.

¹⁶³² Recordaremos que, según la crónica de Ashikpashazade, cuando Bedreddin se entera de los éxitos de *Börkluce* en *Aydın* y *Karabunar*, así como de su declaración en ser un profeta, el hijo del *kadi* de Simav, encuentra manera de huir de Iznik y llega a Valaquia. Una vez allí, inmediatamente se dirige al Deliorman, donde envía sus mensajeros con la llamada a las gentes que vinieran a él, porque cumplirá todo su deseo. También decía: ¡*He resucitado, aquí yo soy el califa!* Como informa Asikpashazade: “En el Deli Orman, el hijo del *kadi* de Simav goza de un gran honor, ya que tiene una serie de tierras y propiedades, y muchos..., y mucha gente recibió de él tierra cuando era juez militar en tiempos de Musa”, véase el tercer capítulo de “La Crónica de *Asikpaşazade*”, traducida en búlgaro, por la obra de Fr. Babinger (*Schejch Bedr ed-Din...*, (1921), *loc.cit.*), en: *Spisânie Pât...*, *loc. cit.*

¹⁶³³ Noción que afirma que no hay más que Dios, es decir que Él es para sí mismo, sin antecedente alguno, de manera absoluta. La criatura es calificada como perteneciente a la voluntad divina, por este modo de considerar las relaciones entre el creador y la criatura fue a menudo acusada de no establecer las diferencias suficientes y de caer en antropomorfismos.

¹⁶³⁴ A. Y. Ocak, *Idéologie officielle...*, pp. 189.

¹⁶³⁵ Véase A. Gölpınarlı (Mevlana“dan Sonra Mevlevilik, Estambul, Ed. “İnkılâp kitabevi”, 1953, pp. 323-324), y Muhyî-i Gülşenî (*Manakıb-i İbrahim-i Gülşenî*, T. Yazıcı (ed.), Ankara, Ed. Turk Tarih Kurumu, 1982), según: A. Y. Ocak, *loc. cit.*

pretendiendo derribar al régimen. Naturalmente, las resistencias aparecen bajo una capa religiosa que revela tendencias diferentes, pero pese a que todos en última instancia van en contra de un Estado identificado con un islam ampliamente politizado y consubstancial con el poder central, al final, todos esos movimientos serán calificados como herejía o ateísmo.

En un ambiente político-religioso así de tenso, las autoridades otomanas no tenían otra alternativa que ser severas hacia cualquier opinión susceptible de provocar alteraciones populares. La corriente de Birgivi Mehmed Efendi y sus discípulos, que surge en ese momento en el ámbito intelectual de la capital, tenía por objetivo de purificar el islam de todos esos elementos místicos, únicos responsables, según la corriente, de la decadencia de la sociedad musulmana. Pues, en ciertas obras de esta época, escritas en círculos no oficiales, a menudo se afirma que la sociedad cayó en una decadencia moral¹⁶³⁶, la burocracia se vio invadida por hombres de Estado hipócritas, venales, usurpadores, y la injusticia dominó todos los casos. En esta situación, Birgivi y sus partidarios profesaban un sunísmo muy ortodoxo, como el único camino de salvar al imperio.

Del mismo ámbito del ulema del que se originó el grupo de Birgivi, a la vez, nace una corriente islámica de tendencia judeo-cristiana, cuyos conceptos fueron compartidos por dos *ulemas* otomanos, Hakim Ishak y el ya conocido Molla¹⁶³⁷ Cabiz. Según el primero, los dos testamentos, la Torá y el Evangelio no eran textos falsificados, así como pensaban los musulmanes, sino que debían ser considerados como auténticos y todavía en vigor junto con el Corán¹⁶³⁸. Contrariamente a Hakim Ishak de quien no sabemos nada¹⁶³⁹, la personalidad de Cabiz es relativamente mejor conocida, como ya se ha señalado más arriba, era originario de Irán y predicaba la superioridad de Jesucristo sobre Muhammad y los demás profetas. Evidentemente, era una idea extremadamente asombrosa para la opinión pública de los musulmanes de todas las épocas y de todos los países, pero tampoco podemos compartir la extrema convicción de Ahmet Ocak quien deduce, que ese pensamiento “sin duda fue hecho para

¹⁶³⁶ Mevlana Isa propone en su obra de 1543, la descripción de una degeneración social y moral en la sociedad, presagiando la llegada del Mahdi, véase: Mevlana „Isa, *Câmi'ü'l-Meknûnât*, Biblioteca de la Universidad de Estambul, sección: Ibnulemin M. K. Inal, n° 3263, fol. 23b-24a, 56b-58b, citado por. A. Y. Ocak, *Idéologie officielle...*, p. 189.

¹⁶³⁷ El título que se daba a los miembros superiores de los *ulemas*.

¹⁶³⁸ A. Y. Ocak, *Ibid*, p. 188.

¹⁶³⁹ Hasta ahora, el nombre de Hakim Ishak se encontró únicamente en la fetua de Ebu's-Su'ud Efendi, *Ibid.*, nota 18.

complacer a los súbditos cristianos y a los nuevos conversos del imperio”¹⁶⁴⁰. Pero lo que cobra importancia no es si este incidente fue propiamente un movimiento de intelectuales, sino que posiblemente fuera la causa de un brote que surgió en el siglo siguiente.

El movimiento de Molla Cabiz que pretendía la superioridad de Cristo respecto a Muhammad y de los demás profetas, tuvo importancia, ya que causó el nacimiento del movimiento *Jubmesihi* en la misma capital otomana.

1.2. Bosnavi Efendi, Hamza Bali y la tradición “hurufi-hubmesihi”.

Un discurso formado en torno a dos casos de herejía que tuvieron lugar en el imperio dos siglos más tarde¹⁶⁴¹, estrechó lazos al parecer con el mencionado grupo de los *Jubmesihi*. En sólo dos años, entre 1746 y 1747, durante el reinado de Sultán Mahmud I, en las ciudades de Estambul y de Manastir¹⁶⁴², dos herejes otomanos, Bosnavi Ibrahim Efendi y Dervish Emini, fueron llevados a juicio por sus interpretaciones que hacían alusión a la orden *bayrami-malami* y se acercaban a la “predicación” crística. Acusados de herejía, ambos conmovieron a los oficiales del imperio con la propaganda y las ideas *crísticas* que manifestaban.

De sumo interés para nuestro contexto es el primer caso que todavía suscita cuestiones importantes aún sin resolver. Si las fuentes exclusivamente escritas por los adversarios de Bosnavi Efendi describen correctamente su doctrina, su objetivo resulta ser reunir a los musulmanes, cristianos y judíos en una iglesia¹⁶⁴³. Sin embargo, esta noción de la “iglesia” iba mucho más allá de la realidad cristiana y habría sacudido las fundaciones de las iglesias existentes. Por lo tanto el nuevo “profeta de Dios”, como él mismo se había nombrado, también provocaría a los cristianos. Por otra parte, si se trataba del jefe de un movimiento poderoso su confrontación directa con el gobierno podría ser entendida, pero en las fuentes no se menciona a ningún seguidor¹⁶⁴⁴. Además, como sabemos, existían algunos grupos religiosos de los musulmanes en el imperio otomano que mostraban adoración especial hacia Jesús. En este caso, ¿es posible entonces vincular a Bosnavi Ibrahim con uno de estos grupos?, ¿existieron personas preferentemente de Bosnia, que pudieron haber ejercido influencia sobre él, directa o

¹⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 188.

¹⁶⁴¹ H. Georg Majer, “„The Koran: an ottoman defter,”, *Op. cit.*, p. 299.

¹⁶⁴² Actual Bitola, Macedonia.

¹⁶⁴³ H. Georg Majer, *Ibid.*, p. 304.

¹⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 305.

indirectamente?¹⁶⁴⁵; ¿podemos identificar a Bosnavi Efendi con el oscuro movimiento *Jubmesihî*?

Las respuestas exactas a esas y otras preguntas no siempre son privilegio de la ciencia, pero según los datos de los que disponemos, indagamos entre las posibles hipótesis que podrían ser las pistas que necesitamos para dar una cierta claridad en cuanto el problema de los “mártires *crísticos* en el islam” dentro del imperio otomano en el periodo que estamos estudiando.

De acuerdo con los documentos del proceso, al principio, nuestro héroe, Bosnavi Ibrahim Efendi, fue juzgado por causa de sus “palabras malvadas” y acusado de ser un lunático¹⁶⁴⁶. Deportado a Chipre y después de haber pasado cierto tiempo en la isla, escribió y envió algunas cartas, en lengua turca y latina, que llegaron al Pasha *Kapısı*, en la oficina del Gran Visir. Según los documentos otomanos, el contenido de dichas cartas desvelaba a un incrédulo que se dedicaba a invitar al pueblo a adoptar el cristianismo (*Nasraniyet dini*)¹⁶⁴⁷. En consecuencia, la cuestión que naturalmente había surgido de cómo tratarle de acuerdo con la Sharia, tuvo que ser aclarada con la proclamación de una fetua especial, *Fetava-i Feyzullah Efendi*¹⁶⁴⁸, según la cual, si el acusado afirma ser musulmán, debía renegar de todas las demás religiones supersticiosas, regresar al islam y jamás utilizar esas “palabras malvadas”; en el caso contrario, debería ser asesinado¹⁶⁴⁹. Una orden del sultán acorde a dicha fetua fue enviada a Chipre, pero Bosnavi Ibrahim fingió arrepentirse justo a la hora de la llegada del firman. De esa manera fue libertado y consiguió huir de la isla a Estambul. No obstante, según informa Izzî¹⁶⁵⁰, el historiador oficial del imperio otomano en ese momento, Bosnavi Ibrahim “nuevamente sucumbió a la tentación diabólica, siguió a su maldad personal, entró de nuevo en el valle del error y envió diez epístolas en turco y treinta en latín, escritas por su puño y letra, al *Kapısı* Pasha. Decía en sus escritos turcos, que en el año 43

¹⁶⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 300.

¹⁶⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁴⁸ *Fetava-i Feyzullah Efendi el-müsemma bi'l-kayd-i cedîd*, Manuscrito sin fecha, 76 fol, fol. 19v-20 r, en: fol. 76r descrito como “Mecmu” Fetava-i Feyzullah Efendi el meşhur ve gayrihi”, en la biblioteca personal de Hans Georg Majer, véase: H. Georg Majer, “„The Koran: an ottoman defter,,!“, *Op. cit.*, notas 1, 3.

¹⁶⁴⁹ Toda la fetua en: *Ibid.*, nota 8; el texto de la fetua se emitió por Şeyhülislam Pirizade Mehmed Sahib Efendi, más detalles: *Ibid.*, nota 9.

¹⁶⁵⁰ Süleyman (Solimán) Izzî, *Tarih-Izzî*, Estambul, Ed. “Muteferrika Matbaası”, 1199-1785, fol. 58r, 59 r, p. 58, según: H. Georg Majer, *Op. cit.*, p. 301.

(1143/1730) había sido enviado desde el cielo por Dios (Allah), y que se había encarnado en el Beyzade Bosnavi Efendi. También decía:

La religión de Jesús es la religión de Dios, Dios es tres, el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo y los tres juntos son el único Dios. Es, por tanto, necesario predicaros esta religión y mostraros el camino hacia Dios. Para ello escribí algunas cartas en latín y cuando las traduzcan con cuidado lo comprenderán todo.

Tras examinar todas las cartas, tanto las que estaban en turco como las que estaban en latín, los oficiales así como lo confirma Izzi, llegaron a la conclusión de que estaban delante de un mensaje de infidelidad manifiesta pura y lleno de palabras supersticiosas contra la Sharia. Cuando las cartas fueron revisadas por el *sheyhulislam*, la acusación se definió con la frase del acusado acerca de que él fue enviado por Jesús como el Profeta del Último Día con el fin de propagar la religión de Jesús¹⁶⁵¹. A diferencia de esa autodefinición que aparece en sus cartas posteriores, las primeras que Bosnavi había firmado se expresaban de manera bastante diferente:

Habibullah-ı hazret-i serveri Muhammad nebiyullah ve taraf-ı hakdan zuhur eden cümle cihana hakk Resulullah bende-i muzaffer daima, lo que según la traducción de Majer¹⁶⁵² sería:

„El verdadero profeta de Dios del mundo entero, el siervo siempre victorioso (el siervo del siempre victorioso¹⁶⁵³), que proviene¹⁶⁵⁴ del amigo de Dios, Su Excelencia el Jefe, el Profeta de Dios, Muhammad y de Dios“¹⁶⁵⁵.

Dichas afirmaciones pusieron de manifiesto al hereje, que llevaba por el mal camino al pueblo del islam, por otra parte, el uso de lenguaje inapropiado e incluso la afirmación de ser un profeta, claramente demostraba para los *ulemas* su falta de fe, su propia equivocación y la falsa conducta. Después de eso, el *sheyhulislam* Hayatizade

¹⁶⁵¹ H. Georg Majer, *Ibidem*.

¹⁶⁵² H. Georg Majer, *Ibidem*.; el texto de Şem‘danizade se diferencia ligeramente: *Habibullah-i hazret-i serveri ve Muhammad nebiyullah ve taraf-ı hakdan zuhur eden Hakk resulullah bende-i muzaffer da‘ima*, Şemdanizade Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür‘it-Tevarih*, vol. 1, M. Münir Aktepe (ed.), Estambul, Ed. “Edebiyat Fakültesi Matbaası”, 1976. p. 112, citado por H. Georg Majer, *Ibid.*, nota 12.

¹⁶⁵³ En ese caso quizás se hace alusión al sultán, puesto que “el siempre victorioso” (*muzaffer daima*), regularmente es parte del texto de su monograma, *Ibidem*, nota 11.

¹⁶⁵⁴ En la traducción de Majer, la palabra que éste pone aquí es “appearing” (aparece), sin embargo, según la traducción y las sugerencias del otomanista (y amigo) Stoyan Shivarov de la Biblioteca Nacional de Sofia sobre la cita original (por lo que expreso mis agradecimientos), deducimos que en el caso, es más exacto “proviene, sale, procede, deriva”, que “aparece”.

¹⁶⁵⁵ Süleyman Izzi, *Tarih-Izzi ...*, fol. 58 r., según: H. Georg Majer, *Ibid.*, p. 301.

Mehmed Emin Efendi declaró por vía verbal y en fetua, que “como el acusado ya se había arrepentido una vez y de nuevo había caído en su error, su caso no podría ser justificado esta vez por locura, porque había escrito sus palabras heréticas de manera lógica mostrando así claramente ser un infiel. Como realmente daña a los musulmanes, su muerte es necesaria (*vacib*)”¹⁶⁵⁶.

Por consiguiente, según Izzi, Bosnavi Ibrahim confesó ser de ascendencia húngara y que había sido enviado por los “*Freng*” infieles, con el fin de crear el caos, pero esto fue considerado simplemente una excusa. Capturado, encadenado y enviado a la prisión, de nuevo fue interrogado, y de nuevo persistió en su incredulidad y por lo tanto el asunto fue presentado al sultán por el Gran Visir como un *telhis*¹⁶⁵⁷. Entonces, según el castigo que le correspondía, a través de un firman se ordenó “la eliminación de su sucia existencia”¹⁶⁵⁸. Cuando le llevaron a la plaza de la ejecución de nuevo fue interrogado y en repetidas ocasiones le pidieron retornar al islam, él sin embargo, persistió en su “incredulidad” y en consecuencia fue ejecutado por la espada en la *Bab-ı hümayun* en el 15 de *Rebiülahir* 1159, 7 de mayo 1746.

Pero, ¿quién realmente fue este Ibrahim de Bosnia, a quien también todos los historiadores llamaban *kadi*, que es propiamente un título en el imperio otomano, que indica un juez quien aplica en el mismo tiempo la Sharia y el Canon?

Desgraciadamente no disponemos de documentos adicionales para identificarlo más claramente, pero sus títulos hacen pensar que este no fue un misionero cristiano¹⁶⁵⁹, sino un musulmán educado¹⁶⁶⁰, pues él mismo se autodenomina Bey-zade („hijo del jefe”), descendiente de una familia noble. Por otro lado, la ascendencia húngara que reivindica no es imposible y tal origen podría explicar su conocimiento de latín, lo que sería extraordinario si fuera un esclavo de Bosnia. También su conocimiento activo del latín vuelve a señalar el hecho de que la religión cristiana que conocía no era la ortodoxa, sino católica o protestante, que a su vez confirma la procedencia húngara. Según Majer, una relación hipotética con los franciscanos de Bosnia podría explicar muy bien este asunto¹⁶⁶¹.

¹⁶⁵⁶ I. Hami Danişmend, *Osmanlı Devlet Erkanı*, Estambul, Ed.Turkiye Yayınevi, 1971, p. 140., según: H. Georg Majer, *Ibid.*, pp. 301, 302.

¹⁶⁵⁷ *Telhis*, es una exposición sobre un tema, por lo general dirigida a la oficina del sultán, más a menudo por el Gran Visir.

¹⁶⁵⁸ H. Georg Majer, *Ibid.*, p. 302.

¹⁶⁵⁹ Como por ejemplo opina Erkem Kaydu, véase: *Ibidem*, notas 14, 15.

¹⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 302.

¹⁶⁶¹ *Ibid.*, pp. 301-302.

De todos modos, un Efendi o un *kadi* capaz de escribir en latín y que prefiera enviar sus cartas al pasha de la Puerta en latín y no en otomano o en árabe, ya es excepcional. Su actividad durante los tres periodos de su vida documentada, no fue igual. Al principio, llegó a ser conocido en Estambul por sus “palabras malvadas”, aún no se lo consideraba un peligro para los musulmanes, sino que fue declarado como sujeto a un trastorno mental. Majer imagina la posibilidad de que en su permanencia obligatoria en Chipre, entrara en contacto con “criptocatólicos, los que una vez fueron forzados a buscar protección como cristianos ortodoxos o musulmanes, a causa de la política de Sokollu Mehmed Pasha”¹⁶⁶². Cabe señalar que sucede en la misma isla, donde a principios del siglo XVII se había producido el caso de un *kadi*, más arriba analizado, asesinado posteriormente por haber confesado públicamente que la fe de los cristianos era la verdadera y necesaria para la salvación de todos¹⁶⁶³.

Más adelante, las actividades de Ibrahim parecen haberse vuelto más decididas; su objetivo ya era ganarse a los hombres destacados del imperio, enviando cartas en turco y en latín al pasha de la Puerta. Después de haber escapado del peligro al que le condenaba la fetua, regresó al islam, pero de nuevo se arriesgó al volver a Estambul, intensificando sus extrañas actividades y escribiendo más cartas, en total, alrededor de cuarenta en turco y latín, lo que al final le llevó a la muerte.

Además de la referencia esencial a la fe cristiana, la doctrina de Bosnavi Efendi también incluye su papel personal, subrayado en su firma y propaganda. La fetua del *seyhülislam* Pirizade Mehmed Sahib Efendi en reacción de las cartas de Chipre, hace hincapié en los siguientes puntos decisivos:

**Allah [...] hazret-i İsa [...] hazretlerini babası ve İsa hazret-i Allah [...] hazretlerinin oğlu olup İsa [...] ba" d al-katl üç gün mürurında dirilüb göklere çıkub Allah"ın sağ anibinde oturdı hâlâ bizlere nazirdir*¹⁶⁶⁴,

„Dios es el Padre de Jesús y Jesús es el hijo de Dios, tres días después de su muerte, resucitó ascendiendo al cielo, donde está sentado a la derecha del Padre, desde donde está cuidando a los hombres“.

¹⁶⁶² *Ibid.*, p. 302, la bibliografía detallada sobre dichos criptocatólicos véase en: *ibidem*, nota 17.

¹⁶⁶³ G. Basetti-Sani, *Musulmani Martirizzati...*, pp. 416- 417, citado en: H. Georg Majer, “The Koran: an ottoman defter”!, *Op. cit.*, p. 303.

¹⁶⁶⁴ *Ibid.*, nota 19.

* *Ve ben Allah azim üş-şan tarafından size gönderildim ahir zaman peygamberi dininde olub bize dost ve düşman olanları ve yahudileri din-i İsa'ya davet ve cümleyi bir kinisede cem "sizegeleceğim"*¹⁶⁶⁵,

„He sido enviado por Dios. Invito a los que pertenecen a la religión del profeta del Último día, ya sean amigos o enemigos, e invito a los judíos para unirse a la religión de Jesús “.

*”Y vendré a reunirlos a todos en una iglesia”¹⁶⁶⁶.

En sus cartas tardías añade algunos detalles poniendo el acento en el concepto de Trinidad:

**Ve din-i İsa hak dindir ve Allah üçden ibaretdir ab ve ibn ve ruh al-kuds ve bunun üçü ilah-ı vahiddir*¹⁶⁶⁷,

„La religión de Jesús es la religión verdadera y Dios es tres en uno, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y juntos son el único Dios“.

Evidentemente, la Trinidad que Bosnavi menciona es la Trinidad cristiana¹⁶⁶⁸, a lo que añade que fue enviado desde el cielo por Dios en 1143/1730-31 y se encarnó en el Beyzade Bosnavi Ibrahim Efendi.

Esta doctrina, presentada repetidamente al gobierno otomano por un musulmán, era pura provocación para las autoridades musulmanas. Pero la noción de la “única iglesia” que Bosnavi propone, como ya se dijo, va un poco más allá de la noción de la iglesia cristiana y sería igualmente una provocación también para los cristianos.

¿Se trata entonces de un movimiento poderoso encabezado por él o tenemos que vincular a Bosnavi a uno de los grupos de musulmanes que adoraban a Jesús? Y si es el caso, ¿sería posible pensar que “el nuevo profeta” es un fruto de la influencia de su compatriota del siglo XVI, Hamza Bali?, también ejecutado por sus creencias “heréticas”.

En cuanto al último, el bosnio que fue ajusticiado en 1573¹⁶⁶⁹ en Estambul, naturalmente había causado una sensación grande porque Hamza Bali era bien conocido

¹⁶⁶⁵ *Ibidem*, nota 20.

¹⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 304.

¹⁶⁶⁷ Suleyman Izzi, *Tarih-Izzi* ..., fol. 58 r., según: H. G. Majer, *Op. cit.*, nota 21.

¹⁶⁶⁸ Como señala Majer, “si se trataba de una Trinidad musulmana, habría sido compuesta por Dios, Jesús y la Virgen María”, *Ibid.*, p. 304.

¹⁶⁶⁹ En cuanto al debate que concierne la fecha de la muerte de Hamza Bali, toda la bibliografía, véase nota 24 en: *Ibid.*

en la capital, ya que fue el *kethüda* (“administrador, distribuidor”) y el *hazinedar* (“tesorero”) de Pertev Pasha, el segundo visir, y en su tiempo tuvo que escapar a Bosnia, su país natal abandonando miles de seguidores, sobre todo muchos entre los jenízaros.

Su movimiento no quedó fuera de la atención de los círculos diplomáticos del imperio otomano: el predicador alemán en la embajada imperial, Stefan Gerlach, lo anota en su diario¹⁶⁷⁰; el embajador David Ungnad se lo comunica a Viena¹⁶⁷¹, y el diplomático francés Felipe del Fresne-Canaye, lo menciona en sus historias de viajes¹⁶⁷². Según ellos, Hamza Bali de Bosnia había profesado la divinidad de Jesucristo- aspecto de su doctrina- que no se encontró en las fuentes otomanas. Escépticos al respecto, se declaran algunos historiadores¹⁶⁷³, el más crítico de ellos, Hamid Algar, incluso supone que esos diplomáticos confundieron a Hamza Bali con el caso de Cabiz:

*La atribución a Hamza Bali de una creencia en la divinidad distintiva de Jesús y el rechazo del Profeta como mensajero de Dios es muy poco probable; si había predicado tal doctrina, las fuentes otomanas seguramente lo habrían mencionado. Es abrumadoramente probable que Gerlach hubiera confundido Hamza Bali con un cierto Cabiz Molla ejecutado en 933/1527, que realmente predicó la superioridad de Jesús ante el Profeta, quien puede haber dirigido el oscuro movimiento conocido como Jubmesihi*¹⁶⁷⁴.

A su vez, Ocak declara que si los informes son fiables, esta tendencia iría muy bien con el aspecto político de las actividades de Hamza Bali, porque los musulmanes

¹⁶⁷⁰ H. Georg Majer, “„The Koran: an ottoman defter,“”, *Op. cit.*, nota 26.

¹⁶⁷¹ “El informe de David Ungnad (cuyo original se encuentra en “Haus-Hof- und Staatsarchiv”, Palacio de Justicia y Archivo del Estado en Viena), es citado por: J. F. von Hammer-Purgstall, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, vol. IV, Pesth, Ed. C. A. Hartleben, 1829 (2ª ed. 1840), p. 236, nota a)”, H. Georg Majer, *Ibid.*, nota 27.

¹⁶⁷² Ph. Canaye, *Le voyage du Levant de Philippe du Fresne-Canaye : 1537*, M. H. Hauser (ed.), serie: Recueil de voyages et de documents pour servir à l’histoire de la géographie depuis le XIIIe jusqu’à la fin du XVIe siècle, 16, (1ª ed. Paris, E. Leroux, 1897), reedición: Génova, Ed. Slatkine, 1980, p. 143-146, según: H. Georg Majer, *Op. cit.*, p. 306.

¹⁶⁷³ Adem Handžić y Muhamed Hadžijahić (de Bosna), Hamid Algar (británico-estadounidense), según: H. Georg Majer, *Ibidem*.

¹⁶⁷⁴ H. Algar, “The Hamzeviye: A Deviant Movement in Bosnian Sufism”, *Islamic Studies*, 36, Nº 2-3, Islamabad, Ed. Islamic Research Institute, 1997, p. 253, citado en : H. G. Majer, *loc. cit.*

de Bosnia, que remontan sus raíces a los bogomilos, fácilmente podrían ser atraídos por este vínculo a su antigua fe¹⁶⁷⁵.

Sin embargo, si tomamos en cuenta que el movimiento de Hamza Bali hasta ahora ha sido documentado no más lejos del siglo XVII¹⁶⁷⁶, aunque los grupos heréticos siempre pueden continuar en secreto, parece difícil unir a Bosnavi Ibrahim (s XVIII) a Hamza Bali (s XVI) y a la tradición *Hamzavî*.

Algunos investigadores¹⁶⁷⁷ tienden a hacer alusiones entre Bosnavi Ibrahim y otro herético de Bosnia que era famoso por sus puntos de vista de tipo hurufi. Recordaremos que la base de los hurufies consistía en la creencia de que Dios se había encarnado en el cuerpo de su fundador, Fadlullah Astarabad y aparecerá como mahdi, cuando llegue el Último Día con el fin de salvar a los musulmanes, los cristianos y los judíos¹⁶⁷⁸. El desarrollo del pensamiento *jubmesihî* llegó un poco más lejos de la “ciencia de Jesús”, uniéndola a la “ciencia de las letras” (*Ilm al-Huruf*), lo que dio pie al brote de un movimiento místico en zona turco-iraní, que a finales del siglo XIV recibe el nombre de *Hurufiyya*¹⁶⁷⁹. Es decir, en este marco del hurufismo se equiparan la ciencia de Jesús y la ciencia de las letras. Lo que nos interesa es que, entre otros, algunos elementos cristianos también estuvieron presentes en las creencias del *hurufismo*.

Fadlullah no duda en aludir a Cristo, a las Escrituras y a los ritos cristianos¹⁶⁸⁰. Igualmente sus discípulos hacen reiteradas alusiones a los evangelios¹⁶⁸¹. Así pues, llama atención el eco de los versos del apóstol Juan por ejemplo: *En el principio era el*

¹⁶⁷⁵ A. Y. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15 -17 Yüzyıllar* („Heréticos en la sociedad otomana, siglos XV-XVII”), Estambul, Ed. Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1998, pp. 295-296, según: H. G. Majer, *Ibidem*.

¹⁶⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷⁷ Sl. Ilic, “Mülhid Wahdati, Ein bosnischer Ketzer des 16. Jahrhunderts”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, F. C. Reiter (red.), Wiesbaden, Ed. Harrassowitz Verlag, N° 151, (2001), pp. 263-273, citado en: H. G. Majer, *Ibidem*, nota 32.

¹⁶⁷⁸ Véase: A. Y. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar...*, pp. 131-135, según: H. G. Majer, *Ibidem*, p. 307. Eso ya se mencionó en relación con la persecución contra los los bedredinos y los hurufies (que se habían unido a los kâzâlbashîes).

¹⁶⁷⁹ Según los hurufies, Dios mismo se revela en las letras; la letra equivale a un sonido y este se representa por medio de una letra (*harf*, pl. *huruf*), véase: A. Bausani, “Hurufiyya”, *Encyclopædia of Islam*, 2ª ed., E. J. Brill, Leiden- Londres, 1971, vol. 3, p. 600.

¹⁶⁸⁰ Süleyman Ateş dice que “Fadlullah había memorizado el Corán, el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento y que estaba perfectamente instruido en los libros secretos de los judíos y cristianos”, S. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara, Facultad de Teología en la Universidad de Ankara, 1974, p. 326, citado por M. Ünver, *Nesîmî Örneğinde Hurûfîlik ve Kur’ân*, Ankara, Ed. Fecr, 2003, p. 53, según: F. Usluer, “Les Thèmes Bibliques dans les Houroufis”, en: *Ишрак : ежегодник исламской философии/ Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, N° 2, (2011), Y. Eshots (ed.), Moscú, Ed. “Vostochnaya Literatura RAN”, p. 427

¹⁶⁸¹ Imadeddin Nesimi, *The Quatrains of Nesimi: Fourteenth-century Turkic Hurufî*, with annotated translations of the Turkic and Persian quatrains from the Hekimoğlu Ali Paşa, by Kathleen R. F. Burrill (trad.), La Haye; Paris, Ed. Mouton, 1972, p. 37, según: M. Balivet, *Chrétien secrets...*, p. 106.

Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. Este era en el principio con Dios. Todas las cosas por Él fueron hechas, y sin Él nada de los que ha sido hecho, fue hecho, (Jn 1:1-3), que encontramos “retransmitidos” por Fadlullah del siguiente modo:

«Jesús dijo: Lo primero que descendió del cielo era el Verbo. El Señor era aquel Verbo y yo era aquel Verbo. Yo y el padre somos uno. El padre es la fuerza eterna, soy su Verbo y el Espíritu Santo es Su voz»¹⁶⁸².

Los hurufíes declaraban abiertamente que “con el regreso de Jesús a la tierra, se borrarán las diferencias entre las religiones. No habrá pues más que una sola religión, una sola escuela religiosa (madhab) y una sola lengua, y toda la gente creerá en él”¹⁶⁸³.

Aunque, según afirma Majer, no parece que Jesús haya desempeñado un papel importante en los convencimientos del hereje de Bosnia, se puede sospechar cierta relación con nuestro Bosnavi Efendi¹⁶⁸⁴. Otro hurufí, el poeta Imaddedin Nesimi, no descarta sus vínculos privilegiados con Jesús, diciendo literalmente: “Soy un compañero constante de Isa”¹⁶⁸⁵.

El papel de este adepto del hurufismo fue realmente esencial para la propagación de esta creencia en Asia Menor. Fue desollado vivo en Alepo (1404), a causa de sus versos considerados blasfemos y heréticos por los sunníes que no podían tolerar la expansión de hurufismo.

Utilizando el árabe, el persa y el turco, Nesimi compone una poesía fuertemente impregnada por la doctrina hurufí, que afirma la identidad profunda del hombre y de Dios, siendo el hombre signo de Dios y su rostro el eco terrestre de la belleza divina, diciendo es sus versos: “Soy la Verdad” y, aún más, “Soy Dios”.

Evidentemente, pese a que algunos investigadores¹⁶⁸⁶ no son partidarios a la conclusión de que gran parte de las obras hurufíes estuvieran consagradas a Jesús¹⁶⁸⁷, la

¹⁶⁸² Fadlallâh, *Jâvidânnâma-i Saghîr*, M. K. Ali Emîrî, Farça, N° 1000, cd 77, citado por : F. Usluer, *Les Thèmes Bibliques...*, pp. 438, 439.

¹⁶⁸³ F. Usluer, *Le Thèmes Bibliques...*, p. 443; En relación con esa declaración, Usluer niega la afirmación de que Fadlullah había tenido un amplio conocimiento de la Biblia; la razón de todas las referencias bíblicas de Fadlullah, este encuentra en el hecho de que, según dice: “para la persona que se consideraba Mesías cuya misión era unificar las religiones, ha sido necesario utilizar referencias que afectan a la gente del libro”, *Ibidem*.

¹⁶⁸⁴ Según Majer es más probable que ese herético fue miembro de la rama Şems, de los *mevlevîes*, H. Georg Majer, *Op. cit.*, nota 32.

¹⁶⁸⁵ Imaddeddin Nesimi, *The Quatrains...*, pp. 203, 204, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁶⁸⁶ “[...] Nous n’imaginons pas considérer les houroufis comme accordant autant d’importance au Christianisme qu’à l’Islam, ou prétendre qu’une grande partie des ouvrages houroufis fut consacrée à

idea de la encarnación de Dios en el hombre encontró su camino en algunas órdenes derviches e influyó en algunos círculos ulemas, que también elevaban a Jesús a una posición más alta que la del Profeta Muhammad¹⁶⁸⁸. Este extraordinario grupo religioso que a mediados del siglo XVII fue llamado *Jubmesihi*¹⁶⁸⁹, más recientemente *Isevi Müslümanlık*¹⁶⁹⁰, o la “tendencia *isawi* en el islam sufi”¹⁶⁹¹, no era ni cristiano ni criptocristiano, sino que serían algo parecido a *musulmanes jesusíes* (Jesus Muslims), como finalmente les denomina Majer¹⁶⁹².

Los últimos estudios han hecho hincapié en ello; que el movimiento de los *Jubmesihi* era un fenómeno no exclusivamente del siglo XVII, que se podía encontrar también en el siglo XVI y que tenía sus raíces ya en siglo XV¹⁶⁹³. Aproximadamente cien años antes de Bosnavi Ibrahim, fue ejecutado el *kadi* de Chipre, hasta ahora, el último caso “*jubmesihi*”, documentado en las fuentes. La pregunta, pues acerca de si Bosnavi Efendi puede ser identificado como un *jubmesihi* del siglo XVIII, tiene sus razones. Sus creencias en la encarnación, en la venida del Mahdi y en la superioridad de Jesús, incluso el papel dominante que se atribuye a sí mismo, no son del todo incompatibles con la tradición *Jubmesihi*¹⁶⁹⁴, pero tampoco podemos negar las diferencias claras como el énfasis que se pone en la Trinidad.

Teniendo en cuenta las declaraciones citadas que se atribuyen a Fadlullah sobre Jesús, como también la doctrina de la *Hurufiyya*, podemos suponer que realmente Bosnavi Ibrahim se vio influido por la tradición procedente de los *hurufi-hubmesihi*. Sin embargo, fuertemente impregnado por su misión religiosa, iba mucho más allá en su *jesusismo*, fenómeno que tampoco puede ser identificado con el cristianismo.

Jésus, ou encore, penser qu’ils donnaient plus d’importance à Jésus qu’à Muhammad, “, F. Usluer, *Ibidem*.

¹⁶⁸⁷ B. Atalay, *Bektaşilik ve edebiyatı*, Estambul, Ed. Ant, 1991, p. 52, según: F. Usluer, *Op.cit.*, nota 88.

¹⁶⁸⁸ Según Ocak, los hurufies dieron más importancia a Jesús que a Muhammad (A. Y. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar...*, p. 134), F. Usluer, *Ibid.*, p. 443.

¹⁶⁸⁹ P. Rycha, *Op. cit.*, pp. 242, 256.

¹⁶⁹⁰ A. Y. Ocak, *Op. cit.*, p. 228, según: H. G. Majer, *Op. cit.*, p. 307.

¹⁶⁹¹ M. Balivet, *Chrétien secrets...*, p. 103.

¹⁶⁹² H. G. Majer, *loc. cit.*

¹⁶⁹³ C. Imber, “A Note on „Christian“ Preachers in the Ottoman Empire”, *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, 10, (1990), Turkish Religious Foundation, Estambul, Ed. Enderun Kitabevi, Centre for Islamic Studies (ISAM), pp. 59-67, citado en: H. Georg Majer, *loc. cit.*

¹⁶⁹⁴ H. Georg Majer, *Ibid.*, p. 308.

1.3. *Isevi Müslümanlık* o, la tendencia *isawi* en el islam sufí.

Si examinamos los mismos textos desde un punto de vista doctrinal, resultaría que a parte de los casos de las conversiones al cristianismo, se nos estaba describiendo un tipo de comportamiento místico-religioso que tiene relación con un modo de *tasawwuf* de estilo y sensibilidad *isawi*, centrado en la persona de *Isa Ibn Meryem* („Jesús, hijo de María”) ¹⁶⁹⁵. Es una tradición mística desarrollada abundantemente en el islam, y entre otros por el “Sheykh al-Akbar”, Muhyiddin Ibn Arabí, transmitida por él a sus discípulos turcos, después de su larga estancia en Anatolia, a partir del año 1205 ¹⁶⁹⁶.

Tanto en su propia experiencia mística como en sus obras, el místico andalusí reserva a Jesús un sitio muy particular. Como ya se hizo mención, en diversos pasajes de sus *Futuhat* el jeque declara que tras su entrada en la senda, Jesús fue su primer maestro ¹⁶⁹⁷; *Fue entre sus manos donde me convertí; Él rezó por mí con el fin de que persistiese en la religión en este mundo y en el otro, y me llamó su amado* ¹⁶⁹⁸. La función fundamental del fin de la santidad, Arabí la concreta en la figura de Jesús, “a través de quien Dios sella la Santidad universal desde Adán hasta el último de los santos”. También, Jesús es definido como “el sello del ciclo del Reino, cuya venida fue signo de la aproximación del final de los tiempos” ¹⁶⁹⁹.

Muy llamativa, en este sentido, es la defensa ardiente que Ibn Arabí desarrolla acerca de Jesús, dedicándole un capítulo especial en los *Fusûs al-Hikam* (Sabiduría de los profetas) -un tratado de metafísica- que alude a varias frases del Corán relativas a veintisiete profetas, algunos de ellos árabes y por tanto, desconocidos para los cristianos. Por consiguiente, a base de dichas frases desarrolla teorías no siempre fáciles de comprender, sobre todo para aquellos que no están habituados a transitar por los senderos de la mística ¹⁷⁰⁰.

No cabe duda de que las objeciones de Ibn Arabí no fueron comprendidas en su tiempo, ni tampoco el fondo de su especulación metafísica, de modo que los seguidores de la tendencia *isawi* se vieron acusados y condenados por los que la desconocían. Es

¹⁶⁹⁵ M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁶⁹⁶ Véase: M. Chodkiewicz, *Le Sceau...*; M. Chodkiewicz, Cl. Chodkiewicz-Addas, *Essai de biographie du Shaykh al-Akbar Muhyi l-din Ibn Arabi*, Tesis doctoral, Ed. Université de Paris 1, 1987, pp. 658-660, según: M. Balivet, *Chrétiens secrets...*, p. 104.

¹⁶⁹⁷ Ibn Arabí, *Al-Futuhat al-Makkiyya*, Ed. Bulaq, El Cairo, 1911, reeditado por Dar Sadir, Beirut, sin fecha, vol. I. p. 155; vol. III, pp. 43, 341; vol. IV. p. 77.

¹⁶⁹⁸ M. Chodkiewicz, Cl. Chodkiewicz-Addas, *Essai de...*, p. 62, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁶⁹⁹ M. Chodkiewicz, *Le Sceau ...*, pp. 147, 149, 150, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁷⁰⁰ F. García Alvadalejo, “Jesucristo en Ibn al-„Arabî”, *loc. cit.*

interesante que el mismo Shejkh al-Akbar advirtiera a sus lectores acerca de los malentendidos a que puede arrastrar el comportamiento de un *wali*; su conexión privilegiada con algún profeta anterior al islam por ejemplo, del que el *wali* se considera el heredero espiritual, al invocar a Moisés o a Jesús, puede ser confundido injustamente con un judío o un cristiano. Por lo tanto, algunos discípulos suyos, turcos, se dedicaron a sistematizar las teorías de su maestro, dando pie así a interpretaciones más o menos acertadas, como es el caso de Sadreddin de Konya, considerado en el islam oriental como el intérprete oficial del jeque andalusí¹⁷⁰¹. Pese a eso, aun Rumi, un espíritu tan abierto, no resultaba tolerante respecto a las teorías acerca de la divinidad de Cristo, que desarrollaban los discípulos de Sadreddin, y que según el mismo se confundían con las de los cristianos¹⁷⁰².

En este sentido, un famoso comentador de Ibn Arabí, Davud de Kayseri, que fue el primer *muderrris* de la más antigua *medrese* otomana en Iznik durante el siglo XIV, fue acusado por otros exégetas de haber referido de manera exclusiva a favor de Jesús ciertas funciones de la teoría de los “sellos”¹⁷⁰³. Otro seguidor de Ibn Arabí del siglo XV, el mencionado Bedreddin de Simavna, se vio “muy marcado por los hechos milagrosos de carácter *isawi*”¹⁷⁰⁴ que le atribuyeron los turcos; según el *menakibname*, a él dedicado; la gente lo apodaba *segundo Mesías puesto que, con su soplo resucitaba a los muertos*”¹⁷⁰⁵.

Por su lado, el gran místico otomano del siglo XVII, Niyazi Misri¹⁷⁰⁶, citando a Ibn Arabí y a Bedreddin, decía que “las *Varidat*”¹⁷⁰⁷ son los ríos, y los *Fusûs*¹⁷⁰⁸ el océano¹⁷⁰⁹. Debido al lugar prominente que Jesús ocupaba en sus obras, las reflexiones de Misri fueron perseguidas por su excesiva proximidad al cristianismo¹⁷¹⁰, sus

¹⁷⁰¹ Según se dice: “la intención del jeque Ibn Arabí no puede ser comprendida [...] si no es a través del estudio de los trabajos de Sadreddin”, M. Chodkiewicz, Cl. Chodkiewicz-Addas, *Essai de...*, p. 380, citado en: M. Balivet, *Chrétien secrets...*, p. 104.

¹⁷⁰² “Son las palabras del ebrio embriagado del vino de Satán”, dice Rumi (E. de Vitray-Meyerovitch, *Le livre du dedans...*, (1976), pp. 164, 165), citado en: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁷⁰³ M. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* („La primera madrasa otomana,“), Estambul, Ed. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1984, p. 67, citado en: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁷⁰⁴ El santo de tipo “isawi”, hereda de Cristo y así participa en el conocimiento *crístico*.

¹⁷⁰⁵ M. Ducas, *Historia Byzantina...*, p. 113; Halil bin Ismail, *Simavna...*, pp. 91, 92, según: M. Balivet, *Ibid.*, p. 105.

¹⁷⁰⁶ Muhammad al-Misri Niyazi (1616-1694) nació en Malatya, Turquía, en una familia devota, su padre era jeque de la orden Naqshbandiyya.

¹⁷⁰⁷ La famosa obra de Bedreddin.

¹⁷⁰⁸ Obra de Ibn Arabí.

¹⁷⁰⁹ Niyazi Misri, *Divani Sehri*, M. S. Bilginer (ed.), Estambul, Ed. Esma, 1982, p. 256, citado en: M. Balivet, *Chrétien secret...*, nota 44.

¹⁷¹⁰ Dimitrie Cantemir, *historian of...*, pp. 109-111, según: M. Balivet, *Op. cit.*, pp. 105, 107.

expresiones poéticas (*Únicamente me gusta y me contenta el nombre de Jesús y lo asocio al nombre de Misri, su servidor fiel*), le condujeron a los tribunales y, finalmente a morir en el exilio¹⁷¹¹. El príncipe de Moldavia Demetrius Cantemir (s. XVIII), considera a Misri cripto-cristiano por causa de sus creencias y contactos; en realidad él era amigo del metropolitano de Bursa, Kallinikos¹⁷¹², pero también, no hay que olvidar que Misri se convirtió en el líder espiritual del *tekke* de los sufíes de la *Halvetiya* en Estambul y también estableció otro en Bursa. En cuanto al mismo, un autor francés del siglo XIX afirma:

*Misri no debe ser considerado como un mahometano sino como un verdadero cristiano. De hecho, él lo era, de corazón y de convicción, su conducta lo ha confirmado tan bien como sus escritos*¹⁷¹³.

Hablando de la influencia *isawi* y de su extensión en el pensamiento “otomano”, es importante subrayar la ejercida por al-Hallaj sobre el mundo turco. Como señalaba Ibn Arabí: *La ciencia de Jesús, era la ciencia de Husayn Mansur*¹⁷¹⁴. Desde Asia Central hacia el imperio otomano, llegó el famoso “*Ana al-haqq*”¹⁷¹⁵ y sembró sus frutos en la base de la rica tradición mística turca.

Después de un largo proceso, Abu „Abd Allah al-Husayn Mansur al-Hallaj, llamado Mansur al-Hallaj, es condenado a muerte en Bagdad. Fue azotado, desmembrado, colgado de una horca y finalmente decapitado, por su *crimen* de haber proclamado públicamente “Yo soy la Verdad” (*Ana al haqq*), lo que produjo una impresionante resonancia *crística*¹⁷¹⁶. Por ello se lo consideró blasfemo tanto entre los sunníes como entre los chi`íes. Su cuerpo fue quemado y sus cenizas esparcidas en el río Tigris.

Resultaba difícil no relacionar el famoso *Ana al haqq* con la frase de Cristo: *Yo soy el Camino, La verdad y la Vida* (Jn 14, 6), lo que debería haber causado fuertes confusiones que sólo podría recibir con cierta calma un buen conocedor de la doctrina akbarí. El hecho de que Massignon haya elegido el término “pasión” como título de su

¹⁷¹¹ E. Servan de Sugny, *La Muse Ottomane...*, pp. 172, 361, citado en M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁷¹² Dimitrie Cantemir, *historian of...*, *loc cit*.

¹⁷¹³ E. Servan de Sugny, *Op. cit.*, p. 175, según: M. Balivet, *Op. cit.*, p. 107.

¹⁷¹⁴ M. Chodkiewicz, *Le Sceau...*, p. 103.

¹⁷¹⁵ Traducida por Pareja como: “yo soy la Verdad creadora”, F. M. Pareja, *La religiosidad...*, pp. 366.

¹⁷¹⁶ El centro del “Meydan” donde sucedió se llamó la *Horca de Mansur*, se convirtió en uno de los emblemas de la *Bektashiya*, donde los fieles venían para confesar sus pecados.

profunda investigación sobre al Hallaj¹⁷¹⁷, ya supone un cierto paralelismo con la “Pasión de Cristo”. Con ello Massignon no se resiste a la tentación de *cristianizar* a Hallaj, despertando, al tiempo, reacciones adversas en algunos ambientes cristianos y también entre los que valoran como original la espiritualidad musulmana¹⁷¹⁸.

Sin embargo, lo que realmente al Hallaj veía en la experiencia sufi, era la unión con la divinidad y enseñaba, que en tal caso puede considerarse al sufi como encarnación de la misma. Según Massignon, “al Hallaj nunca reivindicó para sí mismo esa divinización por más que sus jueces se apoyaron para condenarlo en su conocida frase interpretándola como si con ella este hubiera reivindicado para sí la esencia divina”¹⁷¹⁹. Semejante a al-Gunayd, al-Hallaj consideraba “que la suprema experiencia sufi era la unión con Allah”¹⁷²⁰, pero no fue bastante cuidadoso y “echó sus perlas” delante de los no instruidos¹⁷²¹, llegando a decir que el hombre puede ser considerado como encarnación de Allah, dando como ejemplo a Jesús.

Se cuenta que, cuando al Hallaj fue conducido al lugar de su suplicio, recitó una plegaria semejante a la que Jesús pronunció en la cruz: *Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen* (Luc 23, 24). Vuelto hacia la muchedumbre dijo al Hallaj:

“¡O, Señor!, tú eres aquel que irradia por todas partes, aunque no te halles situado en ninguna [...] Aquí están esas gentes, tus adoradores. Por celo de tu nombre se han reunido para hacerte obra grata, dándome la muerte. Perdónales. Si les hubieses revelado lo que me has revelado, no lo harían; y si tú me hubieses ocultado lo que les ocultas, no me vería yo en este trance. Tuya es la alabanza por lo que haces, tuya sea la gloria por lo que quieres”¹⁷²².

¹⁷¹⁷ L. Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, Gallimard, 1975 (en castellano: *La pasión de Hallaj, mártir místico del Islam*, versión abreviada de H. Mason, trad. A. López y M^a. Tabuyo, Barcelona, Ed. Paidós, 2000).

¹⁷¹⁸ En 1934, Massignon funda en El Cairo una asociación (la *Badaliya*, en árabe, “sustitución”) para promover la oración común, intervenir de manera no violenta en favor de la justicia frente al colonialismo, etc., y dar a conocer mejor a los musulmanes las figuras de Jesús y María de acuerdo con la letra y el espíritu del Corán.

¹⁷¹⁹ F. M. Pareja, *La religiosidad...*, p. 366; Esta frase se lee, puesta en su contexto, en el *Kitab al-tawasin*: “Si no queréis reconocer a Allah, reconoced al menos su signo. Yo soy este signo: *ana al-Haqq*, porque por la verdad yo soy verdad eternamente...”, *Ibid*, pp. 366, 367.

¹⁷²⁰ *Ibidem*.

¹⁷²¹ Metafóricamente dicho, me refiero a las palabras puestas en la boca de Cristo: “No deis a los perros lo que es santo; no echéis vuestras perlas delante de los puercos, no sea que las pisoteen con sus patas, y después, volviéndose, os despedacen” (Mt 7: 6), es decir, lo que acarrió al Hallaj a la condena fue que él se había abandonado sin reserva a proclamar que el amor de Allah era posible.

¹⁷²² L. Massignon, *Le Diwan d'al Hallaj*, Paris, Ed. Seuil, 1955, según F. M. Pareja, *Op. cit.*, p. 367.

Los milagros que la tradición atribuye a al-Hallaj, las cuestiones que se plantearon en relación con él, las estampas publicadas en nuestro siglo en que al-Hallaj aparece crucificado, con la representación de los instrumentos de su suplicio semejante a Cristo, unidos al famoso verso: *es en la religión de la cruz en la que yo moriría (fa fi din al-salib yakunu mawti)*¹⁷²³, así como su martirio, lo hacen reconocible como perteneciente al modelo *crístico*. Sin embargo, tal como insiste Chodkiewicz, no habría que entender estos rasgos más que como una de las muchas posibilidades que corresponden a la esfera de la *walaya* musulmana, es decir, la proximidad a Dios.

Muy próximo al pensamiento de al-Hallaj, una de las víctimas de los malentendidos de comportamiento *isawi* fue también el santo Ayn al-Qudat Hamadhani, discípulo de Gazzali, que fue acusado de herejía. Fue declarado *zindiq* („hereje“), torturado y ajusticiado (525/1131) con tan sólo treinta y tres años, ya que se atribuía la „dignidad de profeta“. Ayn al-Qudat había realizado un milagro *crístico* resucitando a un muerto¹⁷²⁴, los sufíes posteriores con frecuencia lo designaban como el que era *isawi l-mashrab wa mansuru l-maslak*, „aquel cuya fuente es Jesús y su camino el de Mansur al-Hallaj“¹⁷²⁵.

En el siglo XV, esta tendencia entró en la *tarika Naqshbandiyya*, en la que, uno de sus maestros, el más venerado, Ubaydallah Ahrar, se declaró explícitamente *isawi*. El mismo señaló que en nombre de Isa había recibido la gracia de *vivificar los corazones*, así como Jesús tenía el poder de resucitar a los muertos.

Sin embargo, “la tendencia *isawi* de ciertos círculos sufíes, es un fenómeno intrínsecamente musulmán”¹⁷²⁶. Pero a pesar de las precisiones de teólogos como Ibn Arabí, según quien la invocación de Jesús por un sufí, incluso en su lecho de muerte, no siempre indicaba una conversión al cristianismo, algunas corrientes y personalidades demasiado declaradamente *isawíes* provocaron que los musulmanes ortodoxos combatieran a los movimientos *isawi*, siempre que estos se salían de los círculos místicos y se predicaban públicamente. Así por ejemplo, un autor turco contrario a los

¹⁷²³ M. Chodkiewicz, *Le Sceau ...*, p. 103.

¹⁷²⁴ Ayn al-Qudat al Hamadhani, *Les tentations métaphysiques (Tamhidat)*, A. Osseiran (ed.), serie: *Musannafat-i* „ayn al-Qudat-i Hamadhani, 1, 2, Teheran, Ed. Āḡhāna-i Dānišgāh, 1962 (2ª ed. 1992, trad. de persa C. Tornel, Paris, Ed. Les Deux océans), pp. 250-251, según: L. Massignon, *La passion ...*, vol. 2, p. 177.

¹⁷²⁵ *Ibidem*.

¹⁷²⁶ M. Balivet, *Chrétiens secrets...*, p. 106.

hurufies, apoyándose en la estricta veneración del Dios único, acusa a Alí al-Ala¹⁷²⁷, Fadlullah y a su secta de *creer en las tres personas de La Trinidad cristiana*¹⁷²⁸.

Por su lado, los observadores occidentales asimilaron a los santos musulmanes de tipo *isawí* a cripto-cristianos. De igual modo, un observador italiano del siglo XVI, escribe respecto al poeta Nesimi lo siguiente: *fue azotado por lo que habló de Jesucristo, nuestro redentor, y decía que Jesucristo es Dios, incluso cuando lo estaban desollando. Murió proclamando esto*¹⁷²⁹. Una historia difundida entre los armenios de Alepo del siglo XVIII, habla de la conversión al cristianismo de “Nassimi, el mártir de Alepo”¹⁷³⁰.

Aunque el manteamiento de buenas relaciones con los cristianos en la tradición *isawi* a menudo se explica con la idea de acercarlos al islam, es inevitable que las relaciones excesivamente cercanas produzcan malentendidos. Una *hikaye*¹⁷³¹ por ejemplo, cuenta que un enemigo de Ibn Arabí se negó a recibirlo, alegando que *el lugar que le convenía era la iglesia*¹⁷³². Esta historia parece referirse al hecho real de que el Sheikh, asistiendo a una misa, se puso a discutir con los fieles y acabó convirtiéndolos al islam¹⁷³³.

Pues, la acusación de criptocristianismo en el islam, generalmente fue provocada por los personajes sospechosos frente a la ortodoxia, pero en muchos casos, se trataba de un tópico que permitía desacreditar a un individuo; como es el caso de un jeque¹⁷³⁴ del que se sospechaba que fuera *chií* o que se dedicaba a la magia, porque entre sus pertenencias se encontró *vino en botellas, un cinturón de monje y el Evangelio de los cristianos*.

¹⁷²⁷ Discípulo principal de Fadlullah que divulga con gran éxito las ideas de su maestro por Anatolia hasta más allá de Estambul, incluyendo Andrianópolis, donde un derviche *hurufi* fue el mentor del príncipe Mehmet, el futuro conquistador de Constantinopla, Ahmad ibn Mustafa Taşköprüzade, *Es-Saqa'iq en-No'manijje*, ed. y trad. Oskar Resher, Constantinopla-Stuttgart, Ed. Phoenix, 1927-1934 (1978, Osnabrück, Ed. Biblio Verlag), pp. 33-34, citado en: M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁷²⁸ Nesimi, *The Quatrains*..., p. 36, según: M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁷²⁹ Th. Spandouyn Cantacasin, *Petit traité de l'origine des turcqs*, M. Charles Shefer (ed.), Paris, Ed. E. Leroux, 1896, pp. 223-224, citado en: M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁷³⁰ Nesimi, *The Quatrains*..., *loc. cit.*

¹⁷³¹ “Hikaye”, en los textos otomanos indica los géneros narrativos en la literatura turca y en el folclore; leyenda, historia, anécdota, novela.

¹⁷³² M. Balivet, *Op. cit.*, p. 107.

¹⁷³³ La anécdota ya se ha citado en la p. 282-283 (Ibn Arabí, *Voyage vers le maître*..., pp. 20-23).

¹⁷³⁴ Se trata del Sheykh Husayn al Ahlâfi (Ibn Tagribirdi e Yusuf Abu al-Mahasin, “Les Biographies du Manhal Safi”, ed. y trad.: M. Gaston Wiet, en: *Mémoires de l'Institut d'Égypte*, vol. XIX, El Cairo, Paris, F. Didot, 1932), citado por: M. Balivet, *loc. cit.*

Pero, si la tendencia *isawi* es un “estilo místico auténticamente musulmán”¹⁷³⁵, no hay que olvidar la existencia de un tercer tipo de comportamiento al que probablemente hacen alusión algunos de los textos estudiados; es el comportamiento más específico para el islam turco y otomano, que tiende hacia un sincretismo religioso y que no duda en recoger los elementos más diversos y reorganizarlos en un conjunto original.

2. Tendencias sincréticas y universalistas en el contexto otomano medieval; resonancias contemporáneas.

El comportamiento sincrético, encuentra su justificación ideológica en una convicción universal y supraconfesional, según la cual todas las religiones se valoran y compiten por los mismos fines, o bien, en un cierto relativismo, teñido de escepticismo respecto a las cosas de la religión¹⁷³⁶.

En esta relación, una cierta tradición centro-asiática y turco-mongola que ha permanecido viva en el mundo anatolio y otomano, puede servir como ejemplo de lo dicho¹⁷³⁷. A menudo, entre la gente de las estepas, en la Edad Media, se observa un respeto al fenómeno religioso y a la vez cierta indiferencia hacia todo tipo de identidad, demasiado concretada en lo confesional. A mediados del siglo XIII, el khan mongol Mongka dice a Rubruquis que *todas las religiones son como los cinco dedos de una misma mano*¹⁷³⁸, creencia que también es afirmada por el informe de Marco Polo. Después de su viaje entre el pueblo turcomano, Marco Polo cuenta:

*Los tártaros no se preocupaban por saber cuál es el Dios que se adora en su territorio. Basta con que todos sean fieles al señor khan, muy obedientes, que paguen los impuestos fijados y se mantenga bien la justicia, [por lo demás] con vuestra alma podéis hacer lo que os plazca*¹⁷³⁹.

¹⁷³⁵ M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁷³⁶ *Ibid.*, p. 109.

¹⁷³⁷ *Ibidem*.

¹⁷³⁸ R. Grousset, *L'Empire des steppes: Attila, Gengis-Khan, Tamerlan: Avec 30 cartes et figures dans le texte*, vol. 8 de Bibliothèque historique, Paris, Ed. Payot, 1960, p. 342, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁷³⁹ Marco Polo, *Le Dévissement du Monde: Le livre des merveilles*, A. C. Moule y P. Pelliot (eds.), trad. al francés: L. Hambis, introd. y notas: St. Yerasimos, Paris, Ed. F. Maspero, 1982, p.70, según : M. Balivet, *Ibid.*, p. 110.

A este respecto, es ilustrativa la política del Kubilay Khan¹⁷⁴⁰ quien protegía a todas las confesiones de su imperio y además pedía sus oraciones:

*En lo que concierne a los ho-chang [monjes budistas], a los ye-lik''ōwen [frailes nestorianas], los sien-cheng [monjes taoístas] y a los tache-man [sacerdotes musulmanes], no se les aplican ni tasas funcionariales, ni comerciales, ni ningún tipo de requisitos, pero sí, que invoquen al cielo pidiendo suerte para el emperador*¹⁷⁴¹.

Por otra parte, los soberanos turco-mongoles a menudo rechazaban tomar una posición demasiado definitiva, pese a su simpatía general por las religiones¹⁷⁴². Así por ejemplo, cuando el mensajero del Papa, pidió al Gran khan Güyük que protegiese a los cristianos de su imperio si él mismo fuera cristiano, el khan respondió *que Dios lo sabe, y que si el Papa quiere saberlo, no le queda otra opción que venir y comprobarlo personalmente*¹⁷⁴³.

Por su parte, acerca de la disputa entre Jesús y Muhammad, el emir de Ramazan en Anatolia, replicó *que más quisiera tener a su favor a aquel que está vivo, que no a uno que está muerto*¹⁷⁴⁴.

A menudo en el territorio que va desde Asia central hasta Asia menor, se observa que las élites se niegan a arbitrar acerca de la delicada cuestión de la supremacía de una religión sobre otra¹⁷⁴⁵. Eso sin embargo, también es válido para el pueblo. Según el informe de Marco Polo, los tártaros quisieran reconocer que [...] *Cristo es el Señor, pero decían que es un señor orgulloso, porque no aceptaba estar entre los otros dioses, sino por encima de los demás del mundo*¹⁷⁴⁶.

En el espíritu de una convicción supraconfesional, suena también la declaración de un *kadi* del siglo XV, ante un peregrino cristiano:

¹⁷⁴⁰ Nieto de Gengis Khan y fundador del imperio mongol chino y de la dinastía Jan a partir de 1276.

¹⁷⁴¹ Ch. Lemerrier-Quelquejay, *La Paix Mongole. Joug tatar ou paix mongole?*, vol. 23 de "Questions d'histoire", Paris, Ed. Flammarion, 1970, p. 75, citado por M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁷⁴² M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁷⁴³ Ch. Lemerrier-Quelquejay, *La Paix ...*, pp. 72, 73.

¹⁷⁴⁴ B. de la Broquier, *Le voyage...*, p. 90, citado por M. Balivet, *Chrétiens secrets...*, p. 110.

¹⁷⁴⁵ M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁷⁴⁶ Marco Polo, *loc.cit.*, según: M. Balivet, *Ibidem*.

*Todos los hombres pueden ser salvados por su propia fe, aquella en la que habían nacido, siempre y cuando la conserven fielmente*¹⁷⁴⁷.

Otro ejemplo que expresa ese pensamiento sincrético, cercano a la idea del “universalismo religioso”, es la famosa frase del Gran visir Rustem Pasha, que pronunció en su diálogo con el embajador imperial en Constantinopla, Ogier Ghiselin de Busbecq:

*No puedo creer que los que han llevado una vida santa y pura en este mundo sean entregados a los tormentos eternos, cualquiera que sea la religión que hayan practicado*¹⁷⁴⁸.

El mismo Busbecq precisa que esta opinión “herética” es seguida por muchos turcos de su tiempo. Y sí entre las élites, semejante convicción permanece en el campo de una posición intelectual, es posible que entre las masas populares fuera un hecho. De tal manera que, en el siglo XV, algunos derviches “no dudaban en practicar ritos cristianos para manifestar su creencia en la profunda semejanza entre el islam y el cristianismo”¹⁷⁴⁹. Lo atestigua Ducas, hablando de Börklüce Mustafá, quien por medio de sus mensajeros, afirma la profunda identidad del cristianismo y el islam¹⁷⁵⁰, diciendo que, la salvación reside en la convergencia con la fe de los cristianos (ἐν τῇ ὁμονίᾳ τῆς πίστεως τῶν χριστιανῶν¹⁷⁵¹).

Como ya se ha citado en otro apartado, los dos discípulos de Mustafá enviados a Quíos por su maestro se dirigen al monasterio de Trulloti, al encuentro con un ermitaño proclamando ante él la unidad de las prácticas y de las creencias de las dos

¹⁷⁴⁷ F. Fabri, *Voyage en Egypte de Felix Fabri 1483*, El Cairo, Ed. Sodis, 1975, p. 426, según: M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁷⁴⁸ *The Turkish lettres of Ogier Chislain de Busbecq: imperial ambassador at Constantinople 1554-1562*, trad. E. Seymour Foster, Oxford, Ed. Clarendon Press, 1968, p. 120, citado en: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁷⁴⁹ M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁷⁵⁰ M. Ducas, *Historia Byzantina...*, pp. 111-115; Todo el episodio ya se ha citado detalladamente en otro lugar, véase el apartado “Santos disfrazados”.

¹⁷⁵¹ Véase: M. Balivet, “Deux partisans de la fusion religieuse des Chrétiens et des Musulmans au XVe siècle: le Turc Bedreddin de Samavna et le Grec Georges de Trébizonde”, *Op. cit.*, p. 372.

religiones¹⁷⁵²: *tu y yo somos compañeros en el ascetismo (συνασκητής)*¹⁷⁵³, *yo también me prosterno ante este Dios ante el que tú te prosternas*¹⁷⁵⁴, dijo uno de ellos al monje.

Seducido por este universalismo religioso, el ermitaño se hace “hermano de religión” de Mustafá. Sin embargo, esta formulación, no necesariamente quiere decir que el monje se había convertido al islam, pues, se puede entender como una comunión puramente espiritual¹⁷⁵⁵, pues casos como este no son exclusivos del siglo XV.

A parte de los numerosos ejemplos del siglo XIII que nos proporciona Aflaki, contactos espirituales entre los monjes cristianos y los maestros sufíes existieron mucho más adelante. Poco conocidas son, por ejemplo, las relaciones entre los derviches y los asuncionistas religiosos católicos, misioneros de la Asunción de San Agustín ubicados en Konya, a raíz de otras bases en Turquía en 1892¹⁷⁵⁶. En 1894, fueron las hermanas Oblatas de la Asunción quienes llegaron a Konya para ayudar a los presbíteros, sobre todo en el servicio de atención de la población tanto cristiana, como la musulmana. En el boletín que los religiosos católicos publican para dar a conocer sus actividades en todo el mundo, la presencia de los derviches de Konya ocupa un lugar prominente.

A partir de esas fuentes se puede mostrar el trato que los católicos mantenían con estos personajes “a la vez interesantes y simpáticos”¹⁷⁵⁷ que eran los mevlévies. Cuando es cuestión de islam, en dicho boletín, las imágenes y las ilustraciones que acompañan el escrito, representan derviches giratorios o bien derviches aulladores. La misión de Eskishehir había puesto en contacto a los asuncionistas con los derviches de la rama Shabaniyya de la hermandad Halvetiya que llamaban aulladores, con los que, los asuncionistas mantenían relaciones amigables.

Documentada está también la presencia de derviches, atraídos por la procesión católica del Santísimo Sacramento en 1913, que se celebró por primera vez en las calles

¹⁷⁵² M. Ducas, *Historia Turco-Byzantina...*, pp. 153,154, según: M. Balivet, *Deux partisans...*, loc. cit. ; M. Ducas, *Historia Byzantina...*, (1834), p. 111-115, según: M. Balivet, “Le Saint Turc chez...”, *Saints Orientaux*, p. 218.

¹⁷⁵³ Según la interpretación de Balivet, *συνασκητής*, “hermano de religión” (M. Balivet, *Deux partisans...*, p. 372), o “compañero ascético”, (*je suis ton compagnon d'ascèse et ce Dieu que tu adores, je me prosterne devant lui et je suis avec toi pendant la nuit, lorsque sans bruit je traverse la mer à pied*, M. Balivet, *Le Saint Turc chez...*, loc. cit.).

¹⁷⁵⁴ Según la traducción del académico Vasil Guzelev: “Yo soy tu hermano en Dios, ¡oh asceta!, y ante Él me prosterno”.

¹⁷⁵⁵ M. Balivet, *Deux partisans...*, p. 372.

¹⁷⁵⁶ Ch. Babot, *La mission des Augustins de l'Assomption a Eski-Chehir, 1891-1924*, Estambul, Ed. Isis, 1996, según : A. F. Ambrosio, “Rumi, les derviches tourneurs et les chrétiens de Konya”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, (2001), 47, N° 1, Leo S. Olschki (ed.), Florencia, pp. 188-119.

¹⁷⁵⁷ A. F. Ambrosio, *Rumi, les derviches tourneurs...*, p. 119.

de Konya¹⁷⁵⁸. De semejante presencia de derviches habla el poeta Gérard de Nerval, quien durante su estancia a Estambul a mediados del siglo XIX, quedó asombrado *al ver buena parte de derviches asistiendo a la misa. La palabra de Dios le parecía buena en todas las lenguas. Además, ellos no obligaron a nadie a girar como un volador en el sonido de las flautas, lo que por ellos mismos es la forma más sublime de honrar el cielo*¹⁷⁵⁹.

Como una resonancia contemporánea a las aspiraciones de Börklüce quien en el siglo XV decía que “la salvación reside en la convergencia con la fe de los cristianos”, resuena el anhelo del jesuita romano de nuestros tiempos, padre Paolo Dall'Oglio¹⁷⁶⁰, quien, “por simpatía en Cristo”, y “no por imitación” como dice el mismo, se une a la práctica de penitencia, cuando sus amigos musulmanes ayunan en el mes de Ramadán¹⁷⁶¹, proyectando sus esperanzas sobre los últimos tiempos, de unirnos, como dice, “por intercesión de la Virgen María ante Cristo juez misericordioso y rey de paz, al coro de los ángeles y los santos junto a los salvados de la Umma de Muhammad”¹⁷⁶².

Gracias al mismo jesuita, el monasterio Mar Musa al Habashi, “San Moisés el Abisinio”¹⁷⁶³ situado “en el medio del islam”, entre Damasco y Alepo, se convierte en encrucijada de encuentros amigables entre cristianos y musulmanes (figs. N°62, 63).

*Hasta allí suben muchas personas, sobre todo el viernes, su día de fiesta*¹⁷⁶⁴ [...] *Entran en la iglesia quitándose los zapatos, se sientan [...] a veces de cara a la pared*

¹⁷⁵⁸ *Les Missions des Augustins de l'Assomption en Orient*, Boletín mensual, 203, junio, (1913), Paris, Ed. Procure des Missions, p. 86a, citado por: A. F. Ambrosio, *Celâleddîn-i Rûmî, Mevlevîler ve Konyalı...*, p. 423, y en : A. F. Ambrosio, *Rumi, les derviches tourneurs...*, p. 120.

¹⁷⁵⁹ M. Balivet, “Saints, reliques et miracles”, en: *Istanbul; gloires et dérives*, revue *Autrement*, Hors Série, N° 29, Mars 1988, S. Vaner (ed.), Paris, Ed. Autrement Revue, p. 121.

¹⁷⁶⁰ El Padre Paolo Dall'Oglio (n. 1954) es un sacerdote italiano y activista por la paz. En 1989 obtuvo un doctorado de la Universidad Pontificia Gregoriana, con tesis doctoral sobre el tema “Acerca de la esperanza en el islam”. En 1992 establece la mixta Comunidad monástica y ecuménica al-Jalil (“amigo de Dios”), bíblico y coránico sobrenombre del patriarca Abraham), dedicada al diálogo entre musulmanes y cristianos, situada en principio, en el renovado Dair Mar Musa. Fue exiliado de Siria por el gobierno de Bashar al-Assad en 2012, fue secuestrado por los rebeldes en 29 de julio 2013, todavía no hay claridad si está vivo o no.

¹⁷⁶¹ Véase: G. Valente, “Reportaje. Ora et labora donde a Dios se le dice Alá. Un monasterio en medio del islam”, en: *30 Giorni: 30 DIAS en la Iglesia y en el mundo*, revista mensual internacional dirigida por Giulio Andreotti, (2007), N° 5, Roma, en español: Ed. Madrid 30 Giorni, http://www.30giorni.it/articoli_id_14447_l2.htm.

¹⁷⁶² *Ibidem*.

¹⁷⁶³ Con liturgias en árabe según el rito sirio.

¹⁷⁶⁴ Referido a los musulmanes.

blanca colocada en dirección de La Meca. Pero también tienen gestos devotos ante los rostros de la Virgen María, de Jesús y de Juan Bautista [...] ¹⁷⁶⁵ (fig. nº 64).

Pero estas visitas relajadas, son también el reflejo más ordinario de la trama de encuentros y relaciones con el mundo islámico que los monjes de Deir Mar Musa han entablado en más de quince años. Ya en los primeros días de su llegada (1982), el jesuita Paolo lee el Corán junto con dos cazadores musulmanes que pasaban por allí, y que compartieron su comida con él. Según comenta Gianni Valente, al padre Paolo no le pareció escandaloso asimilar prácticas y costumbres compartidas por el ambiente musulmán circundante. Lo que sucede, es que él no es el precedente, los jóvenes cristianos del lugar a menudo le habían contado que han ayunado junto a los amigos musulmanes durante el servicio militar o cuando estaban fuera de casa por trabajo. De manera que, en esa proximidad en los gestos más comunes de la vida de fe, el padre no ve una apostasía o conversión, sino un testimonio de Cristo:

Ellos son testigos de Cristo para los musulmanes, mucho más que frente a los musulmanes, más con la vida que con las palabras ¹⁷⁶⁶.

Sobre la convergencia de los ritos no solo en la vida cotidiana sino en la religiosa, que las poblaciones cristianas locales han custodiado durante siglos, testifican las numerosas inscripciones arabo-cristianas, precisamente en Deir Mar Musa, llenas de expresiones y palabras cordialmente tomadas del léxico devocional musulmán, a partir del incipit coránico “en el nombre de Dios clemente y misericordioso” ¹⁷⁶⁷.

Recordaremos en este contexto, también los santuarios más antiguos de la cristiandad siria, como el monasterio de “Saydnaya” („Nuestra Señora”), o el de “Santa Tecla”, en Maalula, donde se entra descalzo y se reza arrodillado sobre las alfombras, como en cualquier mezquita ¹⁷⁶⁸.

Cabe subrayar que la actitud “mimética”, inculturada del padre Paolo y sus compañeros hacia los musulmanes que les rodean, no era una estrategia de supervivencia para minorías asediadas, sino que, como lo afirma el abuna, “el único

¹⁷⁶⁵ *Ibidem.*

¹⁷⁶⁶ *Ibidem.*

¹⁷⁶⁷ *Ibidem.*

¹⁷⁶⁸ Para los cristianos etíopes es obligatorio descalzarse antes de entrar en la iglesia. He podido observar lo mismo aún en Madrid, donde, en la iglesia ortodoxa griega de “San Demetrio”, la mayoría de los etíopes que venían a misa entraban descalzos, cubiertos de pies a cabeza con la tela blanca.

camino eficaz y sencillo de mostrar el amor de Jesús por los hijos de Ismael”, pese al rechazo de Su divinidad. Mirado desde esta altura, las voces sobre las efusiones de simpatía filoislámica practicadas en Deir Mar Musa, se vuelven muy otra cosa. Es decir, tenemos un comportamiento que en cierta medida se acerca a las tendencias universalistas medievales, sin que se infrinja el dogma de la propia religión.

Si volvemos al contexto medieval y los derviches arriba mencionados, el cronista bizantino, basado en la observación de los gestos rituales de éstos últimos, dice que los discípulos de Mustafá (quien como dijimos se hizo hermano espiritual del ermitaño de Quíos), estaban más cerca del cristianismo que del islam ya que se negaban a llevar *zerküllah*, un cubrecabeza especial de los derviches¹⁷⁶⁹, considerado una seña esencial de los musulmanes¹⁷⁷⁰. Sin embargo, los mismos eran llamados *μονοχίτωνες* [monojítones] por el nombre de la túnica sin costura que llevaban, símbolo de la Unidad, que según el planteamiento de Balivet¹⁷⁷¹, puede que sea intencionalmente retomado por los mustafíes¹⁷⁷², para afirmar su unitarismo religioso¹⁷⁷³.

Por otro lado, si el término *συνασκητής* [synaskitis], “hermano de religión”, no implica necesariamente una conversión, “literalmente interpretado puede ser comprendido como una práctica de oración o de ritos, según dos modalidades diferentes”¹⁷⁷⁴. En el primer caso, cada uno reza según sus propios ritos en el mismo local o dentro de una misma asamblea y, en el segundo, realizan ritos musulmanes los monjes o ritos cristianos los derviches, lo que no excluye la práctica paralela de la religión originaria, con una fórmula francamente sincrética. En relación, añadiremos que el verbo que Ducas emplea para transmitir el mensaje del derviche frente al monje de Quíos, nos demuestra que efectivamente se trata de algo semejante: el verbo “prosternarse” (en la cita gr. *proskynesisin fero*) indica “el modo de oración de los musulmanes”, en el suelo con las rodillas dobladas e inclinados adelante hasta dar con la frente en el suelo¹⁷⁷⁵, pero, cabe decir también, que eso no se diferencia mucho del modo de oración de los monjes cristianos del oriente y de los Balcanes¹⁷⁷⁶.

¹⁷⁶⁹ M. Ducas, *Historia Turco-Byzantina*..., p. 154, según: M. Balivet, *Deux partisans*..., p. 375.

¹⁷⁷⁰ Esos sombreros especiales simbolizan la lápida sepulcral, lo que debe recordar la muerte.

¹⁷⁷¹ M. Balivet, *Ibid.*, nota 44.

¹⁷⁷² Los mustafíes= seguidores de Börklüce Mustafá.

¹⁷⁷³ El unitarismo es una corriente de pensamiento teológico de origen cristiano, que afirma la unidad de Dios, y que rechaza el dogma de la Trinidad.

¹⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 373.

¹⁷⁷⁵ La aclaración del significado del griego, agradezco al Prof. P. Bádenas.

¹⁷⁷⁶ Para los cristianos etíopes por ejemplo, es habitual que la oración vaya acompañada de frecuentes genuflexiones, y el devoto llegue a postrarse en tierra tocando con la frente el suelo, véase fig. N° 82;

Respecto a las prácticas en común y más precisamente sobre el ritual de la “oración común”, disponemos de muchos ejemplos ya desde el siglo VII, en Egipto, hasta un periodo muy reciente. La oración en común no es algo de un pasado ajeno y tan lejano. Ya lo hemos visto en la historia de Mar Musa alrededor del jesuita italiano, cuya desaparición actual, todavía más, reúne en oraciones comunes a las dos comunidades religiosas de la región.

También es en Siria, donde en 1982, en la ciudad de Damasco, durante la oración común de dos cristianas y una musulmana por una enferma, sucede el milagro relacionado con la vidente Myrna (María) Nazour¹⁷⁷⁷ y el famoso icono ruso de Nuestra Señora de Soufanieh que exuda aceite¹⁷⁷⁸. Como fruto de la presencia de la Virgen de Soufanieh, que llamaba hacia la Unidad¹⁷⁷⁹, sacerdotes católicos, ortodoxos y hasta clero musulmán, terminan reuniéndose a rezar juntos¹⁷⁸⁰.

En 1916, Hasluck informa del *tekke* de *Mamasun*, Capadocia, donde musulmanes y cristianos rezaban a san Mamas en el mismo santuario, siendo este considerado el santo local de todos, sin que su martirio por la fe cristiana se presentara como razón divisora¹⁷⁸¹. Al este del templo común, se ubicaba el altar con nueve iconos cristianos, que nada le separaba del *mihrab* en la pared del sur. El guardián de las reliquias del santo era un derviche:

podemos ver también muchas veces cómo los creyentes besan las jambas de la puerta o el suelo del umbral antes de entrar en el templo.

¹⁷⁷⁷ Es católica de rito melquita bizantino casada con Nicolás Nazour, ortodoxo griego. Myrna con dos otras mujeres, una cristiana ortodoxa y otra musulmana, rezaban por su cuñada Layla que estaba muy enferma. Mientras, la musulmana vio una luz que emanaba de las manos de Myrna, y un poco después, aceite también emanaba de su piel. La musulmana le informó de lo que ocurría y le dijo que pusiera sus manos sobre la enferma, la cual quedó sanada de inmediato, véase: *Nuestra Señora de Soufanieh Damasco, Siria*, Las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María (eds.), <http://www.corazones.org/maria/damasco.htm>.

¹⁷⁷⁸ Se trata de una imagen de la Virgen con el Niño Jesús, de tres pulgadas, que estaba en la casa de Myrna y Nicolás, y que tras el milagro fue visitada por miles de personas, católicos, musulmanes y ortodoxos.

¹⁷⁷⁹ Su mensaje principal: “ser instrumentos de Unidad por medio de la conversión y el amor”; “No permitan que mi corazón esté dividido por vuestras divisiones” (*Ibidem*); según las apariciones de Myrna, Cristo le dijo: “Todo lo que quiero es que ustedes se reúnan juntos en Mí al igual que Yo estoy en cada uno de ustedes”, véase: “El Milagro de Damasco (la historia de las apariciones en Damasco a Myrna Nazour). Nuestra Señora de Soufanieh”, *Espacio de DESCORRIENDO EL VELO DE JESUS Y MARIA*, WordPress.com, publicado en 18 de julio, 2009.

¹⁷⁸⁰ Claro está que eso no eliminó del todo las divisiones; algunos se quejaron de estas reuniones en común y quisieron cerrar la casa de las apariciones, intervinieron también los agentes de seguridad que, rasgaron la parte superior de la imagen, buscando la causa del milagro.

¹⁷⁸¹ La iglesia de “San Mamés” en Chipre en la zona ocupada, es una de las pocas en la que se permite el servicio divino en el día de su patrono.

[...] al final de su lado oriental, se halla la Mesa Santa, en la que los sacerdotes ambulantes cristianos están autorizados a oficiar, también hay una imagen de San Mamés, mientras que en la pared del sur, para los peregrinos turcos, hay un nicho (“mihrab”) orientado a Meca. No hay ninguna división entre los devotos cristianos y musulmanes, pero estos últimos están autorizados a girar las imágenes hacía ellos durante sus rezos¹⁷⁸².

Hoy día, en momentos de desgracias o problemas que afectan a la sociedad, en algunos pueblos de Bulgaria todavía podemos observar oraciones y oficios simultáneos, realizados por el sacerdote cristiano y por el imán de los musulmanes, unidos en el ritual por una causa común. En agosto del año 2010, por ejemplo, la edición electrónica *Darik News* presentaba este titular: “Un pope y un *hodhza* van a rezar por los veterinarios”¹⁷⁸³. En el texto de la noticia decía:

*Se reúnen hoy veterinarios de cinco distritos en oración común para salvar la profesión de veterinario y a la ganadería [...] La ceremonia estará presidida por miembros de las dos religiones, cristianos y musulmanes*¹⁷⁸⁴. *El sacerdote de la ciudad de Závét y el imán del pueblo de Sveshtari llevarán a cabo los rituales tradicionales de la bendición para el sacrificio de 5 corderos*¹⁷⁸⁵.

¹⁷⁸² F. W. Hasluck, *Christianity...*, vol. 2, pp. 575-576. Cabe añadir que en la zona de Aksaray (donde está el dicho Mamasun) hay muchos *yuruk*, nómadas que criaban a ovejas y podrían ser encontrados en la región balcánica durante el período otomano. Asimismo su relación con la comunidad aleví de Turquía, que habita predominantemente las mismas regiones de Anatolia, es muy estrecha. Pero lo que observó Hasluck en el siglo XX, difícilmente puede ser visto hoy día, cuando el *tekke* de Mamasun devino un templo musulmán, por otra parte, en la región ya no quedan cristianos.

¹⁷⁸³ R. Mincheva, “Поп и ходжа ще се молят за ветеринарите” [*Pop y jódzha shte se móliat za veterinárite*] “Un pope y un imán van a rezar por los veterinarios”, revista electrónica *DarikNews*, Shumen, 21 de agosto, 2010, http://dariknews.bg/view_article.php?article_id=577118.

¹⁷⁸⁴ Hay que decir que el lugar donde se cumplió la citada oración común, no es casual, y que no fue dentro de un edificio cerrado, sino al aire libre, en el antiguo “lugar de encuentros”, el complejo de Sboryanovo (que incluye “Demir baba tekke”), que como ya se ha mencionado, desde hace siglos ha sido encrucijada de diferentes creencias, religiones y devociones. El mismo nombre “sboryanovo” indica el significado de reunión, de la raíz búlgara “сбор, събор” [*sbór, sǎbór*], que es „reunión“, „encuentro“. La fiesta actual de la ciudad de Závét (a 7 km. de Sboryanovo) también se denomina con la palabra “sǎbór”, es decir „encuentro“. Deriva de la costumbre cristiana de celebrar el santo patrono de la aldea o de la ciudad; el sǎbór de Závét es el 2 de agosto, día del Profeta Elías (según el calendario juliano, 20 de julio, calendario del nuevo rito), pues Demir baba también se equipara a san Elías. En cuanto a la historia de Sboryanovo véanse: Vl. Spasova Ilieva, *Los kizilbashs y el culto...*, pp. 11, 12.

¹⁷⁸⁵ R. Mincheva, *loc. cit.*

Lo que se observa en esta aldea con fecha muy reciente, puede ser interpretado como herencia de principios, radicalmente inconformistas¹⁷⁸⁶, que se asemejan a los que se observaron en el *tekke* de san Mamés, o como una simple reunión de las oraciones de musulmanes y cristianos para el bien de todos, pero conviene señalar que, en este caso los sacerdotes no se reunieron bajo el techo de un templo determinado.

Algo más lejos de una simple “oración en común” se trasluce del informe de Georges de Hongrie, quien, en torno a 1446, se encuentra en Quíos con un derviche hurufi que proclamaba la igualdad del cristianismo y del islam; este, *asistiendo al oficio de una iglesia, se persignó y asperjándose con agua bendita declaró: [...] Vuestra ley es tan buena como la nuestra*¹⁷⁸⁷. Unos años más tarde (1453), igualmente Jorge de Trebisonda, el famoso filósofo cretense, “afirma la igualdad de las dos religiones y su profunda identidad”¹⁷⁸⁸. En este sentido, su contemporáneo, Nicolás de Cusa añade, que el problema de la conversión no es el más importante:

*No se trata del cambio de la fe. Encontraréis que es la misma fe que se implica en todas las partes [...] porque [...] no puede haber más que una sola sabiduría. Si fuera posible que hubiera varias, tendrían que venir de una sola, porque ante todo está la Unidad*¹⁷⁸⁹.

La misma tendencia, complementada con un gran sentido práctico popular, “obliga” a los simples campesinos albaneses del siglo XVIII a practicar simultáneamente las dos religiones¹⁷⁹⁰ que estaban en vigor en su país, entre las que, según decían, no podían elegir:

[...] Esa gente que vivía entre cristianos y mahometanos y que no son versados en controversias, se declaran absolutamente incapaces de juzgar cuál es la mejor religión; pero para asegurarse de no estar rechazando la Verdad, con una gran prudencia, observan las dos y van a la mezquita el viernes y a la iglesia el domingo; en su defensa, dicen que para el día del juicio final estarán

¹⁷⁸⁶ Con sus predicaciones de la fe unitaria, el movimiento revolucionario de Bedreddin (XV) que pasó por la región, dejó sus vestigios significativos; ya se mencionó de casos de musulmanes en Bulgaria que siguen identificándose como bedredinos.

¹⁷⁸⁷ G. de Hongrie, *Tractatus de Moribus, Conditionibus et Nequicia Turcorum*, Roma, Ed. Sixtus Riessinger y Georgius Teutonicus (= Georg Herolt?), 1481(?), p. 20, citado en: M. Balivet: *Chrétiens secrets...*, p. 106; id., *Deux partisans...*, pp. 373, 393.

¹⁷⁸⁸ M. Balivet, *Deux partisans...*, p. 385.

¹⁷⁸⁹ “Paix de la Foi” (1453), en: *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, M. de Gandillac..., pp. 421-422, citado en: M. Balivet, *Ibid.*, p. 384.

¹⁷⁹⁰ M. Balivet, *Chrétiens secrets...*, pp. 110-111.

*así seguros de que tendrán la protección del profeta verdadero, pero no son capaces de definir en este mundo, cuál es*¹⁷⁹¹.

Un episodio del *Vilayetname* de Hadzhi Bektash proporciona otro testimonio relativo a la práctica simultánea de varios rituales por el mismo individuo: un monje de una provincia bizantina, discípulo secreto de Hadzhi Bektash, recibe a un enviado del maestro. Después de haber celebrado la misa, se lleva al enviado a un rincón secreto, se viste con la ropa de derviche, hace sus plegarias y, después, se vuelve a vestir de sacerdote cristiano¹⁷⁹².

En el siglo XVIII, el judío Shabtai Tzví, convertido al islam y afiliado a la orden de los derviches bektashi¹⁷⁹³, sigue practicando paralelamente el rito judaico¹⁷⁹⁴.

Ocasión de hechos semejantes presentó la mencionada estancia de Bedreddin en Quíos, donde, el jeque organiza una ceremonia de la invocación del nombre de Dios (*dhikr*) acompañada de la danza (*sema*). En ella, según cuenta el *Menakib*¹⁷⁹⁵, también participaron monjes y sacerdotes: [...] *todos los monjes que estaban por allí* [en Quíos] *llegaron al instante* [...]; [...] *Todos los infieles vieron eso con sus propios ojos* [...]. *Se llenaron de admiración por este espectáculo* [...].

Son muy frecuentes los testimonios del mundo otomano, desde época medieval, que muestran varias religiones practicadas paralelamente por un mismo grupo¹⁷⁹⁶, atrevidas mezclas de ritos de diversas procedencias, actitudes transconfesionales de piedad popular¹⁷⁹⁷, como la veneración de reliquias e iconos por parte de musulmanes, culto común de santos, etc.

¹⁷⁹¹ Lady M. Wortley Montagu, *L'Islam au péril des femmes: une Anglaise au XVIIIe siècle*, int., trad. y notas: Anne Marie Moulin y Pierre Chuvin, Paris, F. Maspero, 1981, p.139, citado en: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁷⁹² E. Gross, "Das Vilâjet-Nâme des Hâggi Bektasch. Ein türkisches Derwisch-Evangelium", (tesis de maestría), *Türkische Bibliothek*, (1927), XXV, Leipzig, Ed. Mayer y Müller, pp. 95-97, según: M. Balivet, *Deux partisans...*, p. 373.

¹⁷⁹³ Shabtai Tzví (o Sabbatai Zevi, en turco: *Sabetay Sevi*) es un rabino judío que nace en Esmirna y muere en Montenegro. Afirmaba ser el Mesías, pero se convirtió al islam para escapar de la ejecución, tomando el nombre de Aziz Mehmed Effendi. Es el fundador de la secta turca de los sabateos, algunos de sus seguidores también se convirtieron al islam, alrededor de 300 familias, pero siguieron conservando muchas ceremonias de su antigua religión. Los sabateos interpretan la conversión de su líder como un mandamiento para practicar una religión oculta y secreta. Su conversión al islam o al cristianismo fue voluntaria, alimentada por una interpretación mística particular. Son también partidarios de la cábala y del Zohar (el libro central de la cabalística).

¹⁷⁹⁴ R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, Ed. Maisonneuve, 1962, p. 62, según: M. Balivet, *Ibid.*, p. 374.

¹⁷⁹⁵ Halil bin Ismail bin Şeyh Bedrüdî Mahmûd, *Simavna...*, p. 92, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁷⁹⁶ M. Balivet, *Chrétiens secrets...*, p. 111.

¹⁷⁹⁷ Casos de tal tipo ya se han citado en este trabajo, más ejemplos en: F. W. Hasluck, *Christianity...*, vol. 2.

La semejanza real o aparente de ciertas ideas y terminologías místicas como la analogía de algunas manifestaciones de santidad en las religiones en competencia acaban a veces “actualizadas” por los observadores de su tiempo en un parentesco intermístico¹⁷⁹⁸. En el plano popular, esto llega a generalizar refranes y creencias como que: “un santo pertenece a todos” y que “Rumi es el Moisés y el Jesús de nuestros tiempos”, enfoque que estudiaremos más adelante. Pero la conciencia de la profunda Unidad detrás de la diversidad de formas puede ser muy individual e intelectual.

Así por ejemplo, en sus esfuerzos por lograr un entendimiento pacífico por medio del diálogo con los turcos, el cardenal de la iglesia romana Nicolás de Cusa¹⁷⁹⁹ llega a la afirmación de que “no hay más que una sola religión en la diversidad de los ritos” (*non est nisi religio una in rituum varietate*¹⁸⁰⁰).

En este “binomio”, como lo define Santacruz¹⁸⁰¹, se refleja la idea de una religión o fe (que en Nicolás de Cusa es la cristiana), enfocada en la dimensión espiritual, que pasa por encima de las diferencias entre los modos de expresión del culto, porque está presente en todos ellos, “apuntando así a un universalismo que engloba todas las manifestaciones particulares, está más allá de ellas y no se identifica con ninguna¹⁸⁰²”.

Según confiesa de Cusa, *entre las pocas personas brillantes por su experiencia de la diversidad de las religiones, fácilmente se puede encontrar un acuerdo conforme a la verdad [...] porque no hay más que [...], una única religión y un solo culto, que se presupone bajo la diversidad de ritos*¹⁸⁰³.

Una fuente otomana informa de monjes cristianos contemporáneos de Cusa que afirmaban ante un sufí que pasaba:

*No somos de la misma religión, pero esto no tiene importancia, porque todos somos servidores del mismo Dios*¹⁸⁰⁴.

¹⁷⁹⁸ M. Balivet, *Richesse et...*, p. 322.

¹⁷⁹⁹ V. Sanz Santacruz, “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, N° 16, (2007), Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal, Pamplona, Ed. Instituto de Historia de la Iglesia, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, p. 181, www.redalyc.org.

¹⁸⁰⁰ Nicolás de Cusa, *De Pace Fidei: cum Epistula ad Ioannem de Segobia*, R. Klibansky y H. Bascour (eds.), Hamburgo, Ed. F. Meiner, 1959, nn. 6, 16, 66, 68, según: V. Sanz Santacruz, *Juan de Segovia y...*, p. 194.

¹⁸⁰¹ V. Sanz Santacruz, *Ibidem*.

¹⁸⁰² *Ibidem*.

¹⁸⁰³ M. Balivet, *Richesse et...*, p. 322.

¹⁸⁰⁴ *Ibidem*.

En el mismo sentido resuena la famosa afirmación de Ibn Arabí:

*Hubo tiempo en el que yo censuraba a mi prójimo si su religión era diversa de la mía. Ya mi corazón acoge toda forma [...] Amor es mi religión, a cualquier parte que se oriente*¹⁸⁰⁵.

Como un eco no tan lejano de las palabras de Arabí, suenan las de un monje cristiano “ortodoxo¹⁸⁰⁶” del siglo XXI, que en especial conversación conmigo¹⁸⁰⁷, me dijo que: “el amor es la energía primordial”, que “todas las religiones son verdaderas para sí porque en todas está el amor” y que “la salvación consiste en amar al prójimo”¹⁸⁰⁸.

Se trata del monje Simeón, que desde hace 14 años vive la dedicación monástica en el monasterio de “Santa Marína” en las afueras del pueblo de Syanovo (región Tutrakan, Bulgaria), mientras redacta su libro sobre el “cristal armónico”¹⁸⁰⁹, y según él, *Cristo aparece como el pionero, que de modo filósofo-didáctico, saca la ecuación de la Energía*¹⁸¹⁰ *que depende de tres, pues el mismo cristianismo es Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo)*¹⁸¹¹.

Su tendencia universalista, ausente de cualquier proselitismo, me llamó la atención narrando éste el caso de una pareja joven, musulmanes, que en una visita le declararon su disposición a volverse cristianos si sanaba su madre, que padecía cáncer y que aparentemente mejoró gracias a la unción y las oraciones que hizo el monje. En respuesta, el monje les aconsejó que no lo hicieran, argumentando que “la religión es una memoria familiar” y en caso contrario, la conversión provocaría tensiones. Sin embargo, hace unos años en este mismo monasterio fueron bautizados dos jóvenes

¹⁸⁰⁵ F. M. Pareja, *La religiosidad...*, p. 401.

¹⁸⁰⁶ Respecto algunos puntos de vista suyos, que no mencionaré aquí, le considero poco herético.

¹⁸⁰⁷ La conversación (entrevista) se hizo en 29 de sept., 2013, por Vladislava Spasova Ilieva.

¹⁸⁰⁸ Al hombre kǎzǎlbash que participó en nuestra conversación le dijo: “Me alegro mucho que seas kǎzǎlbash, porque los kǎzǎlbashíes me ha inspirado en algunos puntos de mi visión actual”.

¹⁸⁰⁹ En los años 80 terminó su carrera de físico, quiso hacer un convertidor de energía gravitacional, pero resultó imposible en aquel tiempo. Luego quiso defender una teoría sobre el cristal armónico, pero no se lo permitieron, entonces pensó que el motivo estaría en él, que algo en él no está como debería, por eso se dedicó a la vida monástica, para perfeccionarse como modo individual para la salvación. No tiene una educación teológica, pero fue tonsurado en 2006, y tiene comunicación con su padre espiritual, según dice.

¹⁸¹⁰ La energía no sólo en la física, sino en todas las partes, como concepción.

¹⁸¹¹ La fórmula del monje Simeón: “la Energía (E) = *tangente a m. v*², donde la velocidad se equipara a la dinámica, *el Padre es la cinemática*. La cinemática es una magnitud de correlación, y puesto que esto lo hay en el cristianismo, el cristianismo se desarrolla”.

“turcos”, que por alguna razón eligieron recibir la fe cristiana en la morada del monje Simeón.

Volviendo al tiempo otomano medieval desde el cual hemos partido, los casos en los que desaparecen expresamente las barreras confesionales se encuentran sobre todo en las historias populares y en la poesía mística; *¡Que me importan vuestras intrigas y vuestros paraísos, los Evangelios, soy yo, yo soy el autor del Corán!*, exclama el poeta Yunus Emre¹⁸¹², o: *Todas las religiones valen para nosotros*¹⁸¹³. Así proclama al mismo tiempo el universalismo de la mística, en la que el corazón no se detiene por la diferente forma del templo:

*Por momentos yendo a la mezquita mi corazón se prosterna y reza; por momentos yendo a la iglesia, está preparado para leer la Biblia*¹⁸¹⁴.

A menudo, en los relatos populares, los derviches-místicos, estando “por encima” de las barreras confesionales, no se ven sujetos a las restricciones de la ley islámica, lo que les permite cierta libertad en sus contactos con los hombres de religión, sea esta cristiana o musulmana. Es el caso de un bektashí que se declaraba cristiano o musulmán, conforme a la conveniencia del momento:

Un bektashí que bebía “rakı” un día durante el Ramadan, llega a seducir a un digno hodzha. Muy borrachos, los dos personajes son anunciados al kadi, quien, sorprendido de encontrar un hodzha en la compañía de un bektashí, ordena al segundo que ponga de manifiesto su identidad. „Me llamo Georges”¹⁸¹⁵, responde el último. Después, el magistrado amonesta al hodzha por haber pecado tan gravemente en un día tan importante, diciéndole: „¿d bektashí no observa ni oraciñn ni ayuno, es más cristiano que musulmán.” El juez entonces, mete en prisiñn al hodzha y libera al derviche, diciéndole: „Tú no eres un musulmán verdadero y tus costumbres son diferentes de las nuestras. Beber “rakı” no es pecado para ti.” Lleno de remordimientos por lo que le había causado al hodzha, el bektashí se mostró dispuesto a convertirse al

¹⁸¹² *Le Divan por Yunus Emre*, Y. Régnier (trad.), “Métamorphoses”, 58 volumen de “Collection Unesco d’œuvres représentatives”, París, Gallimard, 1963, p. 12, según: M. Balivet, *Chrétiens secrets...*, p. 112.

¹⁸¹³ Yunus Emre, *Poèmes*, T. Sarac (trad.), A. Gölpınarlı (ed.), Estambul, Ed. Baha Marbaasi, 1971, p. 34, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁸¹⁴ Yunus Emre, *Risalat al-Nushiyya ve Divan*, A. Gölpınarlı, (ed.), Estambul, Sulhi Garan Mabaasl, 1965, p. 156, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁸¹⁵ El nombre de Georges, ya supone una pertenencia cristiana, o al menos que no es musulmana.

islam, pidiendo a cambio la libertad del detenido. Una vez fuera del Tribunal, el bektashí exclamó maliciosamente para indignación del hodzha: „¿Qué cosa más maravillosa es la religión! Primero me vuelvo cristiano y escapo de la muerte, luego, ¡me vuelvo musulmán y te salvo!”¹⁸¹⁶

En conclusión, podemos decir que se observa una inclinación, o mejor dicho, una esperanza de una religión popular unificada, más allá de las sutilezas doctrinales, que se une a la convicción de la relatividad de las formas externas, específica de ciertos círculos místicos. Por todo ello, no es siempre fácil definir las opiniones religiosas con precisión e incluso la identidad confesional de tal o cual personalidad¹⁸¹⁷ no solo en la hagiografía, sino también en la historia.

Así por ejemplo, el cronista bizantino Pachymeres señala a un chamán turco musulmán, que llevaba un título budista, estando en la corte del khan Nogay, que finalmente terminó convirtiéndose en cristiano y en funcionario bizantino¹⁸¹⁸. El caso más llamativo es el del sultán Izzeddin Kaykaus II y de sus hijos, que estando en el exilio en Constantinopla, en el siglo XIII, participan en procesiones, asisten a misas y hasta reciben el sacramento de la eucaristía¹⁸¹⁹. Después de la partida de Kaykaus, se inició un proceso contra el Patriarca que había permitido estos hechos. En su defensa, el Patriarca argumentó que creía sinceramente que el soberano turco era cristiano. Una investigación del Santo Sínodo intentó determinar cuál era la religión del sultán, pero finalmente resultó que los investigadores, expertos en la materia, se declararon incapaces de arbitrar sobre la cuestión. Para confundir más el asunto, el soberano turco había escrito con toda intención al tribunal que “estaba dispuesto a comer cerdo” y “venerar reliquias”, para confirmar su “calidad de cristiano”¹⁸²⁰.

Hasta la época clásica otomana, el contexto islamo-cristiano estudiado, evidentemente no permite una clasificación rigurosa. Sufismo *isawî*, conversión real al

¹⁸¹⁶ “The Bektashi and the Khoja”, en: W. S. Walker y A. E. Uysal, *Tales Alive in Turkey*, 1966, Cambridge, Harvard University Press, reedición: 1990, Texas Tech University Press, Lubbock, Texas, pp. 246-47, citado por: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁸¹⁷ El discípulo de Hadzhi Bektash, Sari Ismail, se instala en una iglesia y se presenta a los cristianos bajo la forma de Jesús; más ejemplos y bibliografía sobre las confusas definiciones de los héroes de la epopeya turca, véase: M. Balivet, *Chrétien secrets...*, pp. 111, 112; F. W. Hasluck, *Christianity...*, vol. 2.

¹⁸¹⁸ E. A. Zachariadou, “Observations on some Turcica of Pachymeres”, *Revue des Études Byzantines*, 36, (1978), CNRS, Paris, Ed. de Institut Français d’Études Byzantines, pp. 262-264, citado en: M. Balivet, *Op. cit.*, pp. 111.

¹⁸¹⁹ M. Balivet, *Op. cit.*, pp. 111, 112.

¹⁸²⁰ G. Pachymeres, *Relations...* pp. 346-349, según: M. Balivet, *loc. cit.*

cristianismo, prácticas francamente sincréticas o convicciones universalistas, son tan difíciles de delimitar que las fuentes de las que se dispone, a veces, no distinguen claramente los casos diferentes. En la percepción de la mayoría de los observadores contemporáneos a los hechos, que no estaban acostumbrados a las sutilezas místicas, un wali *isawi*, fácilmente se confunde con un verdadero cristiano, un individuo que realmente se había convertido al cristianismo, pero que mezcla ritos musulmanes y cristianos de manera sincrética, a menudo se le confunde y es encasillado bajo denominaciones poco precisas¹⁸²¹.

Indicativa en este sentido es por ejemplo, la descripción de Gairdner¹⁸²², notable misionero británico en El Cairo, que estudió la *Rifaiyya*¹⁸²³, el *dhikr* y las etapas de la iluminación espiritual en esa orden, pero aún así no pudo delimitar con exactitud la pertenencia religiosa de sus interlocutores¹⁸²⁴.

Mientras estaba en Potsdam, en 1910, Gairdner encuentra a dos ex jeques de la orden Rifaiyya, Muhammad Nasimi y Ahmad Kashshaf, que según dice, parecían turcos¹⁸²⁵, habían vivido como derviches en Turquía antes de instalarse en Bulgaria¹⁸²⁶, donde uno de ellos se hace cristiano, conversión no muy clara para el autor¹⁸²⁷:

¹⁸²¹ Como por ejemplo: *zindik* (hereje), *ibahi* (antinomísta, „el que rechaza las prescripciones legales“), o simplemente *dinzis* (ateo), más sobre los términos, véase: M. Balivet, *Op. cit.*, notas 96, 97.

¹⁸²² Canon W. H. T. Gairdner fue amigo íntimo del famoso islamólogo francés Louis Massignon, visitó Alemania entre 1910 y 1911 y, poco más tarde, en 1914, publicó en *Der Islam* la traducción de *Mishkat al-Anwar* (The Niche of Lights) de Gazzali.

¹⁸²³ La orden poseía rasgos muy característicos: un *dhikr* muy apasionado (utilizado también para expulsión de malos espíritus); el uso de la fuerza curativa de las tumbas, el amplio empleo de los amuletos, mortificación del cuerpo con agujas de hierro y fuego- entendidos como curación espiritual o ritual de iniciación.

¹⁸²⁴ Su artículo fue publicado dos veces, una vez, como un monográfico breve, bajo el título „El camino de un místico musulmán“, en Leipzig, en el año 1912 por Otto Harassowitz. La segunda vez sale en la revista misionera *The Moslem World* (W. H. T. Gairdner, *The Way of a Mohammedan Mystic*, vol. 11, 1912, pp. 117-257), véase: H. T. Norris, „Аспекти на суфизма на Рифаия в България и Македония в светлината на проучването, публикувано от Кенън Гарднър, приятел на Игнац Голдциер и Луи Масиньон/ Aspects of the Sufism of the Rifa'iyya in Bulgaria and Macedonia in the light of the study published by Canon W. H. F. Gairdner, a friend of Louis Massignon“, en: *MIUSIULMÁNSKATA KULTÚRA PO BĀLGARSKITE ZEMÍ:Izslédvania* („La cultura musulmana en las tierras búlgaras: Investigaciones“), colección: [Sădbáta na miusiulmánskite óbshtnosti na Balkánite], 2, R. Gradeva y Sv. Ivanova (eds.), trad. del art. al búlgaro: D. Mihaylova, Sofia, Ed. IMIR, 1998, pp. 337.

¹⁸²⁵ H. T. Norris, *Aspects of the Sufism...*, pp. 338; H. T. Norris, *Popular Sufism in Eastern Europe: Sufi brotherhoods and the dialogue with Christianity and „Heterodoxy“*, Londres, Nueva York, Ed. Routledge, 2006, p. 69.

¹⁸²⁶ Su *tekke*, Gairdner lo localiza en *el desierto entre Bulgaria y Macedonia*: “el mayor de los dos hermanos era como *semi-deificado*, *era cabeza de un monasterio sufi panteísta*, *en el desierto entre Macedonia y Bulgaria*” (H. T. Norris, *Aspects of the Sufism...*, p. 338), una localización muy general, pero en dicho tiempo, “Macedonia” puede referirse a partes del norte de Grecia y otras de la Tracia de Oeste. Más adelante Gairdner sitúa el *tekke* en: “Bulgaria Rumeli”, la “Turquía búlgaro-hablante”.

¹⁸²⁷ Cabe decir que la *tarika* a la que pertenecían los jeques desempeñaba un papel notable en Kosovo y Albania, tenía tendencia a mezclar estilos de culto con las de otras órdenes presentes en la zona, como mevleví, bektashí.

*Los dos Mollas sin duda tienen un aspecto extraño. Estoy seguro de que son hombres bastante sinceros. Además, no son musulmanes, pero la pregunta es: ¿son entonces cristianos o son algo inventado por ellos mismos? Se parecen más bien a los herejes del Este, como aquellos que en el siglo II se autoconsideraban cristianos, pero que fueron informados de manera contundente por Irineo u otros, de que no lo eran. El panteísta puede resolver cualquier cuestión por el simple método de reducirlo todo a la unidad. Creo que nuestros dos amigos turcos están intentando hacer justamente eso. Me gustan y de verdad son muy interesantes. ¡Un gnosticismo oriental en el siglo XX, muy vivo y tangible!*¹⁸²⁸

No queda muy clara cuál era exactamente la rama del cristianismo que había abrazado el jeque Ahmad. Según el informe de Gairdner, Ahmad Kashshaf siempre fue un derviche practicante, se le consideraba santo y su “sincero misticismo le llevaba, junto a su pequeño hermano, más allá del islam”¹⁸²⁹. La ambigüedad de ésta última confirmación Gairdner queda abierta, pero en otro pasaje, él describe el *dhikr*, según se lo relató el jeque Ahmad, que lo relacionaba con el cristianismo de los primeros siglos¹⁸³⁰. También decía: *En verdad, para encontrar las señales prometidas a los fieles en el Evangelio de Marcos, en estos días, es a los sufíes a quienes debes acudir*¹⁸³¹.

Ese llamamiento del jeque nos recuerda mucho a Nicolás de Cusa, quien en 1461, pretende *mostrar la verdad del Evangelio con el testimonio del mismo Corán*¹⁸³², aunque, en su “benevolente y muy tolerante interpretación del Corán, el islam no aparece más que una simplificación del cristianismo para uso de los antiguos árabes idólatras, solución provisional y estado preparatorio a un descubrimiento posterior de la verdadera naturaleza del mensaje de Cristo”¹⁸³³;

¹⁸²⁸ C. Evelyn Padwick, *Temple Gairdner of Cairo*, Londres, Ed. Society for Promoting Christian Knowledge, 1929 y 1930, pp. 203-204, según: H. T. Norris, *Ibidem*, la traducción castellana es mía.

¹⁸²⁹ H. T. Norris, *Aspects of the Sufism...*, p. 340.

¹⁸³⁰ *En momentos como este, el que ha llegado al éxtasis, a causa del estado en el que se encuentra y proclamando las virtudes de su fundador Ahmad el-Rifai, puede apuñalarse con una daga y esta entra y sale sin causar dolor; sostiene fuego y el fuego pierde su calor y no le hace mal. Si toma un veneno mortal, no le hace daño...*, *Ibid.*, p. 341, En la descripción del *dhikr* de Gairdner, los *murids* que forman un semicírculo, son rodeados de 12 velas, *Ibid.*, nota 16.

¹⁸³¹ *Ibidem*.

¹⁸³² Nicolás de Cusa, “Examen Critique du Coran” (1461), en: *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, M. de Gandillac, ..., p. 505, citado en : M. Balivet, *Deux partisans...*, p. 384.

¹⁸³³ M. Balivet, *Ibidem*.

*Muhammad les ocultaba los misterios del evangelio, pensando que en el futuro, podrían manifestarse más prudentes”*¹⁸³⁴.

Ahora bien, Sheikh Ahmad estaba convencido de que su fe era el cristianismo, que él igualaba a un estado transcendente, que pensaba haber alcanzado.

Por lo tanto, Gairdner, no afirma que la confesión del jeque coincide con la “religión cristiana”, sino que se limita a definirla como “fe cristiana”, lo que proporciona más flexibilidad. Al parecer, el misionero anglicano no imaginaba que el jeque se hubiera sometido a un bautismo en el seno del cristianismo ortodoxo, ya que también el mismo manifiesta dudas acerca de cómo definir la ortodoxia cristiana¹⁸³⁵. Más bien intuía una síntesis que se había producido entre el pensamiento sufí y el cristianismo ortodoxo oriental, aunque, teóricamente, las ideas neoplatónicas (que según el informe de Gairdner están en el foco de la Rifaiyya), son incompatibles con la ortodoxia, en la forma en la que ella prevalece en los Balcanes¹⁸³⁶. Norris, también se une a esa definición poco universalista, que va más allá de los dogmas de la religión, concluyendo que se trata más bien de un camino espiritual. En su argumentación, Norris compara a nuestro jeque con otro de la misma orden, pero en Shkodra (Albania), que había declarado:

*Cada hombre es Dios. Jesucristo, Moisés y Muhammad consideraban a Dios cada uno en su tiempo y desde su diferente punto de vista. Por eso, ¿siempre se trata del mismo Dios! Moisés, Jesús y Muhammad son uno. Esto es Trinidad en uno*¹⁸³⁷, *ellos son senderos diferentes que llevan al mismo objetivo*¹⁸³⁸.

A finales del imperio otomano, la estricta pertenencia a un grupo confesional se había convertido en algo tan esencial, que a menudo, fue el criterio principal para la reagrupación nacional, mucho más que la identidad lingüística. Así por ejemplo¹⁸³⁹,

¹⁸³⁴ Nicolás de Cusa, “Examen Critique du Coran“, *Op. cit.*, p. 514, según: M. Balivet, *Ibidem*.

¹⁸³⁵ H. T. Norris, *Aspects of the Sufism...*, p. 340.

¹⁸³⁶ El camino de la divinización del hombre en el cristianismo oriental pasa por la iglesia con sus rituales.

¹⁸³⁷ Norris hace aquí referencia a la creencia de los alevíes y los bektashíes en la Trinidad (*Teslis*) de Allah, Muhammad y Ali, *Ibidem*.

¹⁸³⁸ N. Clayer, *L'Albanie, pays des derviches: Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, (Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin, Balkanologische Veröffentlichungen, vol. 17), Berlin-Wiesbaden, Ed. Otto Harrassowitz, 1990, p. 153, según: H. T. Norris, *loc. cit.*

¹⁸³⁹ M. Balivet, *Chrétiens secrets...*, p. 113.

después de los intercambios de poblaciones greco-turcas, los cristianos turco-hablantes de Karamán (*karamanlîes*) fueron considerados como griegos, mientras que los musulmanes grecoparlantes de Creta (*giritli*) fueron identificados como turcos. Sigue funcionando hoy día, pues todos los musulmanes en Bulgaria, se consideran turcos, y no por ser turcoparlantes¹⁸⁴⁰, sino por ser musulmanes.

Sin embargo, en época medieval y en el periodo clásico turco, las fronteras religiosas no tenían la misma importancia y, aún protegidas celosamente por los hombres de religión, con frecuencia fueron forzadas por la gente del pueblo y también por los místicos. Bien acogidos por la opinión pública pero representando un peligro para las autoridades, dichas personalidades místicas despertaban voces universalistas, anhelando la tan deseada convergencia entre las dos confesiones que nunca fue fácil.

Afectados por ese espíritu, en una discusión sobre los méritos comparados del islam y del cristianismo, sin minimizar sus divergencias, Gregorio Palamás¹⁸⁴¹ y un turco erudito (probablemente discípulo del Ibn Arabí), comprenden que el dominio donde se ponen de acuerdo y en el que se entienden mejor es aquel en el que tratan de los últimos tiempos¹⁸⁴².

Vosotros creéis como nosotros, dice Palamás al turco, *que es Cristo el que vendrá como juez de toda la humanidad [...] Él juzgara, como vosotros también lo aceptáis, a los vivos y los muertos resucitados que estarán alrededor de Él cuando presida el tribunal temible e incorruptible en la Iglesia del futuro*¹⁸⁴³. A eso el musulmán responde, reconociendo que efectivamente hay dos puntos de creencias comunes entre cristianos y musulmanes. Al final, ambos concluyen la discusión con un artículo común de la fe, que la armonía y la paz entre cristianos y musulmanes se hará en los últimos tiempos:

¹⁸⁴⁰ No todos los musulmanes en el país hablan turco, p. ej. los pomacos son búlgaroparlantes.

¹⁸⁴¹ Uno de los grandes teólogos y místicos del fin de la época bizantina.

¹⁸⁴² Tiene lugar en la ciudad de Nicea (Iznik) a mediados del siglo XIV, cuando el obispo griego y el erudito turco emprenden espontáneamente en la calle delante del pueblo, compuesto por musulmanes y cristianos, esa discusión.

¹⁸⁴³ *Lettre à son église*, en: "La captivité de Palamas chez les Turcs : dossier et commentaire", *Travaux et Mémoires*, 7, (1979), A. Philippidis-Braat (ed.), Paris, Ed. De Boccard, pp. 109-221, citado en : M. Balivet, "Textes de fin d'Empire, récits de fin du Monde: à propos de quelques thèmes communs aux groupes de la zone byzantino-turque", en: *Varia Turcica*, XXXIII, (2000), *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople. Actes de la Table Ronde d'Istanbul (13-14 avril 1996)*, B. Lellouch y St. Yerasimos (eds.), Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, Paris-Montreal, Ed. L'Harmattan, pp. 15, 16.

*Enseguida el turco dice: la hora vendrá cuando musulmanes y cristianos estemos de acuerdo entre nosotros. Estoy convencido de ello, continuó Palamás, deseo que esos tiempos lleguen pronto*¹⁸⁴⁴.

Para los dos, el tiempo referido será el día del Juicio Final, pero más allá de lo evidente, se trata de la estrecha vinculación que en el mundo cristiano se daba a la caída del Imperio bizantino y al Fin del mundo. A esa tradición, se sumaba otra musulmana, basada en hadices no canónicos, que denominaban a los turcos como la “gente de los últimos tiempos”¹⁸⁴⁵. Así, la toma de Constantinopla por los turcos, doblemente anunciaba el fin de los tiempos y la prolongación del Imperio bizantino suponía el alejamiento del fin del mundo. Es en esta perspectiva en la que, según Balivet, se deben entender las tentativas de ciertos humanistas del *quattrocento*, como Pío II o Jorge de Trebisonda, que “intentaron convertir” a Mehmet II después de la toma de Constantinopla, pues “cristianizar al nuevo dueño del Imperio romano-bizantino, significaría prolongar el Imperio y alejar el fin de los tiempos”¹⁸⁴⁶. Por otro lado, lo que destaca es que en la concepción de visiones escatológicas comunes y profecías apocalípticas, se expresa una esperanza o bien de una única religión triunfante o bien el nacimiento de una nueva religión universal.

Así pues, el tema de la conversión final de los turcos al cristianismo, se halla igualmente en el discurso de un derviche que se cruza en su camino con el embajador castellano Ruy González de Clavijo, en Tabriz, a principios del siglo XV:

*Un musulmán, un Sayyid, un tipo de eremita, había predicado que un prelado cristiano, seguido de numerosos fieles, pronto entrará en la ciudad, con la cruz en la mano, para convertir a la población a la fe de Jesucristo*¹⁸⁴⁷.

El autor de la predicación era tan famoso, que según Clavijo, Tamerlán se fue a consultarle durante su visita a Tabriz. Pero ya en el siglo XIII, Rubruquis habla de los armenios que profetizaban igualmente la venida de un gran ejército cristiano, la

¹⁸⁴⁴ *La captivité de Palamas...*, pp. 152-154, 160, según: M. Balivet, *Textes de fin d'Empire...*, p. 16.

¹⁸⁴⁵ Véase el hadís citado por Al-Aflaki (*Les Saints...*, 1978, p. 418): *Dios hizo una revelación a Muhammad (¡la bendición y la salud sobre él!) diciéndole: tengo un ejército que establecí en la costa del oriente; les he llamado “turcos”; les he creado de mi cólera y de mi furia; sea donde fuese que un hombre o una nación desobedecen a mis órdenes, desencadenaré los turcos contra esos y sirvieron mi venganza*, según: M. Balivet, *Textes de fin d'Empire...*, nota 41.

¹⁸⁴⁶ J. Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden, Ed. E. J. Brill, 1976, pp. 134, 135, según: M. Balivet, *Ibid.*, p. 15.

¹⁸⁴⁷ *La Route de Samarkand...*, p. 166, según: M. Balivet, *Op. cit.*, p. 8.

conversión de los infieles y la instalación del nuevo poder cristiano en Tabriz¹⁸⁴⁸. También en Persia, ciertas tradiciones relatadas por Ducas, situaban la derrota final de los turcos, expulsados de Asia Menor por un contraataque cristiano¹⁸⁴⁹.

Finalmente, todas las derrotas anunciadas en las profecías son, en realidad, las promesas de nuevos tiempos, tiempos que serán considerados como una restitución terrestre o como un paso directo al orden celeste y divino. En este sentido, la renovación que sigue a la caída es también una creencia compartida por todos; turcos, bizantinos y occidentales, como predicaban las fuentes de la época. Uno de los eventos que coronará estos “nuevos tiempos” será “el triunfo de la religión verdadera y la conversión de infieles”, en cada caso la islamización o la cristianización de todos, a la que hay que añadir una variante; el establecimiento de una nueva religión universal, que reemplazaría a las precedentes.

En las diferentes épocas, esa idea era opinión de filósofos bizantinos y milenaristas occidentales¹⁸⁵⁰, como por ejemplo, el bien conocido Georgios Gemiston Pletón, filósofo neoplatónico, que pronosticaba en los años 30 del siglo XV el pronto nacimiento de una nueva religión universal, *con un solo ánimo y un solo discurso*, que sustituiría al cristianismo y al islam, se parecería al paganismo y que uniría a todo el mundo. Decía también que no muchos años después de su muerte Muhammad y Cristo serían derribados y la verdad brillaría en todas las costas del mundo:

[...] *asserentem unam eandamque religionem, uno animo, una mente, una praedicatione, universum orbem, paucis post annis suscepturum. Cunque rogassem Christine an Machumeti, Neutram, inquit, sed non a gentilitate differentem [...], non multis annis post mortem suam, et Machumetum et Christum lapsum iri, et veram in omnes orbis oras veritatem perfulsuram*¹⁸⁵¹.

¹⁸⁴⁸ G. de Rubrouck, *Voyage dans...*, p. 237, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁸⁴⁹ M. Ducas, *Historia Byzantina...*, p. 290, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁸⁵⁰ El milenarismo cristiano se basa en el libro del *Apocalipsis* (San Juan, año 90 de C); toma literalmente el capítulo 20 según el cual el diablo permanecerá encarcelado en el abismo por mil años, en ese tiempo, Cristo volverá y reinará junto a los mártires y aquellos “que no habían adorado a la bestia”, el diablo será liberado “por un breve tiempo” al finalizar ese período, levantará contra Cristo a las naciones de Gog y Magog y marchará por toda la tierra. El diablo será arrojado a un estanque de azufre junto al “falso profeta” y “la Bestia”. A continuación, ocurrirá el “Juicio de las Naciones” o Juicio Universal: todos los muertos resucitarán y comparecerán frente a Cristo, quien los juzgará “según sus acciones”, (Ap 20: 4-5).

¹⁸⁵¹ La cita es parte del tratado “Comparatio Platonis et Aristotelis” que Jorge de Trebisonda escribe, molestando por las predicaciones de G. Gemiston Pletón y sus compañeros de Peloponeso, que habían venido a Florencia para participar al concilio (1438-1439), “Georgii Trapezuntii Comparationes Aristotelis et Platonis”, en: *Bibliographie hellénique: ou description raisonnée des ouvrages publiés en*

Por su parte, Jorge de Trebisonda, el mismo que replicaba a Pletón, al que consideraba sospechoso de incitar al paganismo en el Occidente latino y sustituir al cristianismo por el neoplatonismo, mantiene la misma orientación sincrética, pero corrigiendo la dirección con una propuesta contraria, basada en la fusión de los dogmas cristianos y musulmanes. En 1453, apasionadamente dedicado a la búsqueda de un entendimiento con los turcos planteado como un compromiso religioso, Jorge dice que corresponde al sultán Mehmet II, el nuevo amo del imperio universal, unificar las religiones en competencia en una nueva creencia universal y digna para la unión de la gente¹⁸⁵². En el siglo XVI Guillaume Postel cree en una próxima *Respublica Christiana*, dirigida por un *Dominus Mundi* („Emperador Ecuménico“ o *Şah-ı Cihan* („rey del mundo“) bajo otros cielos)¹⁸⁵³. Finalmente, en el siglo XVII, el milenarista holandés Peter Serrarius, proclama que la unión universal de toda la gente del mundo provendrá del movimiento judeo-otomano del místico Shabtai Tzvi¹⁸⁵⁴;

Pronto llegara un juicio que atemorizará al mundo y todo tipo de cultos públicos cesará hasta el año 1672, pero luego será erigido un culto universal para todo el mundo.

A la luz de todas las pretensiones universalistas, contemplamos que junto a los enfrentamientos armados y los antagonismos religiosos, realmente hubo un intento de conciliación y acuerdo, que nunca alcanzó la unidad ideológica y que se había manifestado bajo diversas formas. En el mismo sentido, los extremos intentos ecuménicos de destacados anatolios como Bedreddin, Börkluce Mustafa, Jorge de Trebisonda, Bosnavi Efendi u otros, forman parte de un gran movimiento de ideas y preocupaciones que afectaron al mundo de los cristianos y de los musulmanes del fin de la Edad media y que incluso hoy suenan muy actuales.

Grec par des Grecs aux XVe et XVIe siècles par Emile Legrand, vol. 3, Paris, Ed. Ernest Leroux, 1885-1906, p. 287, según: M. Balivet, *Textes de fin d'Empire...*, nota 24; *id.*, *Deux partisans...*, p. 381.

¹⁸⁵² G. T. Zoras, Γεώργιος ό Τραπεζούντιος καί αί πρός έλληνοτουρκικήν συνεννόησιν προσπάθειαι αυτού (Jorge de Trebisonda y sus esfuerzos con vistas al entendimiento greco-turco“), tesis, Instituto de Estudios bizantinos y neogriegos de la Universidad de Atenas, 1954, pp. 95, 165, según: M. Balivet, *Textes de fin d'Empire...*, p. 12; M. Balivet, *Deux partisans...*, pp. 387-392.

¹⁸⁵³ J. Dupèbe, “Poursuite contre Postel en 1553“, *Guillaume Postel (1581-1981), Actes du Colloque International d'Avranches, 5-9 sep. 1981*, Paris, Ed. G. Trédaniel, 1986, p. 39, según: M. Balivet, *loc. cit.*

¹⁸⁵⁴ *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah (1626-1676)*, G. Gerhard Scholem (ed.), trad. R. J. Zwi Werblowsky, Bollinger Series XGIII, Princeton, New Jersey, Ed. Princeton University Press, 1973, p. 346, según : M. Balivet, *loc. cit.*; El movimiento de los sabateos persistió durante el siglo XIX.

3. Las sandalias del Profeta- una representación otomana que rememora el descenso salvífico de Jesús al más allá.

En varios países se hallan a la venta, celosamente reservada a musulmanes, hojas litografiadas o impresas en que figura el contorno de las sandalias de Muhammad, con leyendas alusivas, que dicen:

*No son las sandalias las que han inflamado de amor mi corazón, sino el amor hacia quien las ha llevado; ¡Oh tú que contemplas las sandalias del Profeta!, besa con humildad la figura que las representa, y pide, por los méritos de Muhammad, lo que necesitas para tu felicidad*¹⁸⁵⁵.

Así por ejemplo, Félix María Pareja habla de una de dichas hojas impresa en Beirut (1901/1319) en la que se enumera entre los beneficios derivados de su posesión la incolumidad frente a eventuales ataques cuando se viaja en caravana, la seguridad de la nave contra los riesgos del mar; de la casa en que se guarda, contra los incendios; de los muebles en que se conserva, contra los ladrones; el socorro inmediato de Muhammad a quien hallándose en necesidad le invoca¹⁸⁵⁶.

De modo más amplio, Michel Bernardini¹⁸⁵⁷ examina una iconografía de las sandalias del Profeta, paralelamente a las miniaturas otomanas que representan la Jerusalén Celeste¹⁸⁵⁸, y que se refieren a temas escatológicos y apocalípticos. Esa iconografía aparece en un manuscrito que se conserva en la Biblioteca del Vaticano (fig. Nº 65), y que ya es descrito por el mismo autor en dos ocasiones¹⁸⁵⁹. En comparación

¹⁸⁵⁵ F. M. Pareja, *La religiosidad...*, p. 199.

¹⁸⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁵⁷ M. Bernardini, *Soltân Jomjome et...*, pp. 35-53.

¹⁸⁵⁸ Sobre las representaciones del Haram de Jerusalén (“haram”, de ár., „sagrado“, „prohibido“), cuyos modelos se inspiran en las peregrinaciones comunes en la Edad Media y en las visiones escatológicas, véase: R. Milstein, “Drawing of the Haram of Jerusalem in Ottoman Manuscripts”, *Aspects of Ottoman History: papers from CIEPO IX, Scripta Hierosolymitana XXXV*, A. Singer, y A. Cohen (eds.), Jerusalén, Ed. Magnes Press, 1994, pp. 62-69, y: Z. Tanındı, “Islam resminde Kutsal Kent ve Yöre Tasvirleri” („La ciudad santa del islam y sus representaciones locales“), *Journal of Turkish Studies=Türklük Bilgisi Araştırmaları, In Memoriam Orhan Şaik Gökyay Armağanı*, II, vol. 7, Cambridge, Universidad de Harvard, Departamento lenguas y civilizaciones del cercano Oriente, 1983, pp. 407-437, según: M. Bernardini, *Soltân Jomjome et...*, p. 35.

¹⁸⁵⁹ M. Bernardini, “Popular and symbolic iconographies related to the Haram al-Sharif during the Ottoman Period”, *Ottoman Jerusalem, the living city: 1517-1917*, R. Hillenbrand y S. Auld (eds.), Londres, British School of Archaeology in Jerusalem, 2000, pp. 95-102, y: M. Bernardini, “Vat. Turco 125 Elyazması”, *Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi/9th International Congress of Turkish Art : Bildiriler/ Papers*, 23-27 Eylül 1991, Atatürk Kültür Merkezi-Istanbul (23-27 September 1991 Atatürk Cultural center-Istanbul), Turcja, Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes (eds.), Istanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, serie: “Kültür Bakanlığı Yayınları, Özel-Kongre Dizisi”, 20-1, Ankara, Ed. Kültür Bakanlığı, 1995, pp. 365-368, según: M. Bernardini, *Soltân Jomjome et...*, p. 36.

con otras iconografías del mismo tipo¹⁸⁶⁰, esa representación es muy significativa por un elemento esencial que forma parte de nuestro interés: la inscripción en la plantilla de la sandalia, que descifrada con la técnica de la lectura alegórica, rememora importantes motivos bíblicos y evangélicos.

En su interpretación, Bernardini revela la miniatura en su papel de testimonio de un sincretismo considerable¹⁸⁶¹, que es indicativo de la fusión de ideas escatológicas entre cristianos y musulmanes. Partiendo del dato de que, es en ambiente persa donde se desarrolla toda la literatura del *mi'ray*¹⁸⁶², que pronto influirá en la literatura otomana, se pone de manifiesto la fuerte influencia de la literatura persa, sobre todo la mística, que a través de su máximo representante, Attar¹⁸⁶³, constituye la correa de transmisión más evidente de datos cristianos hacia el mundo otomano.

Ahora bien, desde la perspectiva de nuestro contexto otomano y del fenómeno que denomino “santidad compartida”, analizaremos las alusiones escatológicas que la iconografía reúne, puesto que la impronta de las sandalias del Profeta (fig. N° 66), así como de sus pies, aparecen claramente vinculadas a una tradición que va mucho más allá del mundo otomano, de orígenes muy remotos, simbolizando “el paso al otro mundo”¹⁸⁶⁴. Estudiaremos pues sus reminiscencias de culto en los Balcanes, como también las tradiciones bíblicas que la miniatura evoca, enriquecidas con motivos islámicos.

La veneración de la huella del Profeta (*Rasul Qadam*) es un ejemplo del hecho de que, cuando una tradición de origen extranjero se arraiga y se acepta, determinadas costumbres pueden convertirse en algo esencial en la práctica religiosa, incluso cuando no son aceptadas por la ortodoxia. Para los fieles comunes, esa veneración se relaciona con la creencia según la cual, siempre que el profeta Muhammad pisaba una roca, dejaba en ella la impronta de su pie. Esta tradición surgió muy tempranamente en el islam y, aunque nunca fuera sancionada por la ortodoxia islámica, ni apareciera en

¹⁸⁶⁰ Cf. R. Milstein, *Op. cit.*, p. 63 (para los ejemplares otomanos), y *Fâlnâme* conservado en la Pozzi Colección del Museo de Arte y Historia de Ginebra (NR. 1971-107/35), en el catálogo: *Treasures of Islam*, Toby Falk (ed.), Musée d'art et d'histoire, Ginebra, Londres, Ed. Sotheby's Publications, 1985, p. 97, nr. 63, citados en: M. Bernardini, *Soltân Jomjome et...*, p. 38, nota 11.

¹⁸⁶¹ M. Bernardini, *Soltân Jomjome et...*, p. 35, 36.

¹⁸⁶² Véase: figs. N° 22, 23, 24.

¹⁸⁶³ Recordaremos que Farid al-Din Attar (sobre 1142-1220) es entre uno de los más famosos poetas místicos de Irán, influyó considerablemente sobre Rumi y sus conceptos sufíes.

¹⁸⁶⁴ Véase: M. Guarducci, “Le impronte del *Quo Vadis* e monumenti affini, figurati ed epigrafici”, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana d'Archeologia*, 19, serie 3-4, año académico (1942-1943), Roma, Ed. Pontifica academia romana di archeologia, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1943, pp. 308-309; M. Bernardini, *Op. cit.*, p. 38.

ningún texto autorizado o existiera alguna temprana autoridad para refrendarla, se mantuvo y se extendió.

Así mismo, se la relaciona con una serie de milagros populares atribuidos al Profeta, como aquellos que dicen que su cuerpo no proyectaba sombra, que su cabello no podía ser consumido por el fuego, que las moscas no se paraban en sus vestidos o que sus sandalias no dejaban impresiones sobre la arena. Sin embargo, las huellas en piedra de uno o de ambos de sus pies se veneran en lugares santos en varias partes del mundo musulmán y son prueba de la necesidad de los fieles de los milagros.

En el mundo árabe, el fenómeno de la veneración de huellas tenía sus precedentes tanto en el judaísmo como en el cristianismo. La misma tradición la encontramos también en el subcontinente asiático, en donde la veneración por las huellas se remonta a los días más tempranos del budismo y del hinduismo.

Por consiguiente, a pesar de su base poco ortodoxa, sultanes que gobernaban en el nombre del islam a menudo usaban la huella para realzar su popularidad y legitimidad. Casi todos los lugares santos que presentan huellas fueron construidos con patrocinio real (figs. N° 67).

Santuarios construidos como “templos de las huellas” del Profeta son conocidos como Qadam Sharif o Qadam Rasul Allah. No estaban destinados a funcionar como mezquitas, aunque algunos han sido erróneamente llamados mezquitas. El primero y más famoso de estos santuarios de la huella es la Cúpula de la Roca¹⁸⁶⁵ en Jerusalén. Señala el lugar donde el Profeta montó a Buraq y partió en su viaje nocturno antes de ascender a la Presencia Divina (*mi'ra*). Se considera que antes de partir, su pie dejó una huella en la roca. Esta roca está separada de la principal, ubicándose en la esquina sudoeste y protegida por una reja de hierro con incrustaciones de plata, que fue mandada poner por el sultán otomano Ahmed en 1609. Aunque aún quedan cuestiones por dilucidar, generalmente la tradición musulmana asocia el Templo del Monte con el viaje del Profeta¹⁸⁶⁶. Los musulmanes creen que la roca es el punto desde el cual

¹⁸⁶⁵ La Cúpula de la Roca es un lugar de culto islámico situado en el centro del Monte del Templo. Fue erigida sobre las ruinas del gran Templo judío, entre los años 687 y 691 por el noveno califa, Abd al-Malik. Aquí es donde el segundo califa Umar rezó tras la conquista de Jerusalén.

¹⁸⁶⁶ Al describir el viaje nocturno de Muhammad, el Corán dice: *¡Gloria a Quien hizo viajar a Su siervo de noche, desde la Mezquita Sagrada a la Mezquita Lejana, cuyos alrededores hemos bendecido, para mostrarle parte de Nuestros signos!* (C. 17:1). En la actualidad, los musulmanes aducen que “la mezquita sagrada” se encontraba en la Meca y “la mezquita lejana” (o “distante”), se refiere a “Al Masjid Al Aqsa” (en traducción “la mezquita distante”) que se haya igualmente en el Monte del Templo. Sin embargo, Al Aqsa fue construida ocho décadas después de la muerte del Profeta, es decir, históricamente, es obvio que el Profeta no pudo tener dicha mezquita en mente cuando cumplió el Corán, dado que esa aún no estaba en pie. En relación, Dr. Martin Kramer sostiene que “la mezquita lejana” del texto coránico hacía

Muhammad ascendió a los cielos para reunirse con Allah, acompañado por el ángel Gabriel. Los judíos por su parte afirman que ese lugar fue donde Abraham estuvo a punto de sacrificar a su hijo Isaac por orden de Yahvé, donde Jacob vio la escalera al cielo y donde se encuentra el corazón del templo de Jerusalén¹⁸⁶⁷.

En el ámbito cristiano, a partir del siglo IV, mostraban a los peregrinos las señales sobre la roca en el centro de la iglesia de la Ascensión, de la que hoy sólo queda un torreón, como huellas hechas por Cristo en el momento de su ascensión. Hasan Perween¹⁸⁶⁸ considera pues que la huella del Profeta Muhammad fue la respuesta musulmana a la reliquia cristiana, la que mostraron a peregrinos musulmanes a partir del tiempo de Abd Al-Malik en el siglo VII. Cabe recordar aquí el hecho de que el lugar sagrado para los musulmanes Qubbat al-Sajra (la Cúpula de la Roca), se construyó en oposición al Santo Sepulcro¹⁸⁶⁹. Sin embargo, la Cúpula de la Roca y el Santo Sepulcro están en profunda relación topográfica, a través de una cueva que, según dicen, se encuentra debajo de la Cúpula y la cueva del Gólgota¹⁸⁷⁰. A eso, añadiremos los lugares de peregrinaje musulmán destinados a Jesús, como también las inscripciones dentro de la Cúpula que son de los pasajes más cristológicos del Corán, que unen la nueva fe a la anterior.

referencia a un lugar celestial, pero incluso si aludía a un lugar terrenal, no podría ser Palestina, dado que la zona en que se encuentra ésta recibe en el Corán el nombre de la “tierra más próxima”. Por su lado, Daniel Pipes concluye que Al Aqsa, construida con posterioridad a la revelación del Corán, es retroactivamente insertada en los versos originales del Corán para validar un reclamo ulterior.”(J. Schvindlerman, “JERUSALEM EN EL ISLAM -Octubre de 2007”, *Artículos*, Keter Publishing House, Jerusalén, <http://www.julianschvindlerman.com.ar/articulos%20otros%20medios/Keter/articulo22.html>).

¹⁸⁶⁷ Otras tradiciones judías dicen que es el punto donde se puso la primera piedra para construir el mundo.

¹⁸⁶⁸ H. Perween, “The Footprints of the Prophet”, en: O. Grabar, *Essays in honor of Oleg Grabar: contributed by his students*, serie: “Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture”, 10, Leiden, E. J. Brill, 1993, pp. 335-43.

¹⁸⁶⁹ En cuanto a esa cuestión, véase: M. Canard, “La destruction de l’Église de la Résurrection par le Calife Hakim et l’histoire de la descente du feu sacré”, *Byzantion : revue internationale des études byzantines*, vol. 35, P. Graindor y H. Grégoire (eds.), Bruselas, Fondation Byzantine, 1965, pp. 16-43, según: M. Bernardini, *loc. cit.*

¹⁸⁷⁰ K. A. C. Creswell, *L’architettura islamica delle origini*, serie: “Cultura, saggi di arte e di letteratura”, 4, Milano, Saggiatore, 1966, p. 29, citado por M. Bernardini, *Soltan Jomjome et...*, nota 15; según Creswell, se trata de *Lapis pertusus* “la roca perforada”, mencionada por la famosa peregrinación de Burdeos a Jerusalén (un valioso documento de peregrinaje a la Tierra Santa, año 333 después J. C.) que también menciona que los judíos iban allí una vez al año *para ungirle de aceite, arrancarse la ropa e irse* (es la primera mención de la roca sobre cual fue construida Qubbat al-Sajra); que la caverna situada debajo era una *cavidad o fosa bajo el altar* y servía para la recogida de la sangre de las víctimas mezclada con el agua utilizada para la ablución; este lugar, en diversas tradiciones es también el punto de partida de Muhammad por el *mi’ray*, por cuya razón la estampa de su cabeza esta *emprimada* sobre el techo, mientras que ésta de sus pies, hoy se conserva en el edificio sagrado; es el lugar donde se rendía al Gazzali y *se encerraba ahí*. “Respecto al Santo Sepulcro, muchas tradiciones de la cueva del Gólgota (Cranion), representan semejanzas con las tradiciones de la Cúpula de la Roca” (más referencias en M. Bernardini, *Ibidem*).

No obstante, en la tradición islámica, el “Rasul Qadam” nunca fue utilizado para simbolizar la presencia del Profeta en la ilustración de una historia biográfica, pero en la medida en la que las huellas de Buda por ejemplo, marcan un sitio real donde Buda había estado, existe una similitud entre las dos tradiciones.

Entre los hindúes, la misma tradición (de *vishnupada*, la huella de Vishnu) también resulta muy antigua¹⁸⁷¹. Cuando el islam llegó a India, la adoración de las huellas ya estaba bien establecida. Pues en la cultura india, como en la mayor parte de culturas, independientemente de la religión, el pie es el vehículo de actividades humildes¹⁸⁷². Por lo tanto la veneración del pie de una persona respetada es el gesto último de humildad o devoción¹⁸⁷³. Según la tradición, la reliquia con la huella del Profeta que se halla en Delhi fue llevada de Meca bajo el mandato del sultán. El lugar santo guarda la reliquia dentro de un recinto fortificado, cubierta de agua y guirnalda de caléndulas, agua que se recoge para impartir *baraka* a los devotos. La impresión de la huella se halla sobre la tumba de Khan Fath, lo que es indicio claro de su relación con el más allá.

También en los Balcanes existen ejemplos de la tradición de rendir culto a una huella dejada por una persona santa y, así mismo, son lugares donde se busca la sanación. No se trata de lugares que remitan directamente al profeta Muhammad u otro Profeta, pero sí indirectamente. Es el caso del famoso héroe, el taumaturgo *Sari Saltik*, que forma parte de las leyendas balcánicas y fue considerado santo popular tanto por musulmanes, heterodoxos y ortodoxos, como por cristianos.

Al igual que el profeta del islam, *Sari Saltik* dominaba las fuerzas de la naturaleza, el fuego no le quemaba ni el agua lo podía ahogar, sin embargo su paso por el agua o sobre una piedra dejaba siempre huellas. Las tumbas o lugares de culto dedicados a *Sari Saltik* (más de una decena¹⁸⁷⁴), a menudo se relacionan con las huellas que el santo dejó en los elementos: en Kaliakra son las huellas de sus manos, cuerpo y pies en las rocas. Según la leyenda, desde la cueva en Kruja (Albania) donde vivía el

¹⁸⁷¹ El mito de creación basado en los tres pasos de Vishnu es el mito védico más importante de dios. *Pada* significa un „paso“ así como los „pies“ o la „huella“, y todos son adorados como *vishnupada*.

¹⁸⁷² Recordaremos el Evangelio según el que, Jesucristo lava los pies de sus discípulos, como gesto de humildad (Jn 13, 1:17).

¹⁸⁷³ En India esto se expresa tocando los pies o tomando el polvo de los pies de un profesor sobre la cabeza de alguien.

¹⁸⁷⁴ En Tracia oriental (a Baba Eski y a Edirne), en Rumania (Buzau, Babadag, en la Dobrudzha), en Bulgaria (Kaliakra), en Grecia (la isla de Corfú), Albania (Kruja, a Has, región situada entre Kruja y la ciudad de Djakovica de Kosovo), Macedonia ex yugoslava (en el convento de San Naum, en la orilla sur del lago de Ohrida), en Herzegovina (a Blagaj, cerca de Mostar) y hasta Gdansk.

derviche, llegó en cuatro pasos a la isla de Corfú. Sus huellas quedaron grabadas en las rocas cerca de Kruja, en Shiak y en Duras, donde se fundaron sus turbes.

El turbe de Shiak, que he podido visitar en el año 2009, es un edificio bastante imponente por estar dedicado de manera específica a una impresión del pie, y fue restaurado en 1992 (figs. Nº 68, 69). La techumbre presenta cuatro cúpulas, una grande y tres más pequeñas alrededor. Y aunque este es el santuario de *Sarı Saltık*, dentro de la cámara donde está colocada la impresión en la roca de su pie, encontramos una imagen de Alí, el primo del Profeta, venerado por los musulmanes heterodoxos (fig. Nº 52).

En el mismo contexto balcánico, pero refiriéndose a la tradición cristiana ortodoxa, cabe señalar, que dentro de un itinerario de peregrinación búlgaro, que se data en la época de la conquista turca (s XVI), *Описание на светите места в Палестина от Арсений Солунски*, „Descripción de los sitios santos en Palestina“, se indica una topografía, que es marcada por las huellas de Jesús (testigos de su oración en el Monte de los Olivos, su transfiguración, y su bautismo), y que hace alusión a la Jerusalén celeste¹⁸⁷⁵:

[...] *En Getsemaní donde está el sepulcro de la Madre de Dios*¹⁸⁷⁶ [...]; *ahí, las huellas de Cristo todavía se ven en la piedra*¹⁸⁷⁷; [...] *Entre Jerusalén y el Monte de los Olivos se encuentra el campo Hermón. En la parte central de ese campo [Monte Hermón] está el Monte Tabor*¹⁸⁷⁸, *donde se transfiguró Cristo* [...] *en ella se sitúa una*

¹⁸⁷⁵ Arseniy Solunski, „Описание на светите места в Палестина от Арсений Солунски” [Opisánie na svetíte mestá v Palestína ot Arseniy Solunski] („Descripción de los lugares santos en Palestina de Arsenio de Salónica”), en: *Stára bălgarska literatúra, Estestvoznánie* („Antigua literatura búlgara. La ciencia natural”), vol. 5, Anisava Miltenova (ed.), Sofía, Ed. [Bălgarski pisatel], 1992, pp. 159-161. Hacia las mitades del siglo XV la obra fue llevada en Rusia por letrados búlgaros que ahí buscaron refugio. Todas las copias y redacciones del peregrinaje de Arsenio remontan hacia un prototipo- el manuscrito en un *Anuario de contenido variado* Nº 1464 en la Biblioteca Novgorodska de Sofía. Debido a algunos errores, se deduce que ese prototipo no es la versión original del mismo Arsenio. En las redacciones del siglo XVII, es evidente la influencia de la poesía rusa, Sv. Gyurova, „Арсений Солунски. Описание на светите места в Палестина [Arseniy Solunski. Opisánie na svetíte mestá v Palestína] („Arsenio de Salónica. Descripción de los lugares santos en Palestina”), notas y aclaraciones, en: A. Miltenova (ed.), *Stára bălgarska literatúra...*, pp. 428, 429.

¹⁸⁷⁶ Según el escritor latino Teodorico (s XII), la “Santa Getsimania” es una iglesia, significativa por su tamaño, elevada por encima del lugar donde Jesús deja sus discípulos, esa está en vecindad con la iglesia del sepulcro de la Madre de Dios, Sv. Gyurova (notas y aclaraciones), „Светски и поклоннически пътеводители. Слово за светите места в Ерусалим [Svétski y poklónnitcheski pătēvoditeli. Slóvo za svetíte mestá v Erusalím] („Guías para peregrinos y laicos. Discurso de los lugares santos de Jerusalén”), en: A. Miltenova (ed.), *Stára bălgarska literatúra, Estestvoznánie...*, p. 417, nota 22.

¹⁸⁷⁷ Arseniy Solunski, *Ibid.*, p. 160.

¹⁸⁷⁸ La localización del Monte Tabor en Jerusalén es un grave disparate (Tabor está en la Baja Galilea), y se considera resultado de la intervención de los copistas (rusos?); la tradición cristiana considera al monte Tabor como el lugar de la Transfiguración, según la versión alternativa de algunos investigadores, Jesucristo se transfiguró al norte, en el monte Hermón. Ya se dijo en otro lugar que la confusión entre “Sión” (en el sentido de la ciudad de Jerusalén) y “Tabor” es típico de la poesía espiritual rusa, como lo indica Sv. Gyurova, *Svétski y poklónnitcheski pătēvoditeli...*, p. 432, nota 10.

iglesia en la que durante todo el día [hay] servicio divino; en el altar de esa iglesia debajo del trono, hasta hoy día se pueden ver las huellas de Cristo sobre la piedra en la que estuvo¹⁸⁷⁹;

[...] [En el lugar], donde Jesús se bautizó se localiza la iglesia de "San Juan Bautista" con monasterio; en la orilla del Jordán hay una piedra en la que se ven las huellas de Jesús; debajo de esta piedra se pueden ver los huesos de la culebra que custodiaba lo que escribió la mano de Adán¹⁸⁸⁰, fig. N°70.

En otro texto del mismo género, *Слово за светите места в Ерусалим* („Discurso de los lugares santos de Jerusalén")¹⁸⁸¹, cerca de la casa de los santos Cosme y Damian, se indica la impronta del pie de la Madre de Dios [donde también está] el lugar de la sanación de la mujer enferma de flujo de sangre¹⁸⁸². En el mismo texto se dice que en el nártex del Templo de Salomón, en su "sanctum", [está] la piedra sobre la que durmió Jacob y vio la Escala¹⁸⁸³, fijada entre la tierra y el cielo, y los ángeles ascendiendo y descendiendo por ella, en esa [piedra] [se ve] la huella del ángel del Señor¹⁸⁸⁴; [...] al lado del monasterio de "Nuestra Señora de Kalamoon" también [está] la huella de san Gerásimo¹⁸⁸⁵, a quien le servía un león en el desierto¹⁸⁸⁶.

¹⁸⁷⁹ Arseniy Solunski, *loc. cit.*

¹⁸⁸⁰ Se refiere al motivo de la quiebra de la convención entre Adán y el diablo, en el momento del Bautismo de Cristo; según una versión, conocida en la literatura cismática rusa, Adán le entrega un alegato al diablo, con la condición de que el diablo curaría a Eva de los dolores que le causa Caín. El diablo escribe la declaración sobre una baldosa blanca, la coloca en el río de Jordán y la rodea con culebras guardianas; con Su bautismo Jesús aniquila las cabezas de las serpientes; entonces el diablo lleva la declaración en el infierno, pero Jesús desciende ahí y rompe la baldosa (N. Savvich Tihonravov, *Памятники отреченной русской литературы* „Monumentos de la rechazada literatura rusa", vol. 1, Ed. "Obshéstvennaya polza", San Petersburgo, Moscú, 1863 (repr. serie Slavic Printings and Reprintings, 184, 1-2, Mouton, Paris, 1970), pp. 16-17, según: Sv. Gyurova, *Arseniy Solunski. Opisánie...*, p. 433, nota 11). En otra variante, Adán entrega al diablo un escrito, para recibir luz; el diablo guarda el escrito en el río Jordán (*Памятники старинной русской литературы: издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко* „Los monumentos de la antigua literatura rusa publicados por el Conde Gregorio Kushlev-Bezborodko", A. Nikolaevich Páypin (eds.), vol. 3, San Petersburgo, 1862 (repr. serie: Slavic Printings and Reprintings, 97, 1-2, Mouton, Paris, 1970), pp. 1-3, según: Sv. Gyurova, *Ibidem*).

¹⁸⁸¹ "Слово за светите места в Ерусалим" [*Slóvo za svetíte mestá v Erusalím*] („Discurso de los lugares santos de Jerusalén"), en: A. Miltenova (ed.), *Stára bălgarska literatúra, Estestvoznánie...*, pp. 155-158. El texto está incluido en: *Бдински сборник [Bdinski sbórník]* (1339-1360), „Recolección de Bdin", compuesto para la familia del zar búlgaro Ivan Sratsimir (1356-1396) y la zarina Ana, hoy se conserva en la Biblioteca de Gante en Bélgica, *Bdinski zbornik*, Ghent Slavonic Ms. 408, A. D., facsimile edition with a presentation by Ivan Duičev, variorum reprints, Londres, 1972, citado en Sv. Gyurova, *Svétski y poklónnitcheski pátovoditeli...*, pp. 407, 408, sobre las demás ediciones: véase: *Ibid.*, pp. 407-410.

¹⁸⁸² Suponemos que se refiere a Jerusalén, pues según una de las localizaciones legendarias, la que repite el autor búlgaro, el lugar de la sanación de la mujer con el flujo de sangre se sitúa en Jerusalén, entre la casa-iglesia de los padres de la Virgen y el estanque de Betesda, A. Miltenova, *Slóvo za svetíte mestá v Erusalím...*, p. 155, Sv. Gyurova, *Svétski y poklónnitcheski pátovoditeli...*, nota 5, pp. 412, 413.

¹⁸⁸³ Véase Génesis 28: 11-19.

¹⁸⁸⁴ A. Miltenova, *Ibidem*.

¹⁸⁸⁵ San Gerásimo de Jordán, vivió en la orilla del río Jordán (s. V), según su *vida*, el santo cura la zapra de un león y éste pasa a ser su amigo.

En fin, todo eso hace alusión a las iconografías más antiguas de las improntas de la huella de Cristo, como la de *Quo Vadis* en la iglesia “Domine Quo Vadis” en Roma, donde se halla una reproducción de una piedra votiva en la que están esculpidas las huellas que Jesús imprimió sobre la vía, las últimas huellas que dejó en la tierra, su última constancia (fig. N° 71)¹⁸⁸⁷.

Por lo tanto, la conclusión de que la iconografía de las sandalias que estamos estudiando implica consideraciones acerca de la fusión mitopoética de Cristo y de Muhammad, no sería sin fundamento.

Una vez más, lo dicho se reafirma por la inscripción muy sorprendente que aparece en el centro de la miniatura, en caracteres cúficos epigráficos: “JMJMat al Nabi”, *Cimcime al-nabi*, es decir, „La sandalia del Profeta”¹⁸⁸⁸. El detallado ensayo terminológico que Bernardini emprende sobre la frase¹⁸⁸⁹, nos conduce a la diversificación del uso del término *cimcime*, que resulta una palabra muy curiosa.

En el *Tarama Sözlüğü* (la referencia más seria en lengua otomana) nos encontramos la siguiente explicación: *Tabanı paçavradan ve koncu çorap gibi ip ile örülerek yapılan bir çeşit ayakkabı*¹⁸⁹⁰, „es un tipo de zapato que tiene la suela hecha de trapos y la parte de arriba es tejida como calcetines de punto”. Sin embargo, en el diccionario de Redhouse, *cümcüme* es traducida por „skull” (cráneo) y ésta de *cimcime* por „small and delicious watermelon”¹⁸⁹¹ (pequeña deliciosa sandía), pero ninguna definición relativa a las sandalias. Como anota Bernardini, la definición referida a las sandalias aparece en ciertos diccionarios persas, como el de Steingass donde, *cömcöme* indica una onomatopeya (“El sonido producido por los pies al caminar”), frente a *dzhomdzhom* (transcrib. española de “jomjom”), se encuentra la explicación que dice:

¹⁸⁸⁶ A. Miltenova, *Ibid.*, p. 157.

¹⁸⁸⁷ “Quo Vadis” es una frase latina que significa “¿A dónde vas?” Esta pregunta ha sido tomada de una historia apócrifa del mártir San Pedro: mientras se preparaba para salir de Roma para escapar de la persecución, Cristo se le habría aparecido en la Vía Appia antica de Roma en dirección a esta ciudad; Pedro le preguntó: “¿Señor dónde vas?” (del latín, *Quo vadis Domine*) este le hubiera respondido: *Ego Roman iterum crucifigi* („Me voy a Roma para ser crucificado por segunda vez”), entonces San Pedro comprendió que no debía huir y regresó a Roma, donde fue crucificado con la cabeza hacia abajo, por humildad, para que no pareciera que quería igualar a su maestro. En la ubicación exacta de la reunión se erigió en el siglo IX una capilla convertida en el siglo XVII, en la iglesia “Domine Quo Vadis”.

¹⁸⁸⁸ Bernardini también anota que el título se toma de otra definición: *na'l al-nabi*, que también significa „la sandalia del Profeta”, M. Bernardini, *Soltan Jomjome et...*, nota 16.

¹⁸⁸⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸⁹⁰ *Tarama Sözlüğü*, M. Çiçekler, Y. Dağlı, S. Ali Kahraman (eds.), Ankara, Ed. Turk Tarih Kurumu, 1963-1977, vol. 2, p. 774, según: M. Bernardini, *Soltan Jomjome et...*, nota 17; también dice el autor que esta etimología no está recogida por los demás diccionarios turcos, *Ibid.* p. 39.

¹⁸⁹¹ *Yeni Türkçe- İngilizce Sözlük, New Redhouse Turkish-English Dictionary*, Estambul, Redhouse Yayınevi, 1983, p. 230, según: M. Bernardini, *loc. cit.*

“A kind of shoe, the under part made of rags, the upper of string, worn by derviches”¹⁸⁹² („una especie de zapato, cuya parte baja está hecha de trapos, la superior de cuerda, llevado por derviches”). Es muy interesante que en el mismo diccionario encontramos la dicotomía arriba observada (sandalia-cráneo); pues para el término *jumjumat*, *jamjama*, el autor también anota: “The skull; a wooden cup; a well dug in a brackish place”¹⁸⁹³ („el cráneo; taza de madera; un pozo atrincherado en un lugar salobre”); en árabe *jumjumah* es cráneo.

La enigmática relación lingüística que se revela entre el significado de *jumjumat* (*jumjumah*, *jamjama*) y el “cráneo” desvela una línea interesante entre la citada sandalia del Profeta Muhammad y sus características escatológicas, es decir su papel de intercesor, como lo es también el caso de Jesucristo.

En este sentido, es curioso que hasta la actualidad, los palestinos y los israelíes llamen *Juljutha*, „el lugar de jumjuma” el sitio donde fue crucificado Cristo¹⁸⁹⁴.

En la *Historia de Saladino*, Marin anota que es la palabra “cráneo” la que está en el origen del nombre del monte del Templo en Jerusalén, conocido como Calvario¹⁸⁹⁵. Según dice, todos los orientales (cristianos, judíos y musulmanes) creen que la cabeza de Adán¹⁸⁹⁶ está enterrada en el Calvario, que la Cruz de Jesucristo fue colocada precisamente en el lugar donde se enterró dicha cabeza. Los hebreos llamaban el Calvario *Golgotha*, los árabes *Cranion* o *Acranion*, palabra de origen griego, que remonta su significado a dicha consideración, referida a la cabeza de Adán¹⁸⁹⁷.

El enigma del vínculo que pueda existir entre un objeto “musulmán”, la sandalia de Muhammad, y el Calvario (*Golgotha*) de Jesucristo, relacionado a través de la inscripción “JMjMat al Nabi”, se resuelve en la famosa tradición del *diálogo entre Jesucristo y el cráneo de Adán*, que se conoce por los musulmanes, tanto en el oriente,

¹⁸⁹² F. Joseph Steingass, *A Comprehensive Persian-English dictionary*, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature, being Johnson and Richardson’s Persian, Arabic, and English dictionary revised, enlarged, and entirely reconstructed by F. Steingass, Londres, Ed. K. Paul, Trench, Trubner & co., 1930 (2ª ed.), p. 370, citado por: M. Bernardini, *loc. cit.*

¹⁸⁹³ *Ibidem*.

¹⁸⁹⁴ Agradezco ese detalle a mi colega y amiga Anna Chok de origen sirio-ruso.

¹⁸⁹⁵ Fr.-Louis-Claude Marin, *Histoire de Saladin, sulthan d’Égypte et de Syrie*, vol. 2, Paris, Ed. Tilliard, 1758, p. 71.

¹⁸⁹⁶ En las escrituras judías, cristianas y musulmanas Adán fue el primer hombre creado por Dios sobre la tierra; según las dos primeras, hecho de barro, sobre el cual insufló el aliento de la vida; según el Corán, Allah lo hizo de un coágulo de sangre y lo designó cronológicamente primero de los Profetas.

¹⁸⁹⁷ Gólgota del griego *Γολγόθα*, *Κρανίου Τοπος*; hebreo *גִּלְגֹּתָא*, „lugar de la muerte violenta” del arameo *gūlgaltā*, *gūlgolet* literalmente “frente, cráneo”, la *calvaria* de latín, lleva también el significado de “colina redonda como el cráneo”.

como en el occidente¹⁸⁹⁸. Respecto a esa tradición, también deja constancia el *manuscrito Mudéjar-morisco de Ocaña*¹⁸⁹⁹, donde se añade que hay una versión aljamiada “Alhadiz y rrekontamiento de Iça kon la kalavera” publicada en 1983 por A. Vespertino Rodríguez en su libro *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, y que es tomado del *manuscrito de la Biblioteca Nacional N° 5305*, fols.16v-22v¹⁹⁰⁰.

Si volvemos al contexto otomano, del que procede la citada miniatura de las sandalias, en un artículo dedicado al *Destan de Cimecime Sultan*¹⁹⁰¹, es decir, el cuento de sultán Dzhimdzhime¹⁹⁰², Müjgan Cunbur, señala que el sentido dado al término *cimecime* por el diccionario anatolio (*Tarama Sözlüğü*), se refiere a textos escritos en el siglo XV, como el *Vilayetname* de Hadzhi Bektash¹⁹⁰³. Apoyándose en el testimonio del viajero francés Olearius, la autora habla de la probable existencia de un *Cümcümenname* de Fuzuli¹⁹⁰⁴. Según Koprulu, “teniendo en cuenta dicha obra, Olearius describió brevemente en sus notas el famoso cuento del profeta Jesús y la cabeza cortada, cuya tradición, en la literatura popular turca y la de Irán se encuentra en forma lírica y en

¹⁸⁹⁸ En una explicación enciclopédica sobre la palabra de Golgotha se dice: “los mahometanos tienen un libro en el que se lee un diálogo entre Jesucristo y el cráneo de Adán” (<http://456-bible.123-bible.com/calmet/G/goata.htm>); también se encuentra en el *Diccionario Universal*: “GIUMGIUMAH. Un crâne, une tête de mort. Il y a un Livre Arabe intitulé *Kessat Al giungiumah*. C’est un Dialogue entre Jésus-Christ Nôtre- Seigneur et une tête de mort. Cette Histoire est prise d’une tradition des Chrétiens d’Orient, qui disent, que la Croix de Nôtre-Seigneur fut plantée justement sur le crâne d’Adam, qui étoit enterré sur la montagne que les Orientaux appellent, à cause de cette tête, *Cranion*, et nous autres le *Calvaire*, qui signifie la même chose” (*Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connoître les peuples de l’Orient*, vol. 2, B. d’Herbelot, Cl. de Visdelou, A. Galland (eds.), La Haye, J. Neaulme & N. van Daalen, 1777-79, p. 51).

¹⁸⁹⁹ Eso se ha mencionado anteriormente en el apartado sobre los “santos con las cabezas cortadas”.

¹⁹⁰⁰ I. H. Vannus, *Historias religiosas musulmanas en el manuscrito Mudéjar...*, p. 54. En la nota 104 de A. Vespertino Rodríguez, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid, Cremos, 1983, p. 54, se dice: “en la obra de M. Asín Palacios, (*Logia et Agrapha...*, pp. 423) aparecen varias versiones de esta narración aljamiada, de esta variante que se puede considerar cristianizada y reveladora de las penas infernales”, I. H. Vannus, *Ibidem*. También Marin dice: “En la biblioteca real hay un manuscrito árabe, que contiene una larga conversación entre ese Cráneo y Jesucristo”, Fr.-L.-Cl. Marin, *loc. cit.*

¹⁹⁰¹ M. Cunbur, “Cimecime Sultan Destanı”, en: *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı*, 3, Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, Ankara, Ed. Kültür Bakanlığı, Başbakanlık Basımevi, 1976 -77, pp. 39-54, según: M. Bernardini, *Soltân Jomjome et...*, p. 39.

¹⁹⁰² El “destan”, es un tipo literario que se sitúa entre lo lírico y lo épico del folclore de los pueblos del Oriente medio; los temas desarrollados en los *destanes* son sobre todo legendarios y fantásticos. El mismo término apunta a una tradición literaria muy antigua.

¹⁹⁰³ M. Bernardini, *loc. cit.*

¹⁹⁰⁴ Pero el informe de Olearius es el único testimonio, en cuanto a una obra semejante escrita por Fuzuli, según el informe, “en el siglo XVII Fuzuli fue honrado entre los pueblos caucásicos y turcos”, M. Cunbur, *Op. cit.*, pp. 40-41, según M. Bernardini, *Ibid*, nota 21.

prosa”¹⁹⁰⁵. También se sabe la fecha de la edición de una obra parecida, escrita por Farid al-Din Attar¹⁹⁰⁶. En todo caso, se subraya el origen persa de la historia, en la que varios autores identificaron el prototipo literario en el *Jomjomenâme* de Farid ad Din Attar¹⁹⁰⁷, que es, “según Ritter, un estrato de un *masnavi*¹⁹⁰⁸ más amplio, actualmente perdido”¹⁹⁰⁹. En este sentido, conviene recordar que la persona de Jesús es muy estimada por Attar quien frecuentemente habla de él en sus *masnavi*¹⁹¹⁰, de modo que, presenta la tradición de *Jomjome* de manera diferente de las demás, que derivan de los *tafsir* (ciencia de interpretación y explicación del Corán) y a menudo de los Evangelios Apócrifos¹⁹¹¹.

La obra de Attar fue editada y traducida al ruso por Valentin Zhukovski ya en el siglo XIX¹⁹¹² y editada también por Ritter, con base en un manuscrito muy fiable, que se conserva en la Universidad de Estambul (Ms. FY 213-214.10=ff. 652b-653a)¹⁹¹³. Para enfocar más detalladamente la fusión de ideas escatológicas en el contexto de Jerusalén, que la citada iconografía musulmana pudo unir, y que fueron adoptadas en la literatura otomana, considero importante citar el dialogo entre Jesús y el cráneo, así como lo encontramos en la edición de Zhukovski, en la historia del *Jomjomename*¹⁹¹⁴ tal como sigue:

De repente un día, por la voluntad de Dios, El Hábil, Creador de la tierra y del cielo, Jesús pasó por las aguas del río Tigris y vio una cabeza en el suelo. Era una cabeza

¹⁹⁰⁵ M. Fuat Köprülü, “Fuzûlî”, *Islam Ansiklopedisi*, IV, Estambul, Milli Eğitim Basımevi, 1947, p. 697, según: M. Bernardini, *Ibid.*, nota 22, por la traducción de esa nota de turco, debo agradecimientos a mi amigo Stoyan Shivarov (Archivos otomanos de la Biblioteca Nacional, Sofía).

¹⁹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁰⁷ M. Bernardini, *Ibid.*, p. 40.

¹⁹⁰⁸ *Masnavi* (también *mathnawi*), género poético de las literaturas persa, turca, urdu y árabe, utilizado para la poesía heroica, histórica, épica romántica, pero también en la de carácter didáctico, abordando temas filosóficos o religiosos, como es el caso.

¹⁹⁰⁹ H. Ritter, “Attar, Farid al-din Muhammad B. Ibrahim”, en: *Encyclopædia of Islam*, New Ed. (EI2), P. J. Bearman (ed.), vol. I, Leiden-Londres, E. J. Brill, 1960, pp. 752-756, citado en M. Bernardini, *Ibidem*.

¹⁹¹⁰ Ya lo hemos visto en otro apartado.

¹⁹¹¹ M. Bernardini, *Ibid.*, nota 25.

¹⁹¹² V. Alekseevich Zhukovski, *Легенда об Иисусе и черепе в персидском стихотворном сказе Ammapa* [*Legenda ob Iisuse i cherepe v persidskam stijatvornam skaze Attara*], („La leyenda de Jesús y el cráneo en el relato poético persa de Attar”), San Petersburgo, Ed. Imperial Academia científica, 1893, según: M. Bernardini, *Ibid.*, p. 40.

¹⁹¹³ H. Ritter, “Philologika XIV: Fariduddin Attar II”, en: *Oriens : Milletlerarası Şark Tetkikleri Cemiyeti Mecmuası = Journal of the International Society for Oriental Research = Journal de la Société internationale d'Études Orientales = Zeitschrift der Internationalen Gesellschaft für Orientforschung*, vol. 11, 1-2, (1958), Leiden, Ed. E. J. Brill, p. 21, según M. Bernardini, *Ibidem*, más bibliografía en: *Ibid.*, notas 27, 28.

¹⁹¹⁴ Bernardini aclara que esa edición se funda sobre dos textos: una edición litográfica publicada en Teherán, que contiene también diversos cuentos populares y era datada en 1299H/1874-1875, y sobre el *Manuscrito* III, 1, 31, Colección Kaufmann nr. 16, “Kolliyât-e „Attar “, nr. 12: ff. 672b-673a, *Jomjomenâme*, véase: *Ibid.*, nota 29.

podrida y separada de su cuerpo, no tenía ni piel ni carne; carecía de dientes y estaba enredada con la tierra y el barro. Albergaba abejorros y hormigas, sus huesos se habían hecho blancos como la nieve. Las órbitas de los ojos estaban llenas de tierra negra; en la cavidad de las orejas se alojaban la serpiente y la hormiga. La mirada de Jesús cayó sobre esta cabeza, se sorprendió y dijo: « ¡Oh Dios! Escúchame desde lo alto de la verdad incomparable, y por la verdad de la *Casa de la castidad* y de tus acciones: declárame las condiciones secretas, porque la verdad es inherente a tu pureza, ¡Oh Privado de exigencias! Para que pueda saber la razón de este hecho extraordinario, qué le había ocurrido y cuáles eran los acontecimientos de la vida de esta persona». Entonces llegó Gabriel por mandato de Dios y dijo: « ¡Oh Jesús! ¿Qué es lo que necesitas?» y Jesús respondió: « Quiero que esta cabeza descompuesta me cuente su historia desde el principio hasta el final». Gabriel entonces dijo: «Invítala a que hable, para que te diga los hechos y acontecimientos antiguos». Tras lo cual, Jesús se dirigió hacia la cabeza y dijo: « ¡Oh cabeza! ¡En verdad del Privado de exigencias! Cuéntame hechos y eventos que se refieren a tu persona. ¿Silencias el ser de mala naturaleza o más bien fuiste un buen hombre? ¿Fuiste destinado al paraíso o más bien al infierno? ¿Has sido avaro o más bien generoso?» Respondió a Jesús el cráneo: « ¡Oh Jesús!, soy un hombre de la antigüedad, fui el soberano de los reinos de Egipto y de Siria. Mi protección cubría las tierras del Oriente a Occidente, bajo mi firman se encontraban los siete climas, Júpiter se prosternaba a mi umbral. Cien mil fueron mis esclavos negros, cien mil mis jóvenes servidores bizantinos [...]. A mis órdenes fueron sometidos cien mil mujeres, y cada una de ellas era mi esposa. Hace setecientos años que estoy muerto y ahora estoy aprisionado por el veneno de la muerte. Me llamaba Sultán Dzhomdzome [El sultán Calavera]: fui pastor y el mundo entero fue mi rebaño. Fui en la tierra, Oh Profeta de Dios, un rey tan grande que no puedo contártelo.» Entonces Jesús respondió: «Entregaste tu alma a Dios cuando llegó tu hora, cuéntame cómo sucedió esto.» El cráneo respondió: « Un día volvía de la caza del gamo y me dirigía hacia mi palacio con la sombrilla real desplegada sobre mi cabeza y mi collar firme sobre mí. Cuando me reuní con mi corte, un escalofrío me recorrió desde la cabeza hasta los pies, mi alma cayó en un estado de fiebre, y todas las partes de mi cuerpo sucumbieron. Se presentaron en aquel momento todos los doctores y médicos del mundo, cada uno portador de esperanzas, buscaron el remedio y no encontraron el medicamento. Entonces, desde lo alto de los Cielos una voz celestial dijo: *„Por decreto celestial, no existe una medicina, cuando la bebida es mortal hay que probarla. No hay remedio para la muerte.“* Pasados siete días de este acontecimiento, una imagen apareció en el

cielo, era la efigie de Munkar¹⁹¹⁵, pero con cuatro manos. Sus cuatros manos se apoderaron de mí, sus uñas eran como las del leopardo, que se lanzaron sobre mí sin ninguna posibilidad de escape. En primer lugar, Munkar agarró mi lengua [...] Oh Profeta de Dios, ¿quién puede describirlo en realidad? [...] mi cuerpo se separó de mi alma en agonías y aflicción.» Entonces Jesús hijo de María dijo: « ¡Oh Dzhomdzome! Cuenta me todo lo que pasó en el sepulcro, lo que has vivido en esta morada permanente entre los tormentos y los innumerables espantos» Respondió: [...] Los dos ángeles me tendían una emboscada cada uno con un pilar de fuego. Levantaron mi cuerpo del ataúd y quisieron mi confesión: desde que vieron mi retrato sobre mi tumba, querían saber cada una de mis acciones. El ángel dijo entonces: „*Primero, háblanos de tú Dios, y después de tú Profeta.*” Respondió: «No he conocido a Dios, y no he tenido fe. Tampoco he encontrado amparo en la vía profética. Me golpearon tan fuerte que mi cerebro y mis huesos se convirtieron en una amalgama sangrante. Me dijeron: „*¡Fuiste ciego ante las obras del Señor! ¿No has visto la providencia del Señor? ¿El cielo se erigiñ sin columnas y en el Él puso la luna y el sol?*” Tras de este discurso, golpearon mi cabeza con la columna, para tirarme poco después sin piedad en la tortura infernal. Me derribaron en las llamas. ¿Cómo puedo contártelo, oh Profeta? El fuego cayó en mi alma llenándome de dolor; se perdieron mis bienes terrestres. Me mordieron los escorpiones y las serpientes; cien mil leones macho me desgarraron. Hace setecientos cincuenta años que me encuentro en este estado, me he hecho compañero de la tierra y del barro, hasta tu llegada a este lugar, Oh Profeta y guía». Se aclaró el enigma a Jesús y así habló él a Dios: « Oh Protector de las criaturas y las almas, Tú no quemarás a los verdaderos creyentes: pues Tú eres quien cose con su gracia el velo de su fe. Construiste el mundo con tu sólo genio y luego lo arrojaste al abyecto polvo.» Entonces Jesús, hijo de María, se volvió con los suyos y nada más llegar, dijo: « ¡Oh Creador, haz que descienda tu favor sobre los restos de este muerto: devuelve la vida a esta cabeza descompuesta!» Inmediatamente por la oración de Jesús sin duda alguna, el Señor del mundo le hizo volver a la vida: por la voluntad caritativa del Señor, la vida fue devuelta a aquel cuerpo. La divina cortesía del Señor benevolente rasgó también el velo de las

¹⁹¹⁵ *Munkar y Nakir*, en la escatología islámica, son ángeles que comprueban la fe de los muertos en sus tumbas. Según el islam, después de la muerte, el alma de la persona pasa por una etapa llamada *barzaj*, en la que permanece en la tumba. El interrogatorio se inicia cuando el funeral ha terminado y la última persona de la congregación funeral se ha alejado a 40 pasos de distancia. Nakir y Munkar apoyan el alma difunta verticalmente en la tumba haciéndole tres preguntas: “¿Quién es tu Señor?, ¿Quien es su Profeta?, ¿Cuál es tu religión?” Si el fallecido responde correctamente diciendo que su Señor es Allah, que Muhammad es su profeta y que su religión es el islam, el tiempo dedicado a la espera de la resurrección es agradable. Los que no responden como se describe anteriormente son castigados hasta el día del Juicio Final. Estos ángeles son descritos de forma temerosa; si uno responde a sus preguntas de forma incorrecta, es golpeado todos los días, excepto los viernes, hasta que Dios permita que cese el castigo. Los musulmanes creen que una persona contesta correctamente a las preguntas no porque recuerde las respuestas, sino de acuerdo a su fe y hechos.

palabras y el hombre dijo: „*¡Creo en el Señor de los mundos!*“ De manera que, Dzhomdzhome llegó a la fe. Se hizo creyente **y adoptó la religión de Jesús**: pasaba el día adorando al Verdadero y no había ni un instante en que este dejara de nombrarle. Vivía siempre en la abstinencia, de la mañana a la noche, y después de cuarenta días no comió más que algunas migas. Cada instante se pasaba en adoración y obediencia; finalmente pasó a la otra vida en religión y fe.

Cuento esta historia para que el Verdadero se acuerde de mí en este instante: que pueda mi Señor pasar por alto mis pecados por una elocuencia como el aliento del Mesías; después de lo cual absuelva de sus faltas a Attar, porque compuso los versículos de este poema.

Como se dijo en otro lugar¹⁹¹⁶, rápidamente esta historia conoció una divulgación muy grande entre los otomanos, su traducción del siglo XIV (por Husam Katibi o Husam Bahşi) tuvo cierto éxito, como lo demuestran diferentes manuscritos que fueron objeto de diversos estudios¹⁹¹⁷.

En la versión turca, que generalmente es más larga y puede ofrecer variantes¹⁹¹⁸; “encontramos a Jesús después del himno del Señor, dirigiéndose hacia la cordillera del Taurus y ve en el camino un cráneo humano en la tierra; luego, durante un tiempo largo ora a Dios que le devuelva el habla a este cráneo, que, al fin, habla y cuenta sus aventuras, según las cuales, fue el *Cümcüme Sultán* y tenía doce mil esclavas, también numerosas mujeres, [...etc.]; hace diez mil años que vivió *Cümcüme Sultán*, y murió por haberse quedado demasiado tiempo en el hammam; a pesar del oro que dio a los doctores de la ciudad, estos no lograron curarle; se desecó su boca, sus huesos se volvieron dolientes y así murió; fue envuelto en un sudario por una tribu judía (*kavim kabîlesi*) y enterrado; después de que regresó a su cuerpo; en principio dos ángeles estaban de pie ante él, uno le agarraba la barba, el otro la mano; le preguntaron: *¿Quién te ha creado?*, respondió: *¡Tu eres el Señor!*; entonces le torturaron y le arrojaron en el infierno, donde permaneció cien años; después, Dios le saco de ahí y le lanzó a la calle donde le encontró Jesús; afectado por esta historia, Jesús, preguntó al cráneo: *¿En qué religión has creído durante tu vida?*; *Cümcüme Sultán* dijo que adoraba los ídolos, y Jesús le explicó que hay sólo un Dios, que él es su Profeta en la tierra; Después de haber

¹⁹¹⁶ Véase el capítulo “*Keshik bash* o, el santo cefalofóro”.

¹⁹¹⁷ Entre ellos, esos de Cunbur, de Ahmetgaleeva, de Tansel, de Bombaci; una copia de Husam Katibi que data desde 770H es señalada en el Museo Asiático de San Petersburgo (nº 319. ff. 1-14v), véase M. Bernardini, *Ibid.*, p. 43.

¹⁹¹⁸ F. A. Tansel, *Cümcüme Sultan...*, pp. 257-261, según M. Bernardini, *Ibid.*, p. 43.

intercedido ante Dios en favor de *Cümcüme Sultân*, este último regreso a la tierra, vivió cuarenta y ocho años y luego murió”¹⁹¹⁹.

Abordando el mismo tema, Samoyloviç habla de un *Hikâyet-i Cumcuma* en la literatura del periodo otomano de la Horda de oro¹⁹²⁰. Lo confirma Zeki Velidi Togan, quien remonta el origen de la obra a Attar¹⁹²¹. La misma tradición la encontramos en una versión neo-araméa de un poema religioso caldeo en lengua curda, traído por Fabricio Pennacchietti¹⁹²², donde *Jimjima* recibe el nombre de Arsanis, reconocido por los investigadores como el santo epónimo Arsenio (354-412), uno de los más célebres padres egipcios del desierto. Aún con adaptaciones, la historia presenta una fuerte semejanza con el modelo de Attar, pero en este caso no termina con la redención, es decir sin “final feliz”:

“Jesús resucita a Arsenio de un hueso blanco, le hace volver a vivir y este le cuenta su vida. Era el rey que gobernaba desde Bagdad hasta Van, Persia e India. Como en la versión de Attar, se describe una corte muy parecida, y aunque *Jimjim Sultân* aparece generoso con los pobres y los huérfanos, en realidad él les oprime, “robándoles”. En el mundo adoraba al “Toro blanco”, y un día de caza fue presa de fiebre, murió y fue al infierno en donde todavía sufre tormento”¹⁹²³.

Un final diferente de la misma historia, vinculada con la toponimia de una región de la Asia central, nos revela el arriba mencionado Adam Olearius¹⁹²⁴. Así por ejemplo, en sus viajes a Moscú, Tartaria y Persia, éste habla de un cementerio de *Tzumtsume*, que se sitúa en el pueblo de Derbent, llamado también „La puerta de las puertas” o „Puerta de hierro”¹⁹²⁵. En referencia con el sepulcro de *Tzumtsume*, que realmente se encuentra en el cementerio de dicho pueblo, se cuenta la historia ya

¹⁹¹⁹ M. Bernardini, *Ibid.*, p. 43, 44.

¹⁹²⁰ A. N. Samoyloviç, “Cuci Ulusu veya Altın Ordu Edebi Dili”, *Türk Dili*, XII, Ankara, Ed. Türk Dil Kurumu (Turkish language Research Association), 1935, p. 39, según: *Ibidem*.

¹⁹²¹ Véase M. Bernardini, nota 33, donde se cita el testimonio de Togan.

¹⁹²² F. A. Pennacchietti, “La versione neoaraméa di un poema religioso caldeo in lingua curda”, en: B. Scarcia Amoretti y L. Rostagno (eds.), *Yād-Nāma: Storia della scienza, linguistica, letteratura*, A. Bausani, B-M. Scarcia Amoretti, L. Rostagno (eds.), vol. 10 de “Studi orientali, Università di Roma La Sapienza”, vol. 2 de “Yād-Nāma: in memoria di Alessandro Bausani”, Roma, Ed. Bardi, 1991, pp. 169-183, citado en: M. Bernardini, *Op. cit.*, nota, 34.

¹⁹²³ *Ibidem*.

¹⁹²⁴ A. Olearius, *Voyages très curieux, et très renommés faits en Moscovie, Tartarie et Perse, par le Sr. Adam Oléarius*, traduc. Abr. Van Wicquefort, Amsterdam, Ed. Michel Charles Le Cén, 1727, vol. II, libro IV, col. 1040-1042, según: M. Bernardini, *Op. cit.*, p. 50, nota 61.

¹⁹²⁵ Derbent, antigua ciudad de Daguestán en la orilla occidental del Mar Caspio, situada en la entrada del paso estrecho entre las estribaciones del Cáucaso y el mar; su etimología deriva de la palabra persa *Darband* („puerta cerrada”); para los árabes era conocida como *Bāb al Abwab* („Puerta de las puertas”) y para los turcos como *Demirkapı* („Puerta de hierro”), a menudo identificada con las legendarias puertas de Alejandro.

conocida, pero aquí, es el rey *Tzumtume* quien pregunta a *Eissi* (Jesucristo): “¿Quién eres y cuál es tu Religión?, a lo que Cristo responde, yo soy “*Eissi*” y mi religión es la que salva el mundo; entonces le dice *Tzumtume*: por suerte, soy de tu religión; pero te ruego, haz que muera pronto, porque habiendo sido antes tan poderoso, me enojaría mucho verme ahora sin reino y sin súbditos; *Eissi* cumplió su ruego y le hizo morir; y es aquí donde está su sepulcro”¹⁹²⁶. Supongo que las peculiaridades de la Mezquita Dzhuma (Juma), que hoy se puede ver en el pueblo de Derbent, y que fue construida sobre un templo cristiano turco del siglo IV, son resultado de ese contexto sincrético que había “creado” dicha leyenda. Según cuenta un guía del lugar¹⁹²⁷, los jazares fueron judíos, y los turcomanos, que fundaron ahí el misterioso estado de la Albania caucásica, fueron los primeros cristianos. La mezquita Dzhuma no está dirigida a La Meca, sino hacia el este, al Altai, que es la patria de los turcomanos¹⁹²⁸; según dicen, debajo de la alfombra que está delante del mihrab, aún descansa una cruz enorme de piedra¹⁹²⁹; en la parte superior del edificio hace alarde un símbolo “chií”, en forma de mano con cinco dedos extendidos (fig. N° 72).

La historia del “diálogo entre Jesús y el cráneo”, como ya se dijo en otro lugar¹⁹³⁰, también aparece con el título de *Kesikbaş kitabı*, „El libro de la cabeza cortada“, o en su variante búlgara *El dragón, la cabeza cortada y el profeta Ali* (Ламята, отсечената глава и Пейгамбер Али), y está dedicada a Ali¹⁹³¹. Es interesante anotar que en los sitios web de los alevíes, partidarios del chiísmo en el sudeste de Turquía y en Siria, *Kesik baş* se presenta como discípulo y seguidor de Hadzhi Bektash. El monumento literario medieval “*Kesikbaş kitabı*”, fue uno de los más populares entre los tártaros. Esa tradición, introduce así mismo Hizir-Elías, los malos genios¹⁹³², y como se dijo más arriba, incluso se ajusta al Profeta Muhammad¹⁹³³. Sobre el parentesco detectado entre ese tipo de obras (las variantes de la historia de Sultán Jomjome) y los

¹⁹²⁶ A. Olearius, *Op. cit.*, pp. 1041-1042, según: M. Bernardini, *Op. cit.*, nota 62.

¹⁹²⁷ S. Konovalov, *Легенды Дагестана* [Legéndäy Dagestána] („Leyendas de Dagestan“), (en ruso), <http://reports.travel.ru/reports/2009/09/173682.html>.

¹⁹²⁸ La islamización del pueblo se relaciona con la construcción de la mezquita Dzhuma, como también con otro cementerio en Derbent, “el cementerio de los cuarenta gazi”, véase: S. Konovalov, *loc. cit.*

¹⁹²⁹ *Ibidem*.

¹⁹³⁰ Véase pp. 255, 256.

¹⁹³¹ El motivo de “la cabeza cortada” es muy difundido en el género heroico de la literatura turca. Numerosas variantes de esta tradición donde el protagonista es Ali se encuentran en V. Aleksandrovich Gordlevskiy, *Избранные сочинения...*, vol. I, pp. 330-448; en cuanto los últimos estudios sobre el tema, véase: Kirdeci Ali: *Kesik Baş Destanı*, en *loc. cit.*

¹⁹³² Ja. S. Ahmetgaleeva, *Исследование...*, pp. 37-38; esa autora señala que *Keshikbaş* es mucho más larga que la obra de Attar, 293 versos frente a 87 de Attar, y que en su contenido el texto presenta fuertes afinidades con el infierno de Dante en la *Divina Comedia*, según M. Bernardini, *Op. cit.*, nota 37.

¹⁹³³ *Hikâye-i Mevlidü'n- Nebi*, *loc. cit.*

poemas turcos con elementos sufíes, como el *Divan-i Hikmet* („Colección de la Sabiduría“) de Ahmed Yesevi, ya se señaló en el valioso trabajo de Köprülü (*Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*) sobre los primeros sufíes en la literatura turca¹⁹³⁴.

Las reflexiones de Bernardini apuntan hacia la conclusión de que, más allá del sincretismo que aparece entre Jesús, Muhammad, y el mismo Alí en las diferentes versiones de la historia, “podemos hablar de una para-etimología que podría ser adoptada en el vocabulario místico otomano, eso, con una precisa referencia escatológica en el contexto de Jerusalén: es decir con un sincretismo entre la idea de Golgotha/Cranios/*Cümcüme* y esa otra de las *cimcimes* del Profeta, en otras palabras, de sus sandalias/huellas”¹⁹³⁵.

Por otra parte, es muy interesante el paralelismo que se hace entre el vuelo del profeta Muhammad al más allá, lo que sus huellas siempre indican, y el vuelo de Jesús, representado en una miniatura dentro de un *Silsilenâme* de Loqman¹⁹³⁶: *in Islamic Painting, there are other illustrations of episodes from the life of Christ [...] but the ascension of Christ [...] seems to be unparalleled in Islamic Painting*¹⁹³⁷. En esta representación Cristo se ve levantado del suelo, dejando las marcas de sus pies, cuya forma se parece bastante a la de *Cimcime al-nabi* de la que se habló arriba (fig. N° 73). El sitio donde sucedió la escena se identifica con el Gólgota, donde, según la tradición, estaba enterrado el cráneo de Adán. Pero, puesto que los musulmanes no aceptan la muerte en cruz de Jesús, considerándola infamante¹⁹³⁸, Bernardini lanza una lectura, que

¹⁹³⁴ M. Bernardini, *Op. cit.*, p. 48.

¹⁹³⁵ M. Bernardini, *Op. cit.*, p. 45.

¹⁹³⁶ Topkapı Sarayı Manuscrito. H. 1321. f. 46^a, citado en M. Bernardini, *Ibidem*; una *Silsila* en el sufismo es una cadena iniciática de transmisión espiritual que remonta hasta el Profeta.

¹⁹³⁷ G. Renda, “Topkapı Sarayındaki H. 1321 nolu Silsilename’nin Minyatürleri”, *Sanat Tarihi Yıllığı* („Anuario de Historia del Arte“), V, Estambul, Ed. Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Enstitüsü, (1972)-73, Fig. 6, p. 488, citado en: M. Bernardini, *Ibid.*, nota 40.

¹⁹³⁸ En el islam se rechaza la muerte de Jesús, porque la voluntad de Dios es el triunfo de la fe sobre las fuerzas del mal; [...] *siendo así que no le mataron ni le crucificaron, sino que les pareció así [...]. Pero, ciertamente no le mataron, sino que Alá lo elevó a Sí* (C. 4:157-158). La idea de ese fragmento coránico se manifiesta en una miniatura persa que forma parte de la copia del manuscrito “Saga de los profetas” (*Kıssas al-anbia*), que se conserva en la Biblioteca Nacional de Sofía (véase fig. N° 74a). Lo interesante en la miniatura es que la horca del Jesús ficticio, está presentada de tal manera que la cuerda pasa debajo de las axilas, lo que da la impresión de una crucifixión. Debajo de la misma miniatura se lee el siguiente texto: “Cuando salió fuera dijo: „No puedo encontrar a Isa“. Le respondieron: „Tú mismo eres Isa“. Entonces le atraparon y le mataron. Algunos dicen, que cuando entró en la casa, Isa estaba orando y éste no le vio. Cuando salió fuera, el Todopoderoso le hizo aparentar a Isa. Luego le capturaron y le ahorcaron, e Isa se salvó. No sabían que el ahorcado es su compañero. Fueron a buscar a Isa en la casa, en el lugar donde habitualmente oraba. Cuando llegaron, vino Gabriel, tomó a Isa y le llevó al cielo. Entonces se asombraron y dudaron:“ Parece que, ese que hemos matado, no era Isa...todavía se preguntan...”, M. Kiselincheva, *Persijski miniatiuri ot 16 vek ot rãkopisi, sãjraniãvani v Narodnata biblioteka “Sv. Sv. Kiril y Metodiy” vãv Sõfia* („Miniaturas persas del siglo XVI de manuscritos que se conservan en la Biblioteca Nacional de Sofía “Santos Cirilo y Metodio”), Sofía, Ed. “Bãlgarski

permite pensar que el símbolo de la sandalia del profeta Isa (las huellas de *Quo Vadis*) sustituya al símbolo de la cruz y *por una empatía natural*, las sandalias de Muhammad habrían sido identificadas con las de Cristo¹⁹³⁹. Es decir, la crucifixión de Cristo se pone en paralelo con la ascensión de Muhammad, lo que puede dar una nueva luz acerca de la historia de Cümçüme Sultán.

En la tradición cristiana, el Calvario se considera también un centro sagrado del mundo¹⁹⁴⁰, pero a diferencia del islam, el lugar de la muerte de Jesucristo y aquel donde está enterrado el cráneo de Adán son el mismo y se entiende que la sangre de Cristo, corriendo por la colina debe “lavar” el cuerpo de Adán y, en él, a toda la humanidad del pecado. El pensamiento simbólico crea una interesante imagen del cráneo de Adán, que encontramos dentro del itinerario de peregrinación búlgaro ya mencionado, *Opisánie na svetíte mestá v Palestína*, cuyo autor es el monje Arsenio de Salónica. Es una interpretación original de los *lugares santos palestinos*, sin correspondencia en las ya conocidas bizantino-eslavas obras de peregrinaje¹⁹⁴¹. Así pues, en dicha descripción, la imagen del cráneo de Adán pasa de ser un objeto real a convertirse en una imagen trascendente, pues toma dimensiones inmensas e irreales¹⁹⁴², como cuenta Arsenio, quien sitúa un templo en el mismo cráneo hasta describirlo anatómicamente, sus puertas están en la garganta de Adán: [...] *Y al entrar en la iglesia [del Santo Sepulcro] a mano izquierda reposa la cabeza de Adán, del primer hombre. Desde las puertas hasta el cráneo de Adán [la distancia es de] 35 “sazhen [es]”*¹⁹⁴³; *dentro de la cabeza hay una*

judózhnik”, 1981, citado en: St. Kenderova, “Исус Христос и Дева Мария, представени в исляма”/ Jésus Christ et la Vierge Marie représentés dans l’Islam, en: *Les Saints Slaves dans l’histoire de l’Église Chrétienne*, *Годишник на Софийския Университет “Св. Климент Охридски”, Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев”/ Annuaire de l’Université de Sofia “St. Kliment Ojridski”, Centre de Recherches Slavo-Byzantines “Iván Duychev”, A. Dzhurova (ed.), Sofia, Ed. universitaire “St. Kliment Ojridski”, (2002), vol. 92, (11), pp. 43, 44. La idea es que el profeta Isa fue salvado de la muerte, Dios engaña a los judíos y salva a su profeta (fig. N° 74 b), así como salva a todos, anteriores a él.*

¹⁹³⁹ M. Bernardini, *Op. cit.*, pp. 45, 46.

¹⁹⁴⁰ Este motivo se observa en la mayoría de los iconostasios de las iglesias ortodoxas, donde en la escena de la crucifixión, que se sitúa el más arriba de la parte central del iconostasio, debajo de la cruz se representa el cráneo de Adán, fig. N° 75.

¹⁹⁴¹ Sv. Gyurova, “Arseniy Solunski. Opisánie na...”, *Op. cit.*; el texto se conserva en tres redacciones y seis copias de los siglos XV y XVI, según V. P. Adrianova-Perets, la obra es un patrimonio de valor exclusivo en cuanto a la “viva leyenda palestina”, y que tiene carácter eslavo meridional, *Ibid.*, pp. 427-429.

¹⁹⁴² Muy característico de la variante apócrifa de la muerte de Adán en el folclore búlgaro es la imagen del cráneo con medidas enormes, y en el cual la tradición coloca siete gigantes librándose de otros todavía más grandes (según un cuento de Osetia) o a 300 hombres, “*Повест за кръстното дърво*” [Póvest za krástnoto dárvo] (Novela para el árbol de la Cruz) del sacerdote búlgaro Jeremías, según: Sv. Gyurova, “Arseniy Solunski. Opisánie na...”, *Op. cit.*, p. 431, nota 6; según otra versión, en el cráneo de Adán el diácono Arsenio oficia la liturgia, en ella se sientan siete zares o se esconden cazadores, Cuento búlgaro, *Ibidem*.

¹⁹⁴³ “Sazhen”, medida marítima de longitud, 1 sazhen son 6 *foots*, o alrededor de 1,9 metros.

*iglesia; cada día en ella se realiza el servicio divino; [la cabeza] mora de lado. Las puertas hacia la cabeza pasan por la garganta; y reposa [ella] en el altar del templo*¹⁹⁴⁴.

Espacialmente, el cráneo se localiza en el *ombligo del mundo* [que está] *a la derecha del Santo Sepulcro*, como también, el *gran abismo, que está a la izquierda, y por donde Cristo descendió a los infiernos*. Este último, aunque es un motivo apócrifo, se menciona en el catecismo ortodoxo¹⁹⁴⁵, está en relación directa con la historia estudiada, del dialogo de Jesús con el cráneo que resucita, y es también un motivo iconográfico ortodoxo, que muy a menudo encontramos en una misma composición con la imagen del cráneo de Adán.

Cabe decir que la iconografía ortodoxa no representa el momento en que Cristo sale de la tumba, sino a Jesús resucitado en su cuerpo glorioso, con la cruz en la mano, que rompe las puertas del infierno y arranca de la oscuridad a Adán y Eva, como a todos los justos del Antiguo Testamento (fig. N° 78). En algunas variantes, Cristo tiene en la mano un rollo (la lista de los muertos), “el acta de los decretos que había contra nosotros, que nos era contraria” (Colosenses 2:14)¹⁹⁴⁶. Un abismo se abre en la tierra, donde dos ángeles atan al Satán derrotado¹⁹⁴⁷.

La liturgia ortodoxa del domingo de Pascua es muy evocadora y en algunos pueblos de Bulgaria repite en su curso el mismo tema iconográfico, lo que hace pensar que

¹⁹⁴⁴ Se refiere al Santo sepulcro, Arseniy Solunski, “Opisánie na svetíte mestá...”, *Op. cit.*, pp. 159,160.

¹⁹⁴⁵ El motivo sobre “el descenso de Cristo a los infiernos”, es muy conocido en la literatura búlgara ya desde el siglo X, en 1359 entra en la Recolección *Germanov sbornik*, es ausente del Evangelio, pero bien elaborado en el arte cristiano del Este. El catecismo ortodoxo argumenta el descenso de Cristo a los infiernos con el versículo evangélico: *Porque también Cristo murió por los pecados una sola vez, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios, muerto en la carne pero vivificado en el espíritu; en el cual también fue y predicó a los espíritus encarcelados* (1Ped 3:18-19); la noción de los “encarcelados”, indica el “infierno”, que es, un estado en el que los espíritus carecen de relación con Dios, de luz y de beatitud; en este sentido se interpreta que Jesucristo descendió a los infiernos para predicar allí la victoria sobre la muerte y el diablo, y para sacar de allí las almas que esperaban con fe Su venida, y llevárselas al Reino celestial, véase fig. N° 77. El primer testimonio no apócrifo de ese episodio es la *Homilía para el descenso al infierno de Epifanio de Salamis* en Chipre, del siglo II d. C.

¹⁹⁴⁶ Fig. N° 78 d).

¹⁹⁴⁷ Véase fig. N° 78 a): Arriba: tres ángeles adoran la Santa Cruz que indica el eje de la simetría de la composición y proporciona la clave de la lectura de icono: el sacrificio de Cristo abrió las puertas del infierno. Abajo: detrás de los dos ángeles que atan al Satán, al fondo, los diablos, cada uno acompañado con un nombre de vicio, están traspasados por las lanzas de los ángeles. En la esfera superior con los ángeles, cada uno sostiene una pequeña bola blanca con la inscripción de una virtud. Se pueden leer algunos pares, vicio y virtud: rebelión y docilidad, vanidad y humildad, obscenidad y pureza, desaliento y alegría. En el centro: Cristo destaca victorioso y resplandeciente sobre las puertas rotas de los infiernos, y, agarrando Adán y Eva por las muñecas, les saca de la tumba. Detrás de ellos se presentan los reyes, los profetas y los justos: se distinguen a la izquierda David y Salomón, a la derecha, Juan Bautista sosteniendo un rollo en la mano y Noé, llevando un modelo del arco que le salvó del diluvio. En los limbos, las figuras representan las almas de los justos, visten en blanco, en esperanza de ser liberados levantan las manos en un gesto de confianza.

está tomado del apócrifo de Nicodemo¹⁹⁴⁸ (la parte de *La entrada triunfante de Jesús en los Infiernos*), pero antes del apócrifo, lo encontramos en el Salmo 24:7-10 (23: 7-10) que se recita en esta fiesta.

Pocos minutos antes de la media noche¹⁹⁴⁹, la iglesia se encuentra cerrada, sumergida en la oscuridad, la gente está fuera circunvalando el templo, el sacerdote golpea tres veces con la cruz a la puerta desde el exterior, diciendo: *¡Puertas, levanten sus dinteles, levántense puertas eternas para que entre el Rey de la gloria!* Dentro del templo está el acólito que pregunta: *¿Y quién es ese Rey de la gloria?*, el sacerdote responde: *Señor de los ejércitos, Él es el Rey de la gloria*. Entonces, el acólito hace un gran ruido de cadenas y de herrajes como para expresar alguna resistencia, después, con un golpe fuerte el sacerdote abre las puertas del templo ya aluminado, se perfuma con incienso; la gente entra con cánticos “Cristo ha Resucitado”, encendiendo sus velas del fuego que reparte el pope¹⁹⁵⁰.

Resulta que, el salmo que se representa entre el sacerdote y el acólito es el mismo diálogo entre Satanás y la Furia del evangelio de Nicodemo:

*Y otra vez se oyó la voz de trueno que decía: abrid vuestras puertas eternas, que el Rey de la Gloria quiere entrar; y la Furia gritó, rabiosa: ¿quién es el Rey de la Gloria?; y los ángeles de Dios contestaron: El Señor poderoso y vencedor; y, en el acto, las grandes puertas de bronce volaron en mil pedazos, y los que la muerte había tenido encadenados se levantaron*¹⁹⁵¹.

En cuanto a la imagen del cráneo, en muchas losas funerales en Bulgaria, en la base de la cruz, esquemáticamente, se representa un rostro humano sonriente, debajo de una línea curva en forma de colina de la que brotan ramas (frecuentemente pino). En algunos casos la imagen es acompañada por la inscripción: ГА, (*Глава Адамова*, del búlgaro „la cabeza de Adán”) ¹⁹⁵². Esa representación, procede del relato de la plantación del árbol de la Cruz (en el que será crucificado Jesucristo) sobre el sepulcro de Adán. Según el apócrifo (X-XI) donde se encuentra ese relato¹⁹⁵³, Eva y Set ponen sobre la cabeza agonizante de Adán una corona de ramas del árbol del Paraíso; más tarde, de

¹⁹⁴⁸ Evangelio apócrifo escrito por la comunidad gnóstica egipcia, en el que, se relata el episodio de la *Anastasis* o descenso de Cristo a los infiernos.

¹⁹⁴⁹ Es la descripción del rito que se celebra en la iglesia de “Santa Petka” en mi pueblo de Závét (Bulgaria de noreste), en el que yo misma participaba durante años y por tanto soy testigo. En cambio, la escena con el descenso de Cristo y el diálogo consiguiente que se teatralizan en Závét, no están presentes en el rito de Pascua en la cercana ciudad de Razgrad, aunque en ambos templos los cánticos alaban a Cristo y Su victoria sobre la muerte.

¹⁹⁵⁰ Ya hemos hablado detalladamente sobre el milagro del fuego santo; desde hace una decena, vía el avión, representantes de la Iglesia ortodoxa búlgara hacen que el fuego santo llegue desde Jerusalén a Bulgaria.

¹⁹⁵¹ Véase: C. A. Aguilera y autores variados, “Hechos de Pilatos (Acta Pilati) o el Evangelio de Nicodemo”, y “Descenso de Cristo al Infierno (Descensus Christi ad Inferos)”, en: *Evangelios Apócrifos*, trad. Ed. González Blanco, Madrid, Ed. Linkgua digital, 2012, pp. 273-300, (La tercera sección de la *Acta*, que es el detallado del Descenso, no existe en el original del texto griego y es un añadido posterior).

¹⁹⁵² I. Lubenova, *И зпоговеме умрнат...*, fotografías 38, 85, 100, 101, 122, 134B, 207.

¹⁹⁵³ D. Petkanova, *Stára bălgarska literatúra. Apokrifi*, („Antigua literatura búlgara. Apócrifos”), vol. 1, Sofía, “Bălgarski pisatel”, 1981, pp. 274-288.

esas ramitas brotará el árbol de la Cruz; Adán es sepultado en el Golgotha, donde siglos después se colocará la Cruz de Jesucristo; la sangre que se derrama del Dios crucificado cae sobre el cráneo de Adán, lavándolo de este modo, de su pecado¹⁹⁵⁴.

Dicha iconografía, aunque muy distinta del caso de la sandalia “JMJMat”, sugiere al parecer el mismo mensaje, utilizando los símbolos escatológicos que proceden finalmente del mismo tema. En este caso, el símbolo de las sandalias es sustituido por el símbolo del Árbol del Mundo (Árbol Santo) que se interpreta como mediador entre este mundo y el más allá.

Este tipo de reflexiones, que responden a la técnica de lectura alegórica de las historias del Nuevo Testamento, también aparecen entre los otomanos y proceden de la influencia del sufismo turco-persa. Pues los letrados y los místicos persas que visitaron Jerusalén aportaron toda la imaginación iraní a los textos apologéticos, así como su predilección por los temas escatológicos¹⁹⁵⁵.

Así, teniendo en cuenta la tradición de las transportaciones alegóricas, conocida por los Evangelios Apócrifos, como también la de las interpretaciones de pasajes canónicos de modo alegórico, en el caso del cráneo “*Jomjome*” con el que Cristo tropieza en su camino, claramente se puede ver a Adán anunciando la venida de Jesús el paráclito, en una concepción cíclica, propia de la profecía, que anuncia las apariciones sucesivas de Muhammad y de Alí.

En dicha cadena cíclica, los musulmanes en realidad no ven nada extraño, pues en su interpretación, Muhammad es el paráclito anunciado por Jesús en el Evangelio de Juan (Jn 14:15-16)¹⁹⁵⁶; como se dijo más arriba, el anunciado “Ahmad” (C. 51:6) procede de la misma raíz del nombre de Muhammad, significa „el alabado“, y se ajusta al significado de la palabra griega “pareklètos”, „aquel digno de alabanzas“. Además, en la tradición islámica, Jesús es claramente identificado como aquel que resucita a los muertos. Y aunque para los cristianos *paraklètos*, es más bien el mediador, defensor y consolador, eso no impide a místicos como Ibn Arabí que consideren a Jesús el “sello de la santidad” inaugurada por Adán y cerrada con Jesús.

¹⁹⁵⁴ Para más autoridad, el ciclo del árbol de la cruz se atribuye a Gregorio el Teólogo, véase: „Слово за честният кръст и за двамата разбойници от Григорий Богослов“ [*Slóvo za chéstniat krăst y za dvámata razbóynitsi ot Grigoriy Bogoslov*] („Habla de la purísima Cruz y de los dos banditos de Gregorio el Teólogo“), en: D. Petkanova, *Op. cit.*, pp. 169-173, 378-379.

¹⁹⁵⁵ M. Bernardini, *Soltan Jomjome et...*, p. 36.

¹⁹⁵⁶ *Si me amáis guardareis mis mandamientos; y yo rogaré al padre, y os dará otro paráclito, que estará con vosotros para siempre* (Jn 14).

En otra tradición, que se desarrolla en el ambiente de los judíos y es fácilmente comparable a la historia de Sultán Jomjome, es contada por Hʿandamir en el siglo XVI¹⁹⁵⁷, pero ya conocida por los *Anales* de Tabari¹⁹⁵⁸. En ella, Jesús también anticipa la resurrección (en el caso de Sem, el hijo de Noe, quien sale de su tumba en medio de un terremoto), y se revela más tarde en su papel de *massih*-paráclito que prevé el Juicio Final y anticipa la resurrección de algunos. Los judíos en esa historia, aunque no fueron convencidos por los milagros del Mesías, que consideraron más bien como un hechicero, fueron arrastrados a la conversión, después de la resurrección de Sem, que Cristo realizó allí¹⁹⁵⁹.

En la historia de Sultán Jomjome, resultado de “un sincretismo bien articulado”, tenemos referencias tanto de la cristología islámica, como de los Evangelios apócrifos, con una mención particular a Adán y al encuentro entre Jesús y Adán en el más allá, tal como aparece en el apócrifo de Nicodemo, que describe el descenso y la entrada triunfal de Jesús en los infiernos, muy desarrollado en la tradición iconográfica ortodoxa del Este. Las leyendas escatológicas a las que alude nuestra iconografía de las sandalias del Profeta, apuntan a la permeabilidad de la frontera que separa a musulmanes y cristianos en el contexto otomano, favoreciendo aún en su variedad, un “diálogo” interreligioso sobre los aspectos del más allá, inquietantes para todos los súbditos de ese imperio.

4. La tendencia universalista en el espejo de un icono sincrético de Tatárítsa, Bulgaria.

El icono sacro en la espiritualidad oriental es la imagen de lo invisible a través de la cual se hace visible la realidad sobrenatural, pues esa es la fuerza o energía del icono.

¹⁹⁵⁷ M. Bernardini, *Op. cit.*, p. 36; el trabajo de Hʿandamir está escrito a comienzos del siglo XVI, es una compilación de textos religiosos a base de los rastros de la obra del timurí Mirhʿand (Mir Mohammad Ibn Sayyed Borham, addin Hʿavandšah Mirhʿand, *Tarih-e rowzatossafâ*, Abbas Parviz (ed.), vol. 1, Tejerán, 1338H/1960), que es por su parte, una obra sobre las historias del Antiguo y el Nuevo Testamento. Bernardini señala que, “cuando Jerusalén fue capturada por Selim, Mirhʿand ya había escrito su obra”, *Ibidem*.

¹⁹⁵⁸ A. Ferre, “La vie de Jésus dans les Annales de Tabari”, *Islamochristiana* 5, (1979), Roma, Pontificio Instituto Di Studi Arabi, pp. 7-29, referido en: M. Bernardini, *Soltan Jomjome et...*, p. 48.

¹⁹⁵⁹ Este episodio es representado en una miniatura en E. Kühnel, “Christliche Motive in der persischen Malerei” (Motivos cristianos en la pintura persa,), *Kunstgeschichtliche Studien für Hans Kauffmann*, Wolfgang Braunfels (ed.), Berlin, Ed. Gebr. Mann, 1956, pp. 122-123, fig. 4; en la nota 10 de ese libro pone que: “[...] entre los resucitados en los actos de taumaturgia de Jesús, la tradición islámica incluye no solo a Lázaro, pero también Sâm ibn Nûh (Sem) y Juan el Bautista”, citado por M. Bernardini, *Op. cit.*, nota 44, la traducción de la nota es mía.

La plegaria encerrada y convertida en figura lleva un mensaje de elevación. Este lenguaje de forma y color representa el modo de sentir, manifestar y vivir la fe de todo un mundo. Los colores que se usan comportan todo un abanico de significantes. Incluso la madera sobre la que se pinta (*porque justamente la madera fue sacralizada por la muerte de Jesús en la Cruz*¹⁹⁶⁰), tiene un sentido espiritual en el icono; *pulida la madera [...] se recubre de oro puro, símbolo de la luz divina*¹⁹⁶¹.

Ambas ideas, lo humano y lo divino, lo terreno y lo celestial en el icono, se manifiestan a través del color. A través del color, en los iconos, paradójicamente, quedaron también “grabadas” las tendencias sincréticas y las ideas universalistas en el ámbito religioso.

En este sentido, quiero llamar la atención hacia una imagen cristiana, muy peculiar y única en la iconografía, „estampa“ espectacular del flujo de ideas en época de herejías y sincretismos, que representa la Virgen con el Hijo (fig. Nº 79), y que fue hallada en una colección privada en Bulgaria (1999)¹⁹⁶², y que pertenecía a una familia del pueblo de Tatáritsa¹⁹⁶³.

Antes de detenerme en los detalles de la imagen, que merecen una reflexión, es necesario aproximarse al contexto confesional y étnico del pueblo donde se encontró este icono, cuyo mismo nombre resulta por una parte paradójico, pero por otra, muy significativo en relación con el fenómeno que estamos estudiando. Ya que no por casualidad se hallaba en el entorno en el que estaba y donde se veneraba, pues el icono en realidad es fruto de la acción de sus devotos, más que del taller donde se produjera.

En su artículo, Georgieva dice que según los datos del coleccionista, “la imagen procede de un pueblo de Bulgaria nororiental con población mayoritariamente turca”¹⁹⁶⁴. Sin embargo, aparte de los “turcos” y los búlgaros (a saber, musulmanes y cristianos), en Tatáritsa habitan todavía descendientes de los cosacos del Don que son

¹⁹⁶⁰ E. Ros Leconte, *Reflexión sobre el icono sacro bizantino*, Barcelona, Balmes 1984, p. 46.

¹⁹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁹⁶² El icono fue entregado para su restauración por una familia de las minorías, después el original quedó en posesión de un coleccionista búlgaro (cristiano), médico de Silistra, actualmente fallecido.

¹⁹⁶³ Tatáritsa está cerca de la ciudad de Silistra y el pueblo de Aydemir, extremo noreste de Bulgaria. Tengo que agradecer a Teodora Georgieva, que conoció el original y fue la primera que arrojó luz sobre la existencia de dicha imagen (T. Georgieva, “Богородица с Младенец- една необичайна интерпретация” [*Bogoróditsa s Mladenets- edná neobicháyna interpretátzia*] („La Vierge à l’Enfant: une interprétation inusitée”), (texto en búlgaro, con índice del *Anuário* en búlg. y fr.), *Annuaire de l’Université “St. Kliment Ojridski”*, Axinia Dzhurova (ed.), Centre de Recherches Slavo-Byzantines “Iván Duychev”, Sofia, Ed. universitaria “St. Kliment Ojridski”, (2002), vol. 92, (11), p. 61-65), y que acudió, facilitándome una reproducción fotográfica de color de dicho icono a través del centro Duychev (la publicada en el *Anuario* citado es de muy poca calidad, en blanco y negro).

¹⁹⁶⁴ T. Georgieva, *Bogoróditsa s Mladenetsa...*, p. 61.

étnicamente rusos, de confesión cristiana ortodoxa, seguidores del calendario “viejo”¹⁹⁶⁵, que fueron expulsados de Rusia (s XVII) tras las reformas del zar Pedro el Grande. Aunque hay algunas diferencias en cuanto a tradiciones y costumbres, los cosacos del Don hablan ruso y siempre se han considerado como parte de la Gran Rusia, si bien con cierta autonomía. El movimiento del viejo rito [*staroobrednichestvo*] es un movimiento religioso que se originó en Rusia en el siglo XVII, en oposición a las reformas eclesiásticas del patriarca Nikon. Este movimiento predicaba la conservación del antiguo canon, por lo cual sus seguidores son llamados *староверы*, del ruso “antiguos creyentes”. En este sentido, con mayor razón los cosacos se autoconsideran protectores de la iglesia rusa.

El pueblo de Aydemir¹⁹⁶⁶ del que formaba parte Tatáritsa nace durante el reinado de los otomanos. Se menciona en los documentos otomanos en 1620 como “Aya Timúr” („san Timúr”), desde 1675 como Aydemir y, desde 1792, como Aytemir. Conforme al tratado de paz de Bucarest (1913) el pueblo queda en el territorio de Rumania. De nuevo es devuelto a Bulgaria en 1940, gracias a los Acuerdos de Craiova. Unido a la ciudad de Silistra en 1970, seis años más tarde (1976), vuelve a su autonomía.

Durante años, Aydemir acoge a muchos inmigrantes búlgaros, procedentes de diferentes regiones del país (los *almaliytsi*, del pueblo de Almali (Dobrudzha), *grebentsi*, de la región de Haskovo¹⁹⁶⁷, *shikovtsi*, de la región de Kotel, macedonios, etc.). Hasta los años 40, el otro gran barrio de Aydemir, llamado *Delénkite*, fue habitado por macedonios *aromanes*, llamados también valacos (*tzíntsaros*, *kutzovalácos*, *karavalácos*), término utilizado como exónimo para los pueblos romanizados en esta región, pero de fe cristiana ortodoxa¹⁹⁶⁸.

Como se ha mencionado, después del aplastamiento de la revuelta en Bulavin, un grupo de cosacos de la orilla del Don, encabezados por su líder, Ignat Nekravos,

¹⁹⁶⁵ Los rusos del “antiguo (o viejo) rito”, son el grupo étnico más pequeño en Bulgaria y se concentran en las aldeas de Kazashko y Tatáritsa donde viven unas 700 personas. Hace más de tres siglos, después de la derrota de la revuelta feudal y rural, sus antepasados eligieron el exilio ante la persecución religiosa en su patria. Los rusos seguidores del “antiguo rito”, veneran hasta el día de hoy a su *ataman* Ignat Nekrasov, quien en 1709 abandonó Rusia con 8.000 cosacos.

¹⁹⁶⁶ Aydemir, nombre de procedencia turca, *ay*, „luna”, „media luna” y *demir*, „hierro”; en el dic. turco: *aydemir*, „corvo como el arco”.

¹⁹⁶⁷ Recordaremos que Haskovo es una de las regiones donde fueron deportados kăzâlbashíes.

¹⁹⁶⁸ Los aromunes (en arumano: *makedonji*, *armânj*, en rum. *aromâni*, en gr. *Αρμάνοι*) son un pueblo que vive en los Balcanes meridionales, principalmente en Grecia noroccidental, Albania meridional y la Republica de Macedonia, con algunos grupos escasos residiendo en Bulgaria y la región de Dobrudzha en Rumania, adonde llegaron como una comunidad inmigrante. Emplean diferentes dialectos valacos del idioma arumano (lengua neolatina, Makedon/Armânâ), usan el alfabeto latino, cirílico y griego.

huyó de Rusia, refugiándose en el territorio del imperio otomano (1674). En consecuencia, los seguidores de la secta de Nekrasov fundan el pueblo de Tatáritsa¹⁹⁶⁹, en el que, en 1881, 264 personas de la población, de un total de 332, se identifican como *staroversti*, es decir, cristianos rusos que siguen el “antiguo rito”,¹⁹⁷⁰.

La comunidad se mantuvo muy compacta por razones religiosas, minoritarias y étnicas. Se hizo famosa porque durante largo tiempo no permitió innovaciones en sus ritos, ni matrimonios mixtos, siguiendo estrictamente su antigua tradición, que era muy específica¹⁹⁷¹. Los creadores de la comunidad la iniciaron con 16 familias, originarias de las orillas del Don, a las que más tarde se sumaron otras 60 procedentes de Rumania, de la región de Constanza.

La iglesia de la aldea, consagrada a la protección de la Madre de Dios, se construyó en 1750 y no tiene par en el país; la campana, los iconos, los candelabros y los libros litúrgicos procedían de Kiev, del famoso Monasterio de las Cuevas de Kiev (*Kievo Pecherska Lavra*) en Ucrania (fig. N° 80). Otro monumento que debemos mencionar es la iglesia de la “Santa Trinidad”, situada en el pueblo de Aydemir y construida en 1829 por los soldados rusos. Esta iglesia conserva dos candelabros hechos de fusiles rusos, manuscritos en pergamino e iconos de época, pintados de manera primitiva. Acerca del pueblo de Tatáritsa, en 1842 escriben Sadak Pasah, así como el historiador Konstantin Jirechek, quien la menciona en 1881.

Pese a su hermetismo, parece que la comunidad de los cosacos no pudo no ser influenciada, y viceversa, de ese paisaje étnicamente tan diverso, donde se cruzaron ideas y creencias, originarias de Asia, Rusia, Rumania, Turquía, Macedonia y Albania en una región ya conocida por la numerosa concentración de musulmanes, desde la conquista otomana hasta el día de hoy.

Según Georgieva, la imagen de Tatáritsa imita un tipo iconográfico bien conocido en el arte cristiano-ortodoxo del Este, que se llama *Hodigitria*¹⁹⁷², o la Virgen

¹⁹⁶⁹ Hoy Tatáritsa es pueblo autónomo, pero en 1955 fue unido como barrio al pueblo de Aydemir.

¹⁹⁷⁰ Cabe decir que *staroversti* en Bulgaria también se llama a todos los cristianos que siguen el calendario juliano, entre los cuales también hay búlgaros. La comunidad de los *staroversti* en Bulgaria se autoconsidera la única que sigue *Pravoslaviето* „la Ortodoxia” y que no cayó en la apostasía, como lo hizo, según sus seguidores, la Iglesia búlgara ortodoxa, con la aceptación del “nuevo” calendario juliano (que actualmente coincide con el Gregoriano), y los demás compromisos sobre los que, los creyentes no están muy informados.

¹⁹⁷¹ Conservadores de una moral estricta, partidarios de la prohibición tajante del alcohol, del tabaco, y de la prohibición de rasurarse la barba. Entre otras particularidades, los “antiguos creyentes” se persignan con dos dedos (índice y mayor), a diferencia de los seguidores de la iglesia ortodoxa rusa de hoy, o los *nikonianos*, que se persignan con tres (pulgar, índice y mayor).

¹⁹⁷² Del griego, „la que muestra el camino”.

Guía, pero en mi opinión, si podemos hablar de un modelo, este sería más bien el de “la Virgen de Kazán”, que presenta más semejanzas con el icono de Tatáritsa y que también entra en dicha categoría, pese a sus particularidades (fig. N° 81)¹⁹⁷³.

Las imágenes de tipo *Hodigitria* representan a María con el Niño Jesús en sus brazos, señalando con la mano derecha al Hijo como el Camino, para indicar a los fieles que la Verdad se encuentra en Él¹⁹⁷⁴. El Niño aparece sentado sobre el brazo izquierdo de la Madre, cuyo brazo sirve como trono para el Hijo. Con la mano derecha el Niño bendice, mientras que con la izquierda sostiene un pergamino o rollo de las Escrituras. Lo más significativo de ambas figuras es que las miradas de la Madre y del Niño no se cruzan, más bien se dirigen al frente, como si estuvieran mirando algo lejano y sobrehumano. En estas representaciones, la Virgen como toda mujer casada de esa época, lleva la cabeza cubierta, se ve la cofia de tela, normalmente de color azul celeste. Su vestimenta es el Chitón (vestido o túnica interior) de color azul, que está indicándonos su humanidad. Sobre su cabeza cubierta, lleva el Maforij¹⁹⁷⁵ o Maphorión, manta o mantilla corta de color rojo, que representa la cercanía de la Virgen a la divinidad, y que le cubre la cabeza, cayendo también sobre hombros y brazos, el borde de la mantilla está enriquecido con galones y flecos en dorado, significando realeza. Sobre los hombros y la cabeza, la mantilla de la Virgen lleva triplemente la cruz en forma de estrella, antiguo símbolo sirio de la virginidad.

En el icono de Tatáritsa, Mariam (María) es representada hasta la cintura, con Isa (Jesús) a su izquierda, al igual como en la imagen de Kazán¹⁹⁷⁶. Ambos están situados en un espacio en forma de arco. Las inscripciones por encima de las figuras están en árabe, identificándolos como Mariam e Isa (la Madre de Dios y Jesucristo). El torso de Mariam se inclina hacia Él, mientras que su mirada se dirige al orante¹⁹⁷⁷. Ángeles con ramas en las manos, aparecen al lado de los nimbos de ambas figuras¹⁹⁷⁸,

¹⁹⁷³ Según los expertos, el icono de Kazán fue pintado en Constantinopla durante el siglo XIII.

¹⁹⁷⁴ En las representaciones de Kazán, la Virgen no señala al Hijo con la mano. Aparece representada en corte pectoral, con la cabeza inclinada sobre el Niño, es la expresividad de los ojos de la Madre de Dios María, que nos invita a mirar a Cristo, véase fig. N° 81, 5), 6), 7).

¹⁹⁷⁵ *Maforij*, de gr., abrigo; largo velo de mujer que desciende desde la cabeza hasta los pies. El *Maforij* de la Virgen (la clámide) es una de las reliquias más importantes asociados con su memoria, desde el año 474 se encuentra en el Santuario de Vlajerna de Nuestra Señora en Constantinopla.

¹⁹⁷⁶ En la imagen de Kazán, el Niño está parado a la derecha de la Virgen María, a medio cuerpo, en una posición rígidamente vertical, viste un manto real de fino tejido dorado, tiene la diestra levantada y bendice el género humano con dos dedos, en tanto su mano izquierda pende, cubierta enteramente por la túnica. El icono original está recubierto con una lámina de plata que cubre la figura y las vestimentas, dejando solamente visible los rostros de la Madre y el Hijo (fig. N° 81, 5), 6), 7).

¹⁹⁷⁷ También en los iconos rusos (fig. N° 81, 2), 4), 5), 6), 7)), Jesús está en posición frontal.

¹⁹⁷⁸ Comparar con fig. N° 81, 3).

protegidos encima por un arco (de tipo árabe, con pico en el medio), dividido en tres partes decoradas. En el centro de cada parte, se hallan incrustadas cruces; la del centro está rodeada de un círculo del que salen rayos. En paralelo al círculo, el autor diseñó otras dos pequeñas cruces, también encerradas en círculos, de los que salen motivos florales o figuras semejantes a rosetas. Estas cruces aparecen como si para sustituir a los típicos triples cruces-estrellas, que normalmente vemos sobre el Maphorión de la Madre Guía.

La inscripción de los nombres es rasgo importante en la elaboración de un icono, pues confirma la presencia real, los nimbos por su parte, señalan a la trascendencia, es decir apuntan a un espacio que no es de este mundo.

Pero las características comunes con la iconografía ortodoxa de tipo *Hodigitria*, terminan aquí. Pues toman una vía diferente con el gesto peculiar de la mano derecha de Mariam. En el icono de Tatáritsa, Mariam, en lugar de señalar a Cristo, sostiene un velo blanco. Este velo sobresale por debajo de su Maphorión de color púrpura rojizo, y da a entender que estuviera destapándose el rostro ante la mirada del espectador.

El color de su manto responde exactamente al canon iconográfico, representando realeza y la naturaleza divina que asume la Madre de Dios con el nacimiento del Salvador. Pero la cofia azul, que cubre normalmente el cabello de la Virgen, es sustituida por un velo blanco que no sólo cubre la cabeza, sino que parece usarse para cubrir el rostro, aunque el gesto de la mano le presta una cierta ambigüedad¹⁹⁷⁹.

Los velos blancos son muy característicos en las mujeres casadas, árabes y hebreas, el pañuelo de muselina blanca (*burqu*) en Egipto por ejemplo, velaba el rostro de las mujeres urbanas, tanto musulmanas como cristianas. Sabemos que en el cristianismo la ropa de color blanco tiene un sentido especial que se relaciona con el renacimiento en el bautismo¹⁹⁸⁰. La iglesia copta guarda esa tradición extendiéndola en los oficios religiosos en general; los feligreses etíopes por ejemplo asisten a la misa vestidos de blanco. Generalmente cubren su cuerpo y su cabeza con una tela blanca de algodón que simboliza la pureza, es obligatorio vestir así si se desea recibir la comunión (fig. Nº 82). A través del cristianismo, el blanco se convierte en color de la Revelación,

¹⁹⁷⁹ En una de las vírgenes de Kazán (fig. Nº 81,6)), en el lugar de la cofia se ve un velo blanco que se parece a una diadema, pero no tiene la misma función que el de la imagen de Tatáritsa.

¹⁹⁸⁰ Pues en los primeros siglos el bautismo se llamaba “elucidación”, el nuevo bautizado llevaba vestimenta nueva en blanco, como signo de su renacimiento para una vida nueva.

de la bendición divina y de la aparición de Dios¹⁹⁸¹. La iconografía emplea el blanco también como símbolo que recuerda la promesa de Jesucristo, que dijo que blanquearía los pecados de la humanidad¹⁹⁸²

Sin embargo, en el caso estudiado, el velo blanco y sobre todo en combinación con el gesto especial, es un elemento nuevo y diferente respecto a las imágenes de la Virgen¹⁹⁸³. En cuanto al Niño, en los iconos ortodoxos de tipo *Hodigitria*, viste en colores: blanco, naranja y azul o solamente naranja; donde el blanco simboliza la pureza y la luz de la Transfiguración, el azul la naturaleza humana que Él asume por su nacimiento, y el naranja representa la Verdad, el fuego del Espíritu Santo.

En la imagen de Tatáritsa, los atributos de Isa son típicamente orientales. Su larga túnica, ceñida en la cintura, está teñida de amarillo, la cabeza se toca con un turbante blanco, cuyos extremos caen sobre el pecho. En su mano izquierda sostiene el Evangelio, ricamente decorado en medio del cual destaca la señal de una cruz; la mano derecha se levanta para bendecir.

Ahora bien, aunque existen notificaciones sobre algunas representaciones en las que Jesús aparece con turbante¹⁹⁸⁴, si hablamos del contexto balcánico y el eslavo, ese elemento de la vestimenta iconográfica me resulta indicativo de una relación más bien con el islam, que con el cristianismo¹⁹⁸⁵, excepto casos particulares¹⁹⁸⁶. Pero lo que llama la atención son los rasgos de las caras de las dos figuras, muy insólitos para la tradición ortodoxa. La piel morena y los ojos azules de la Virgen, así como la forma alargada de los ojos de Jesús, insinúan un origen oriental. Como sugiere Georgieva, las imágenes de culto de los antiguos cristianos egipcios, los coptos, podrían ser una buena

¹⁹⁸¹ En la iconografía ortodoxa Nuestro Señor Jesucristo viste de blanco en la Resurrección; en las representaciones de la resurrección de Lázaro, este también aparece con ropa de color blanco.

¹⁹⁸² *Venid luego, dice Jehová, y estemos a cuenta: si vuestros pecados fueren como la grana, como la nieve serán emblanquecidos; si fueren rojos como el carmesí, vendrán a ser como blanca lana*, Isaías 1:18, véase fig. N° 83, 1).

¹⁹⁸³ En pocas imágenes rusas la Virgen viste el Maforij o el Chitón, blancos, véase fig. N° 83, 2), 3).

¹⁹⁸⁴ Sacerdote V. Vladimirskiy, “О состоянии иконописания” („Respecto al estado de la iconografía”), en: *О церковной живописи [O tserkovnay zhivopisi]* („Respecto la pintura eclesiástica”), San Petersburgo, Ed. “Obshestvo Vasilia Velikogo”, 1998, pp. 100-124, citado en: T. Georgieva, *Op. cit.*, p. 62.

¹⁹⁸⁵ Según mis observaciones, el turbante en la iconografía ortodoxa del Este indica una conversión del islam al cristianismo o bien un mártir cristiano forzado para aceptar el islam, ambos casos concluidos con una ejecución por el testimonio público de la fe cristiana. Así por ejemplo: san mártir Ahmet *Defteдар*, san mártir Tunom (Amir), san mártir Feodor Mitilenskiy (santo bizantino, s XVIII), san Juan Damasceno, véase figs. N°: 41; 47a), b); 87, a), b), c).

¹⁹⁸⁶ En la iconografía ortodoxa, con turbante idéntico al del icono de Tatáritsa encontramos a santa Raquel (2ª esposa de Jacob), santa Elena-Ypomoni (esposa de Manuel II Paleólogo, s. XIV) y santa Emilia (madre de san Basilio el Grande), fig. N° 87 a), b), c), d), e), f). Con una especie de turbante pero muy diferente de lo estudiado, son representados san José con el Niño en un icono etíope, fig. N° 37 b).

base de comparación para nuestra imagen. Las cruces en la parte superior y la forma del arco, son muy característicos del arte oriental¹⁹⁸⁷. Otro vínculo más que relaciona el icono de Tatáritsa con el arte copto, es la falta de barniz sobre la pintura. Sin embargo, también puede tener relación con la iconografía de Etiopía, en donde se representan a las vírgenes morenas¹⁹⁸⁸. Los ojos almendrados conducen hacia un paralelismo con las miniaturas orientalistas¹⁹⁸⁹ pero también juegan un papel importante los colores básicos aquí utilizados como el ocre, el rojo, el blanco y el marrón y sus matices. La manera de poner los tintes sobre campos amplios y lisos, sin sombras, el contorno enfatizado por su parte, hace que la imagen se parezca a un simple dibujo coloreado. Dichos elementos son muy característicos también de las miniaturas orientales, la persa y la turca en concreto.

La falta de oro en los nimbos, uno de los elementos principales de la simbólica ortodoxa del Este, también puede llevar a la hipótesis de que el icono fue elaborado en una región en la que se desconocía esa técnica, apuntando así a un periodo anterior para la creación de la imagen.

El color del oro, no es un color que podamos encontrar en la naturaleza, de esta manera el fondo dorado o los nimbos dorados sitúan a las imágenes de los iconos ortodoxos en un espacio donde los cuerpos ya no tienen que respetar los elementos del paisaje. De manera que estos se encuentran liberados de lo terrestre, volviéndose espirituales. A través del nimbo, el icono transmite el fenómeno de la luz que desprenden las caras de los santos en momentos de alabanza sublime (Sal 34:30; 2 Cor 3:7-8). La aureola es una parte inseparable del icono, necesaria, pero no suficiente, pues ha sido empleada no exclusivamente para mostrar la santidad cristiana. Los paganos también representaban a sus emperadores y dioses con aureolas para destacar su carácter divino. Por eso, la aureola no es el único signo que diferencia al icono de las demás imágenes, es una herramienta iconográfica que testimonia la luz. Si la aureola fuera eliminada de un icono ortodoxo o no se viera, este último seguiría siendo un icono gracias a sus formas, contornos y colores que sugieren indirectamente el estado interior del hombre.

¹⁹⁸⁷ Comparar el icono de Tatáritsa con el icono copto “El Bautismo de Cristo”, fig. N° 85, en el que evidentemente reconocemos el mismo arco con las cruces en la parte superior.

¹⁹⁸⁸ Véase figs. N° 83 c); 84.

¹⁹⁸⁹ K. Paskaleva-Kabadieva, “Ислямски влияния върху българското изкуство през XV-XVIII век” (Influencias islámicas sobre el arte búlgaro en los siglos XV-XVIII), en la revista: *Problémi na izkústvoto*, 3, Instituto de investigación del arte, Sofía, Ed. BAN, 1980, p. 28, según: T. Georgieva, *loc. cit.*

En nuestro icono, los nimbos no son dorados, están sólo teñidos en amarillo, que para los cristianos también es un símbolo importante que remite a Jesucristo, la vida eterna y la fe¹⁹⁹⁰. A diferencia del amarillo, el oro no tiene su propia tonalidad material; es el reflejo puro de la luz, es el brillo - y si los otros colores reciben su vida y su sentido a través de la luz- el oro tiene su propio brillo¹⁹⁹¹, por lo tanto juega un papel importante en la iconografía. Es un símbolo de la luz divina que es fundamental en el icono, porque el icono en su doxología canta la gloria, y el atributo de la gloria es la luz.

En efecto, el valor y el nivel de cada símbolo están profundamente relacionados con el valor y el nivel de la razón que los utiliza, pues el poder y la utilidad del símbolo parece ser movedizo y ambiguo, prácticamente un mismo color puede tener diferentes significados simbólicos en los diferentes niveles de la jerarquía celeste¹⁹⁹².

Lo que es evidente en este caso es el modelo que se estaba siguiendo, la búsqueda cercanía al canon iconográfico ortodoxo en cuanto el uso de los colores, y al mismo tiempo, la interpretación personal por parte del pintor de aire oriental y sincrético.

Técnicamente, la diferencia básica entre esta iconografía y la clásica consiste en la ausencia de un soporte pictórico¹⁹⁹³ que normalmente se coloca debajo de la capa de pintura, y la existencia de tal soporte en la parte trasera de la madera¹⁹⁹⁴. En fin, después de los análisis microquímicos que se realizaron, se concluye, que para aglutinante del pigmento rojo y del amarillo, se utilizó cera, una técnica muy antigua, llamada *encaustica*, empleada sobre todo en Egipto, Siria y Palestina¹⁹⁹⁵. Ahora bien, lo interesante es que el pigmento blanco tiene estructura distinta para la cual se utilizó otro tipo de aglutinante, lo que data el icono a principios del siglo XX¹⁹⁹⁶ y parece apoyar la hipótesis de que el velo blanco fuera añadido más tarde, bien como parte de la

¹⁹⁹⁰ Es interesante que, en la descripción de las jerarquías-celestiales y terrestres, para cuya comprensión Pseudo-Dionisio Areopagita utiliza la simbología de los colores, el amarillo no tenga un lugar. En su forma más pura, de limonado, en la iconografía ortodoxa el amarillo irradia una tristeza tenue, visible en el icono de Cristo cuando se coloca en la tumba, un ejemplar de la escuela de Novgorod. Esa característica del color parece ser confirmada por las Santas Escrituras, donde es un signo de una mala cosecha, para la fiebre (Dt. 28: 22, Ag. 2:7), e incluso la lepra, véase: E. Sendler, “Svetăt na tsvetovête” („El mundo de los colores”), en: *Ikónata* („El icono”), *Mirna: spisánie za pravoslávna beséda* („Mirna: revista de la discusión ortodoxa”), (2005), N° 24, traducción de inglés (*The Icon: Image of the Invisible*, Oakwood Publications, 1995): P. Sivov, Sofia, Ed. Omofor, p. 69; publicado en: <http://www.pravoslavie.bg>, 24/03/2010.

¹⁹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹⁹² *Ibid.*, p. 63.

¹⁹⁹³ Superficie, previamente tratada con una mezcla especial, sobre el que se aplica la pintura.

¹⁹⁹⁴ T. Georgieva, *Op. cit.*, p. 62.

¹⁹⁹⁵ Los pigmentos encontrados son: rojo- cadmio: el pigmento entra en uso en 1912; amarillo- cromo: el pigmento entra en uso en 1809, muy aplicado en el siglo XIX, *Ibid.*, p. 63.

¹⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 64.

conservación de la pieza o bien para modificarla. Y aunque esto es sólo una suposición que necesita de más pruebas técnicas, resulta muy verosímil si se tiene en cuenta el contexto tan abigarrado donde se encontró el icono.

Una pista aceptable acerca de la influencia musulmana y cierta explicación sobre los rasgos orientales de las figuras, nos puede proporcionar la profundización en el origen de las comunidades que habitan en Tatáritsa.

Antes de todo se debe tener en cuenta que el término cosaco es más bien una categoría social, que histórica¹⁹⁹⁷. En cuanto al origen de los cosacos del Don, compiten varias teorías. Según la primera, éstos eran campesinos fugitivos de diferentes orígenes étnicos (rutenios¹⁹⁹⁸, turcos, alemanes). La necesidad de defender su estilo de vida (pirateo, pesca y caza irregular) y de proteger sus asentamientos de los ataques de los tártaros, mongoles y otras tribus nómadas que vivían en las estepas del sur de Rusia, forzó a estas bandas de huidos a organizarse en una sociedad militar que protegía las fronteras meridionales de la Rusia medieval¹⁹⁹⁹. La otra hipótesis sugiere que los cosacos del Don no migraron a las estepas del sur de Rusia desde otras partes de Europa, sino que son los descendientes de los protoindoeuropeos que emigraron a esta área desde el Cercano Oriente antes de las sucesivas migraciones a Europa e India²⁰⁰⁰.

Después de lo dicho, lógicamente viene la pregunta, qué papel juega entonces el topónimo *Tatáritsa* (*tatári*, de búlgaro, „tártaros“, en tártaro: Татарлар [*Tatárlar*]) que inmediatamente remite a los tártaros, que, como es sabido fueron enemigos feroces de los cosacos. La respuesta a esta cuestión aclararía parte de la controversia de porqué una comunidad de fe cristiana funda un pueblo con nombre de connotación musulmana (porque los tártaros en Bulgaria se relacionan con el islam).

Resulta que, fuera de las fronteras del país, el término tártaro se aplica a pueblos turcos de Europa oriental y Asia, entre los cuales hay muchas diferencias²⁰⁰¹. Hoy día entre los tártaros hay musulmanes, pero también cristianos ortodoxos, concretamente en Rusia, aunque muchos de ellos no son “practicantes”. Sin embargo, la connotación

¹⁹⁹⁷ El término *cosaco* (каза́к, коза́к, en ruso) se usaba ampliamente para designar a “personas libres” por oposición a otras, con diferente prestigio en una sociedad feudal (campesinos, nobles, clérigos, etc.). La palabra “cosaco” también se aplicaba a los nómadas, filibusteros y bandidos.

¹⁹⁹⁸ Los rutenos o rusinos, también llamados carpato-rusos y rusniakos, son un grupo étnico eslavo oriental, que no han adoptado la identidad étnica ucraniana en el siglo XX.

¹⁹⁹⁹ A cambio, se entregó a los cosacos del Don el privilegio de no pagar impuestos.

²⁰⁰⁰ Las teorías, sin embargo, no se excluyen mutuamente. Es posible que los cosacos del Don se originaran como descendientes de los protoindoeuropeos y con el tiempo dieran cobijo a gentes de diversos orígenes étnicos que, por diferentes motivos, escapaban de su tierra natal hacia el territorio de los cosacos del Don.

²⁰⁰¹ Era tradición de los gobernantes rusos llamar a todos los pueblos musulmanes en Rusia, tártaros.

musulmana que transmite el nombre “Tatáritsa” es explicable ya que, especialmente para Bulgaria, se sabe que estos encontraron refugio en el país, huyendo de los rusos. La política de Rusia sobre los tártaros fue muy cruel y hostil, estos últimos fueron forzados a convertirse al cristianismo y a adoptar la lengua rusa. Como consecuencia, fueron casi completamente asimilados, los que llegaron a Bulgaria buscaban protección contra la conversión forzada.

El origen del nombre de los tártaros designa un antiguo pueblo turco que, en el siglo XI, vagaba entre la parte oriental de Mongolia y el actual Kazajstán. De todos modos, el antiguo pueblo tártaro como tal ha desaparecido, los descendientes se mezclaron con la gente de los territorios que conquistaban. Su nombre fue traspasado a las poblaciones de dichos territorios que hoy reúnen diversos orígenes, como los tártaros de Kazán o los de Crimea. Así por ejemplo los tártaros de Kazán son descendientes de los búlgaros del Volga, pero tras la captura por las Hordas de Oro, se llega a crear el Kanato tártaro de Kazán, aunque “hasta la Revolución de Octubre, los habitantes de Kazán no dejaron de llamarse búlgaros”²⁰⁰². Hoy día, Kazán es la capital de la República de Tataristan en la Federación Rusa, donde también, en 1579 se descubrió entre las cenizas el icono de *Nuestra Señora de Kazán*, según mi hipótesis, el modelo que se había seguido por el pintor del icono estudiado, o al que más se parece. Cabe decir que la imagen de Kazán está entre las más veneradas en toda Rusia, conocida como “La Liberadora y Protectora de la Santa Madre Rusia”, la Virgen de Kazán fue utilizada en todas las crisis nacionales cuando la victoria rusa le fue directamente atribuida por el pueblo. No sé si es casualidad el hecho de que fueran los cosacos del Don los que impidieran el saqueo de la plata a los franceses en las iglesias de Moscú, y la entregaran como donación al icono de la Virgen de Kazán en San Petersburgo. En la Catedral consagrada a su protección, éstos colocaron un iconostasio de plata, que llevaba la inscripción: “Ofrenda diligente del ejército del Don”²⁰⁰³.

El nombre de tártaros, dado a los invasores, se extendió posteriormente a otros miembros de la misma rama turco-mongol en Rusia, incluso hasta el punto de que la mayoría de los habitantes de la meseta de Asia quedó definida bajo el nombre genérico de Tartaria, fenómeno que puede ser aplicado al nombre del pueblo de Tatáritsa en

²⁰⁰² Se refiere a “búlgaros de Volga”.

²⁰⁰³ “Kazánska ikóna na Bózhíata máyka” („Icono de la Madre de Dios de Kazan”), en: *Чудотворни икони на Пресвета Богородица* [Chudotvórni ikóni na Presvetá Bogoróditsa] („Iconos milagrosos de la Santísima Madre de Dios”), Monte Atos, Atos, editado por el Monasterio eslavobulgaro “Santo y gran mártir Jorge Zografou”, 2006, p. 215.

Bulgaria, habitado por cristianos, pero étnicamente rusos. Pero eso no fue sin fundamento alguno, los tártaros también asimilaron desertores de los ejércitos enemigos, ruso, polaco o de otro tipo, así como a nómadas²⁰⁰⁴. *Mezclados a lo largo de los siglos con los mongoles y los eslavos, los tártaros se distinguen de los turcos osmanlíes (de Anatolia) por un fenotipo más asiático: a menudo observamos allí ojos alargados así como pómulos salientes [...] Otros son rubios con los ojos azules como los eslavos*²⁰⁰⁵, información que nos proporciona una posible clave para el enigma de los rasgos orientales, tan insólitos para las figuras de la Virgen y el Niño, representados en nuestra imagen: piel morena, los ojos azules de María y los ojos almendrados de Jesús.

Teniendo en cuenta el lugar del hallazgo del icono y los vínculos históricos de los cosacos rusos con los tártaros, creo que una influencia musulmana, desde luego resultado de un “criptoislam” o bien criptocristianismo, por parte de esos últimos, puede ordenar el rompecabezas. Probablemente, el icono fue traído de la tierra de los antepasados de los habitantes de Tatáritsa, hecho por un “criptotártaro” (convertido al cristianismo) o bien, por un cristiano cosaco, medio asimilado por los tártaros. Lo que me permite hablar de tal asimilación son las fuentes escritas sobre los tártaros entre los cosacos del Don, referidas al periodo 1603-1660²⁰⁰⁶. Por estas fuentes se sabe que, excepto los de clara ascendencia rusa, entre los cosacos se encontraban personas de orígenes muy diferentes y que muchos de ellos ni siquiera eran ortodoxos. En este sentido es significativo que en 1632 los cosacos del Don se negaran a prestar juramento en Moscú, ya que entre ellos había muchos *busurmanes* (musulmanes) que no podrían “besar la cruz”, preceptiva en el rito de juramento cristiano. También, en los informes de las bajas de cosacos en Moscú, del año 1658, encontramos declaraciones como la siguiente: *Los que [...] viven con nosotros en el ejercito, extranjeros inmigrantes - turcos, tártaros, también griegos, y otra gente de tierras diferentes, que se desplazan a nosotros, a las tropas en el Don [...] y que están en servicio, viviendo aquí en el*

²⁰⁰⁴ “Les Tsiganes du IXe au XIVe siècle et Stéphane Zweigintzow: Khaladytika Roma et Tataritika Roma, les Roms dans la C. E. I.”, *Échos de Russie et de l’Est: informations générales sur l’Europe orientale, les pays baltes, le Caucase et l’Asie centrale*, N° 24, (1995), jan.- fev., B. de Saisset (ed.), Paris, Ed. ECDR, p. 16, según: “Tatars”, [fr. wikipedia.org](http://fr.wikipedia.org/wiki/Tatars#cite_ref-2), http://fr.wikipedia.org/wiki/Tatars#cite_ref-2.

²⁰⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁰⁶ O. Yurevich Kuts, “Татары на казачьем Дону” („Tártaros en el Don de los cosacos”), en: *Исследования по истории средневековой Руси: Сборник Статей, посвященный 80-летию Ю. Г. Алексеева* („Investigaciones sobre la Rusia medieval: Colección de documentos dedicados al 80º aniversario de U. G. Alekseev”), Moscú, San Petersburgo, Ed “Samizdat”, 2006, pp. 398-414; http://samlib.ru/k/kuc_oleg_jurxewich/tatarynadonu2006doc.shtml.

*ejercito, en servicio estatal junto a nosotros*²⁰⁰⁷. Así pues, en el ámbito de los cosacos había personas de orígenes étnicos completamente diferentes, incluso moros²⁰⁰⁸, circunstancia, que cambia el punto de mira respecto al turbante del icono estudiado si se acepta una procedencia tártaro-cosaca²⁰⁰⁹. Pese a la diversidad de las etnias, en los registros de los cosacos el primer lugar lo tenían los tártaros porque sólo ellos se diferenciaban como un grupo peculiar de la población del Don, llamados “tártaros del Don”. En los informes del siglo XVII donde se menciona a los tártaros del Don que estaban al servicio de los cosacos, este grupo es llamado “nuestros tártaros”, “del Don”²⁰¹⁰, separándolos de esa manera de los cosacos enemigos, representantes de los pueblos de habla turca²⁰¹¹. Esa denominación amistosa, que dieron los antiguos cosacos del Don a sus vecinos con los que se codeaban a diario, traza una línea de separación entre los diferentes clanes, y da un giro a nuestras reflexiones para hallar una explicación aceptable, sobre la ambigua denominación de los “cosacos” de Bulgaria, que tiene una connotación musulmana, pero que se explica por el contexto histórico. Mucho después, otra causa pudo haber unido a cosacos y tártaros del Don. Tras la derrota del Ejército Blanco en la Guerra Civil Rusa, tuvo lugar un plan de disolución de los cosacos supervivientes, desarraigándolos de sus tierras originarias, pues eran vistos como una amenaza en potencia sobre el nuevo régimen soviético²⁰¹². Las relaciones entre ambos grupos resquebrajarían el hermetismo religioso, a pesar de que la mayoría de los tártaros ya hubieran sido cristianizados. En un contexto semejante es muy probable que una obra artística que posee influencias musulmanas, pueda estar reflejando tendencias universalistas recordando la observación de Marco Polo quien decía que *los tártaros, no se preocupaban por saber cuál es el Dios que se adora en su territorio*²⁰¹³, y el nieto de Gengis Khan, Kubilay Khan²⁰¹⁴, quien pedía las oraciones de todas las confesiones de su imperio

²⁰⁰⁷ Донские дела [Dónskie delá] („Asuntos del Don”), libro 5, Petrogrado (San Petersburgo), sin Ed., 1917, pp. 371-371, citado en: O. Yurevich Kuts, *Op. cit.*, p. 389.

²⁰⁰⁸ “Así, un moro fue detenido entre los cosacos de Crimea y de Don en 1662 durante el ataque de los cosacos por mar cerca de Kerch”, O. Yurevich Kuts, *Ibid*, nota 4.

²⁰⁰⁹ Los judíos en el imperio otomano por ejemplo, llevaban turbantes amarillos.

²⁰¹⁰ Toda la bibliografía al aspecto en: *Ibid*, nota 5.

²⁰¹¹ Los inmigrantes de habla turca eran muy numerosos en el Don, sobre todo tártaros nogayos, tártaros de Crimea, así como turcos.

²⁰¹² Durante 1919 y 1920, de una población de aproximadamente 1,5 millones de cosacos del Don, el régimen bolchevique mató o deportó una población estimada entre 300.000 y 500.000 cosacos.

²⁰¹³ M. Polo, *Op. cit.*, p. 70.

²⁰¹⁴ Fundador del imperio mongol chino y de la dinastía Jan a partir de 1276.

Pero lo que me permite hablar de indudables influencias musulmanas en la imagen de Tatáritsa, es la cita coránica en la parte baja de la madera, que está tomada de la azora *Al Imran*²⁰¹⁵, es decir, la familia de la que procede Mariam y, consecuentemente, Jesús (C., 3: 43-44).

Toda la azora y sobre todo las aleyas que no aparecen en la inscripción del icono, llevan el significado de lo que representa la imagen. Así pues, la aleya 42, que precede a la cita empleada en el icono se refiere a María como elegida entre las mujeres de todos los pueblos:

Y cuando los ángeles dijeron: « ¡María! Alá te ha escogido y purificado. Te ha escogido entre todas las mujeres del universo».

En la aleya 45 de la misma azora aparece el anuncio del nacimiento de Jesús:

Cuando los ángeles dijeron: « ¡María! Alá te anuncia la buena nueva de una Palabra que procede de Él. Su nombre es el Ungido, Jesús, hijo de María, considerado en la vida de acá y en la otra y será de los allegados».

La inscripción concreta que aparece en el icono, está tomada de los versos 43 y 44 y remite a la devoción a Dios a través de la figura de María, que para los cristianos es Madre de Dios y en el islam, una de las tres mujeres elegidas por su perfección:

« ¡María! ¡Ten devoción a tu Señor, prosternaste e inclínate con los que se inclinan!» Esto forma parte de las historias referentes a lo oculto, que Nosotros te revelamos. Tú no estabas con ellos cuando echaban suertes con sus cañas para ver quién de ellos iba a encargarse de María. Tú no estabas con ellos cuando disputaban (C. 3: 43-44).

La devoción aquí es la palabra clave-puente entre las dos tradiciones: los iconos ortodoxos precisamente pretenden despertar la devoción en los fieles hacia Dios, a través de la Virgen, Jesucristo o los santos que se representan en ellos. María, mencionada en la azora coránica, para los cristianos es la más santa entre los santos, siempre Virgen (*Aiparthenos*), y la más cercana a Dios. En tanto que Madre de Dios

²⁰¹⁵ La cita ha sido descifrada por la Dra. St. Kenderova (otomanísta en la Bib. Nacional en Sofía).

(*Theotokos*)²⁰¹⁶, orar a La Virgen es de importancia especial, por tanto, es ampliamente representada en la iconografía y a ella se alude con mucha frecuencia en los himnos y en la liturgia. Por otro lado, la figura de Isa (Jesús), 36 veces mencionado en el Corán, y esa de su madre Mariam (María), 34 veces, son dos de los más importantes puntos en común que trazan lazos entre la tradición bíblica, la del Nuevo Testamento y la musulmana. En fin, el hilo sutil entre el cristianismo y el islam en la esfera de la mística, pasa equitativamente por la figura de Jesús, donde todo puede tomar matices diferentes, según el receptor que los interpreta.

Pero más que una representación piadosa, el papel de la imagen cristiana es el de representar „la vía de la gracia“ que ilumina y santifica a quienes la contemplan, porque la gracia del Espíritu Santo que acompañaba al santo en vida, queda „impresa“ en su representación. Puesto que, la gracia divina no puede ser representada mediante herramientas humanas, ya que la santidad no se ve ni se reconoce por los sentidos, por ello, se establecen estrictas formas simbólicas que distinguen el icono y hacen referencia al uso de los colores y a la disposición de las imágenes. En este sentido, la Iglesia Oriental considera el icono ortodoxo un acto conciliar de toda la iglesia, y no una obra de arte personal.

En la imagen de Tatáritsa, la simbiosis de los elementos simbólicos procedentes de dos tradiciones, la cristiana y la musulmana, que se refleja en los colores, las inscripciones y los rasgos de las imágenes, permite que sea objeto de veneración para los devotos de una y otra religión, lo que lleva a sospechar una “santidad compartida”. Sin embargo, podría tratarse de un caso de sincretismo que aúna rasgos simbólicos y, por lo tanto, no deja de estar al margen de la ortodoxia de ambas confesiones religiosas, siendo en buena medida herético tanto para una como para otra.

La inscripción árabe situada debajo de las imágenes en la “obra” de Tatáritsa, es algo que interfiere en la „lectura“ normal de un icono ortodoxo, aunque, hay que reconocer que para la elección precisamente de esa azora y no de otra, el autor debía de conocer bien la doxología del icono por un lado, y, por otra parte, también a sus eventuales destinatarios. Claro está que lo llamativo no es tanto el hecho de que aparezca una inscripción en árabe, la novedad estriba en la aplicación de la cita coránica a personajes prominentes de la tradición cristiana, aunque también pertenezcan a la musulmana. En este sentido es un caso excepcional.

²⁰¹⁶ Estos dogmas relativos a María los comparten todas las iglesias cristianas primitivas, como la armenia y la copta, incluida la iglesia de Roma.

Tomando en cuenta la prohibición sobre las representaciones de Dios o de los profetas en el islam, y el conocimiento de la lengua árabe por el autor, Georgieva considera que el icono fuera realizado por un cristiano que vivía en el Oriente²⁰¹⁷, y que conocía la iconografía ortodoxa, pero representó a los personajes con un aire cercano a su ambiente. Las cruces talladas sobre la madera en la parte superior del icono, son otro dato que vincula al autor con el cristianismo

Respecto a la prohibición de representaciones en el islam, hay que señalar que el Corán no apunta nada en este sentido. La tradición musulmana informa de que cuando Muhammad entró en la Meca en 630, ordenó la eliminación de todos los ídolos que se encontraban en el templo de la Caaba, así como de los frescos que había en las paredes, que probablemente habían sido de contenido bíblico. No obstante, se sabe que el mismo Muhammad mandó que se guardase la imagen de la Virgen María con el Niño Jesús, que lucía sobre una columna del templo, que allí quedó hasta el incendio en 683. Este hecho demuestra que los actos de Muhammad no se dirigían contra la pintura y la escultura como tales, sino contra los ídolos- símbolos de algunos dioses- ante los que se prosternaban las diferentes tribus árabes. Aun así, las prohibiciones y las limitaciones en los diferentes periodos y las diferentes regiones del mundo musulmán en cuanto al arte pictórico fueron interpretadas de manera variable. En el siglo IX en los *hadices* aparecen textos en los que se prohíbe la representación de Dios y de las personas vivas²⁰¹⁸. Pero las miniaturas de diferentes estilos que representan a La Virgen María con el Niño, de origen árabe, persa, turco e indio hasta hoy conservadas, no solo atestiguan casos de quebrantamiento de dicha prohibición, sino que los pintores, inspirados en pasajes del Corán, representaban a Jesús y a su madre, reflejando en ellos esos episodios coránicos, al modo de su región originaria (fig. N° 86).

Pero si la fuerza de la prohibición de las imágenes en el islam, variaba según lugares y circunstancias, la escritura coránica en cambio siempre gozó de una inmensa devoción legítima; ya se dijo que al ser recitado en su forma originaria, el Corán es fuente de bendiciones, ya que por cada letra pronunciada se recibe una gracia divina.

De modo semejante, el icono para el cristiano ortodoxo es un signo de la presencia de Dios y la concreción más simple e inmediata de la concepción de la Iglesia,

²⁰¹⁷ T. Georgieva, *loc. cit.*

²⁰¹⁸ ¡Cuidense de las imágenes del Señor o del hombre, pintad sólo árboles, flores y objetos inanimados!, véase: Ah. Mohammad Issa, *Painting in Islam: Between Prohibition and Aversion*, Estambul, Ircica, 1996, según: St Kenderova, “Jésus Christ et la Vierge Marie représentés dans l’Islam”, *Op. cit.*, p. 46.

según la comprensión de los pueblos bizantino, eslavo, y los que han sido influidos por ellos.

Del mismo modo en que la letra coránica es inimitable en su estilo, forma e impacto espiritual, para el cristiano, el impacto ante el icono es inmenso porque muestra el cuerpo del hombre santo, liberado de la carne pecaminosa. Así pues, como el icono es camino y herramienta hacia Dios para el cristiano, así mismo lo es la escritura sagrada, es decir el Corán para los musulmanes. De manera que, el iconógrafo que pintó “la imagen de Tatáritsa”, empleó por una parte el lenguaje del cristianismo oriental, y por otra, el „lenguaje” del islam, logrando así de modo simbólico, la unión de ambas tradiciones en un sincretismo peculiar.

El autor del icono, fiel a la idea universalista que tiende unir a todos los monoteísmos, escogió acertadamente la azora *Al Imran*. En ella se relaciona a María, madre de Isa (Jesús), con Imran, el padre de Musa (Moisés), donde María es la hija de Imran, respectivamente hermana de Moisés. Tal como aparece en el texto coránico, en la noticia sobre María se mezclan narraciones procedentes del Antiguo Testamento con tradiciones cristianas, lo que hace para algunos sospechar de una mala comprensión de los textos originales (porque María, la madre de Jesús, no tiene hermano de nombre Harón (Aarón), pero los “bíblicos” Moisés y Aarón, si tenían una hermana que se llamaba Miriam (María), que es tenida por profetisa). En esta misma azora aparece la promesa de la madre de María, aún encinta, de ofrecer lo que hubiera de venir al servicio de Dios (C., 3: 35-36), historia, que se corresponde con la versión cristiana. Sin embargo, en el texto coránico la madre de María es llamada “la esposa de Imran”.

Algunos autores consideran que no se trata de un simple error, sino de una sofisticada metáfora estilística que de ese modo funde dos estirpes; la de Moisés, descendiente de Abraham y la de María, madre de Jesús, insistiendo en la filiación judeo-cristiana.

La misma azora III también relaciona a Zacarías, padre de Juan Bautista, con la joven María en su servicio al Templo (C., 3: 37-41), relato que tiene sus conexiones con el evangelio de Lucas y también con el protoevangelio apócrifo de Santiago²⁰¹⁹, que son fuentes importantes para los cristianos en relación con el nacimiento de María y sus padres.

²⁰¹⁹ Es un evangelio apócrifo escrito probablemente hacia el año 150. Aunque nunca fue incluido entre los evangelios canónicos, recoge leyendas que han sido admitidas como ortodoxas por algunas iglesias cristianas, tales como la natividad milagrosa de María, la localización del nacimiento de Jesús en una cueva o el martirio de Zacarías, padre de Juan el Bautista.

Entre los rasgos que el Corán aporta acerca del nacimiento y la educación de María, aparecen motivos, como el de hilar un velo para el templo y ser escogida para ello echando suertes entre las jóvenes aspirantes (C., 9: 17; 3: 44), que sin duda proceden del Protoevangelio de Santiago, que relata detalladamente el mismo hecho²⁰²⁰. En fin, las habilidades milagrosas de Jesús también son reflejadas en la dicha Sura. Estos y otros paralelismos entre motivos cristianos y musulmanes apuntan a la idea universalista que probablemente quería transmitir el autor del icono escogiendo precisamente la cita de la azora III.

A parte de la escritura coránica en la imagen, lo que despierta gran interés es el gesto inaudito de Mariam. El detalle de quitarse el velo, es un elemento muy creativo y original, que va más allá del canon religioso establecido. Si se acepta el origen árabe que propone Georgieva, la mujer que descubre su cara ante el público, es una interpretación osada aún para un icono tan tardío²⁰²¹.

Sin embargo, la semántica de este gesto de desvelarse puede ser muy distinta, en el caso de tratarse de una interpretación defectuosa, libre, o sincrética si se han tomado como modelos varios prototipos, o bien, de una modificación secundaria. En este sentido me llamó la atención, que mientras la Virgen “mantiene” su velo, los dedos de su mano están representados en una posición bien conocida por las primeras imágenes cristianas, imitando los signos I XC, iniciales griegas que se refieren a Jesucristo.

En la búsqueda de una analogía con otras imágenes, llegué a la conclusión de que la representación de la Virgen con la mano levantada de ese modo es muy singular y poco frecuente entre los tipos más usados. No obstante, existe una posición iconográfica en la que La Madre de Dios aparece con el brazo doblado por el codo y se toca la sien o la frente con la mano. Se trata de la Virgen *Consuela mi pena*, icono que expresa el sufrimiento de María por ver morir injustamente a su único Hijo en el Gólgota (fig. N° 88)²⁰²². La primera imagen de la Virgen de ese tipo data de mediados del siglo XVII y se encontraba en Shkolov, la actual Bielorrusia; por sus milagros se

²⁰²⁰ [...]Y he aquí que los sacerdotes se reunieron en consejo, y dijeron: «Hagamos un velo para el templo del Señor [...]» E introdujeron a las jóvenes en el templo del Señor, y el Gran Sacerdote dijo: «Echad a suertes sobre cuál hilará el oro, el jacinto, el amianto, la seda, el lino fino, la verdadera escarlata y la verdadera púrpura». Y la verdadera escarlata y la verdadera púrpura tocaron a María, que, habiéndolas recibido, volvió a su casa. Y, en este momento, Zacarías quedó mudo, y Samuel lo reemplazó en sus funciones, hasta que recobró la palabra. Y María tomó la escarlata, y empezó a hilarla, “El Protoevangelio de Santiago. El velo del templo”, X: 1-2, en: Ed. González Blanco, *Evangelios Apócrifos*, (2008), pp. 11-25.

²⁰²¹ T. Georgieva, *Op. cit.*, pp. 64, 65.

²⁰²² El nombre del icono se retoma de la quinta estrofa del Acátisto de la Virgen: “Consuela la pena de mi alma”.

hizo tan famosa que a comienzos del siglo XX se llegaron a editar muchas estampas con esa imagen. Después de la revolución, las huellas del icono se pierden, pero se conservaron algunas copias. Una de estas copias, la más famosa, la llevaron los cosacos a Moscú en 1640. Según la tradición, en tiempos del zar Alexey Mihaylovich, instalada en la iglesia de San Nicolás, esa imagen obró muchos milagros, sobre todo durante la peste de 1771, cuando su veneración se reforzó considerablemente. En 1760, se construyó un altar lateral en consideración a este icono milagroso y se estableció el día 25 de enero (7 de febrero) como fiesta para su celebración²⁰²³.

Se conocen algunas variantes de la composición de la imagen en las que la Santísima Virgen gira a la izquierda o a la derecha. Los dos dedos de su diestra están doblados, formando las iniciales del monograma de Cristo: IC XC, lo que muestra el origen antiguo de la iconografía, (y lo que se observa en la imagen de Tatáritsa). Cristo está sentado en las rodillas de Su Madre, o flota libremente sobre su manto, sin el soporte habitual del brazo, indicando una dimensión incorpórea. La cabeza de la Virgen esta inclinada hacia El Niño, pero su mirada está dirigida hacia algo lejano o sobrehumano. Jesucristo mantiene el rollo con las letras: *Juzgad juicio verdadero* (Zac7:9).

En conclusión, por una parte se puede suponer que el problemático gesto del icono de Tatáritsa puede resultar de una interpretación libre del gesto de la Virgen, conocido ya en el famoso icono ruso *Consuela mi pena*, sin olvidar también, La Virgen *Hodigitria* de Kazán, que probablemente sirvió como modelo principal. Y aunque no disponemos de suficientes argumentos, no es de despreciar que, como se ha dicho, las dos imágenes históricamente están vinculadas justo con los cosacos, entre los que ambas gozaban de veneración especial, y que sus descendientes, perseguidos en Rusia, encontraron refugio en Bulgaria, fundando el pueblo de Tatáritsa (hoy Aidemir), donde fue encontrada dicha imagen. Esos antiguos cosacos, como hemos visto, habían acogido diversidad de etnias, entre ellos tártaros de Don, formando finalmente una comunidad homogénea.

Por otra parte, si no se toma en cuenta el lugar de su hallazgo y devoción, la hipótesis sobre el origen copto del icono se defiende muy bien.

Pero sea su origen egipcio-etíope o bien ruso-cosaco-tártaro, lo importante es que esta imagen cristiana con citas coránicas, es decir en cierta medida herética, es

²⁰²³. Muchas iglesias fueron consagradas a este icono.

custodiada en un pueblo famoso por su celo religioso cristiano, lo que nos conduce a la vía del fenómeno del “santo de todos”, mostrándonos una lógica diferente. Pese a su singularidad, este ejemplo es indicativo del sincretismo cultural y religioso, característico de territorios con poblaciones mixtas tanto en lo étnico como en lo religioso. Por ello, encontrarlo en Bulgaria, proceda de donde proceda, no resulta casual, ya que esta es una tierra sometida a migraciones de poblaciones diversas, que han estado introduciendo innovaciones en sus respectivas tradiciones, dando lugar a semejantes formas de devoción como la observada.

El ambiente sincrético que reunió personajes cristianos y citas coránicas del libro sagrado de los musulmanes, bien ajustadas y nada contradictorias en un “universalismo homogéneo”, quedó estampado en “una interpretación inusitada”²⁰²⁴ de la Virgen y El Niño.

Simbólicamente podemos decir que, el icono de Tatáritsa con su peculiaridad, impregnó el estado espiritual, social y religioso de ese ambiente, que a su vez dio pie al nacimiento de tal tipo iconográfico, que formaba parte de la percepción personal del autor, pero también de la capacidad de recepción de los fieles, que sintieron devoción por esta interpretación y la reconocieron cercana a su contexto religioso, no muy lejano del sincretismo que la originó.

5. Discursos crísticos acerca de los musulmanes en Bulgaria.

5.1. Las prácticas religiosas de los kǎzǎlbashíes- ¿encrucijadas de elementos cristianos o simplemente espacio compartido?

Muy interesante y abigarrado en su variedad es el discurso sobre la penetración del cristianismo en las tradiciones de los musulmanes heterodoxos o, más bien, la interacción de elementos significativos en la religiosidad de ambas religiones, a nivel simbólico. Pero lo que nos interesa, son los mecanismos que en un nivel social tienden a aproximar religiones opuestas, histórica y políticamente, dentro del marco del imperio otomano, como también más adelante, ya después de la formación del Estado nacional búlgaro, cuando abundan los discursos crísticos; tiempos en los que los científicos pusieron en marcha la popularización de ensayos e investigaciones que tendían a insinuar una posible raíz cristiana de todos los musulmanes en Bulgaria. Sirviendo a

²⁰²⁴ Como juego con el título que T. Georgieva da a su artículo, „La Virgen con el Niño- una interpretación inusitada” (en trad. de búlgaro).

esta causa, entraron en escena y se pusieron de moda los musulmanes heterodoxos, porque en su heterodoxia parecían estar más cerca del cristianismo aunque sólo fuera formalmente.

Como ya se dijo en otra parte, mientras algunos autores consideran que las tradiciones de los kǎzǎlbashíes (bektashíes) están impregnadas de elementos armenio-gregorianos y antiguas creencias asiáticas²⁰²⁵, otros anotan la presencia de motivos nestorianos²⁰²⁶; se establecen paralelos entre seis de los Santísimos Sacramentos de la Iglesia y los rituales bektashíes²⁰²⁷, se destaca la correspondencia entre la Inmaculada concepción de Jesucristo y la de *Balim* Sultán, entre los doce imanes y los doce apóstoles cristianos, entre la “santísima trinidad bektashí” y la de los cristianos, la creencia que considera a Hadzhi Bektash como la reencarnación de San Jaralambos²⁰²⁸, etc. Hemos de anotar que los primeros que dieron voz a esta tendencia, fueron los investigadores occidentales; así pues, Irène Mélikoff, francesa de origen ruso²⁰²⁹, afirma que numerosos elementos cristianos se pueden destacar sobre todo entre los bektashíes que habitan territorios cristianos como los Balcanes, Macedonia, Bosnia o Albania²⁰³⁰. En uno de sus artículos dedicado a la comunidad kǎzǎlbash de Bulgaria oriental, se llama la atención sobre sus fiestas principales y las correspondientes en el calendario cristiano: *Hidrellez* (el 6 de mayo) que corresponde a la importante fiesta de los cristianos ortodoxos *Georgiódven*, el día de San Jorge; *Kasım* (el 8 de noviembre) que para los cristianos es el día de la conmemoración de San Demetrio, *Dimitrovden*; *Kofür*, fiesta de la primavera que, según la autora, tiene “procedencia cristiana”²⁰³¹.

No obstante, creo que los análisis y la “disección” peculiar de algunos investigadores sobre la presencia de elementos cristianos en la orden, se deben tomar con cautela, pues a veces estos se encuentran inundados de interpretaciones bien exageradas. Además, los científicos búlgaros confiesan que, a partir del 1992, cuando en el país empezaron las investigaciones del proyecto “Relaciones de compatibilidad e

²⁰²⁵ V. Aleksandrovich Gordlevskiy, *Избранные сочинения...*, p. 32.

²⁰²⁶ J. Kingsley Birge, *The Bektashi...*, p. 215, según: L. Mikov, *Izkústvoto na jeterodñksnite...*, p. 29.

²⁰²⁷ J. Kingsley Birge, *Ibid.*, p. 216, según: L. Mikov, *Ibidem*.

²⁰²⁸ *Ibid.*, p. 39, nota 3, p. 217, según: L. Mikov, *loc. cit.*

²⁰²⁹ La autora a la que se debe en gran parte el conocimiento de que hoy disponemos respecto a la Bektashía y al culto a Hadzhi Bektash en Anatolia y Asia Menor en general.

²⁰³⁰ I. Mélikoff, “Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi”, en: *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, A. Gallotta, U. Marazzi (eds.), Series minor (Istituto universitario orientale, Naples), Seminario di studi asiatici, 19, Nápoles, Roma, Ed. Herder, 1982, p. 394, según: L. Mikov, *Ibid.*, p. 30.

²⁰³¹ I. Mélikoff, *La Communauté kizilbaş...*, p. 405, citado en: L. Mikov, *loc. cit.*

incompatibilidad entre cristianos y musulmanes en Bulgaria”²⁰³², las publicaciones respecto a la capa popular de la cultura musulmana en el país eran no solo escasas sino también y sin duda tendenciosas. La mayor parte de éstas tenían por propósito mostrar el origen búlgaro de los musulmanes, al enfocar la representación de aquellos elementos de su cultura popular [religiosa] que fácilmente se relacionan con la tradición [religiosa] búlgara²⁰³³.

5.1.1. El alcohol.

Así sucede con la práctica religiosa de tomar alcohol en un vaso común para todos los participantes, durante la ceremonia *ayn-i cem* [*ayin-i dzhem*] en la junta de la comunidad *kāzālbash*. Algunos investigadores rápidamente relacionaron este rito con la comunión cristiana²⁰³⁴. Recordaremos que la parte más importante de la liturgia cristiana es la transustanciación de los dones divinos (el pan y el vino) en la verdadera sangre y cuerpo de Jesucristo, con los que los cristianos se unen a Dios, para su salvación de los pecados. Pero en realidad, la simbología de aquella práctica no tiene nada que ver con la comunión de los cristianos, pues representa la conmemoración religiosa del “Banquete de los 40”, en el que aquellos tomaron zumo de uva preparado por Muhammad. Como ya se mencionó, el propio *Banquete* tiene lugar en el trasmundo, antes de la Creación, y fue presidido por Alí, durante la Ascensión de Muhammad²⁰³⁵. En honor de los doce imanes y para horror de los sunnies, los alevíes cumplen su ritual, tomando doce pequeños vasos de *rakia*²⁰³⁶.

Los musulmanes en Bulgaria conocen bien la tradición islámica según cual, *el que cree en Dios y en el Juicio Final, no debe de consumir vino, y si lo hace, no puede*

²⁰³² Realizados por el Centro internacional de los problemas de las minorías y la cátedra de Etnología de la Universidad de Sofía “St. Kliment Ojridski”.

²⁰³³ Ts. Georgieva, *Sāvārshēniat chovék...*, p. 143.

²⁰³⁴ Generalizando, lo mismo afirmaban los perseguidores de los *kāzālbashíes*, en aquel entonces representantes del poder otomano, sobre el rito y sus controversias, véase Vl. Spasova Ilieva, ““Los que apagan velas y beben vino”. Los *kızılbashíes* de Bulgaria en la mirada del otro según los textos (ss. XV-XIX)”, *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media, Actas del coloquio internacional 24 -26 marzo 2010*, Barcelona, J. Martínez Gázquez, J. Tolan, (eds:), U. Autònoma de Barcelona, en prensa.

²⁰³⁵ El “Banquete de los 40” es descrito en el Manuscrito del año 1513 que se conserva en la Biblioteca Nacional de París, “Suplementos turcos”, N° 190, *Miraj Nameh*. Detalladamente para las descripciones poéticas y las versiones imaginarias de la Ascensión del Profeta, véase A. E. Bertels, *Художественный образ в искусстве Ирана IX-XV веков. (Слово, изображение)/ Symbols and Metaphors in the Persian Art of 9th-15th cc. (Poetry, Images)*, Moscú, Ed.“Vostochnaya literatura” RAN, 1997, pp. 338-389, indicado en : L. Mikov, *Ibid.*, p. 30, nota 96.

²⁰³⁶ Aguardiente transparente, de tipo orujo, entre 35°- 60°. Se trata de la única bebida alcohólica en Bulgaria cuya producción casera todavía está permitida.

*entrar en el paraíso*²⁰³⁷, pero como resultado de la influencia secular, el consumo de alcohol por los musulmanes en el país, no se considera como quebrantamiento de la interdicción coránica. Ellos mismos no ven en ello un acto que les aleje de su pertenencia al islam²⁰³⁸. En este sentido cabe recordar que la *imagen del jardín prometido a quienes temen a Alá*, destaca también con sus *arroyos de vino, delicia de los bebedores* (C. 47:15), y que a los justos *se les dará de beber un vino generoso y sellado, con un dejo de almizcle* (C., 83:25-26).

A menudo, el uso de alcohol por los musulmanes se convierte en el factor para socializarse con los cristianos, entre los que, ese es un gesto que cimienta la amistad y la paz entre los vecinos. Aparece también entre las pocas ocasiones que permiten alguna comunicación entre los suníes y los musulmanes heterodoxos²⁰³⁹.

Sin embargo, para los bektashíes y los alevíes del país, el alcohol forma parte de sus actos de culto, donde la bebida es obligatoria. Como consecuencia, su uso en la vida cotidiana hasta cierto punto es un hábito, adquirido de sus rituales y tradiciones. Desde luego, se trata de pequeñas cantidades, cuya toma ritual acompaña la celebración de Nevruz, Ashura, *Ramazán* (Ramadán) *Bayram*²⁰⁴⁰ y *Kurbán Bayrám*²⁰⁴¹, las fiestas de los *turbes* bektashí²⁰⁴², las demás celebraciones de ofrenda individual y las reuniones del *dzhem*. Entre los bektashíes de los Ródopes orientales existe la costumbre de que los hombres mayores se reúnan en el turbe (si dispone de un techo), donde en víspera de su fiesta, oran ante el sepulcro del santo y toman *rakía*²⁰⁴³.

Con la fiesta de Nevruz (21/22 de marzo) los musulmanes heterodoxos de Bulgaria inician el año nuevo, la llegada de la primavera y el día del equinoccio. En el mismo día, se veneran también los 40 siempre vivos e invisibles guardianes del mundo

²⁰³⁷ M. Chebel, *Anthologie du vin et de l'ivresse en Islam*, Paris, Ed. Seuil, 2004, p.130.

²⁰³⁸ L. Mikov, *Rituálnoto piene na alcohól pri xeterodñksnite miusiulmáni vǎv Bǎlgária/ Rutual use of alcohol among heterodoxical muslims in Bulgaria*, en : *Bǎlgarski folklór*, N° 3, (1998), “*Trapézata*” („La mesa”), Sofia, Ed. Institute of Ethnology and Folkloristics, p. 28.

²⁰³⁹ *Ibidem*.

²⁰⁴⁰ *Bayram*, del turco, „fiesta de gala o banquete”; *bayram etmek*, (v.) „alegrarse”.

²⁰⁴¹ *Kurban etmek* (v.), del turco, „sacrificar”; el significado del término *kurbán* en este contexto ya se ha explicado más arriba.

²⁰⁴² En los Ródopes del este, las fiestas de los turbes bektashí se llaman *mae*, *maxe* o *mayxe* (de la palabra árabe “ma”, „agua”), en ellas se reúne casi todo el pueblo bebiendo cerveza, anís y *rakía*, L. Mikov, *Rituálnoto...*, p. 30.

²⁰⁴³ Como por ejemplo se hace en el turbe de Ibrahim baba en el pueblo de Raven (Momchilgrad). Por ese propósito, en uno de los nichos de ese turbe se guardan pequeños vasos, *Ibidem*. Para los musulmanes del Deliorman, el alcohol está también presente en las ceremonias nupciales, es elemento obligatorio cuando se llega al acuerdo para un noviazgo y también, después del ritual para la confirmación de la virginidad de la novia. Este último se llama *piene na blága rakía* („beber la *rakía* dulce”), y también ha sido practicado por los cristianos de la región hasta los mediados del siglo XX; formalmente se conserva hoy día, pero sin que se tenga en cuenta el antiguo significado de la confirmación de la virginidad.

o guerreros de la fe, de los que se cree que en Nevruz (o *Kırklar*) están entre la gente²⁰⁴⁴. En Nevruz, “los alevíes y los bektashíes de los Ródopes perdonan sus pecados²⁰⁴⁵, se reconcilian dándose besos”²⁰⁴⁶. Se considera también el día del nacimiento de Alí y de su boda con Fátima²⁰⁴⁷. Ashura es el día de luto de los chiíes, la fiesta con la que termina el luto de ocho días²⁰⁴⁸. Pero en Bulgaria, dicha fiesta se relaciona también con la salvación del segundo hijo de Husein, Zeinal Abedin (Zeyn al-Abidyn), conocido como el *Alí Mediano*²⁰⁴⁹, y nada tiene que ver con los azotes que los chiíes se propinan en Kerbala en la misma festividad. En cuanto a *Ramazan* (Ramadán) *Bayram* y *Kurbán Bayram*, es importante subrayar que estas no formaban parte de las antiguas tradiciones de los musulmanes heterodoxos. Fueron impuestas por las autoridades otomanas, por lo cual, durante mucho tiempo, se celebraban de manera formal. Momento específico en ellas por parte de los alevíes es el consumo de alcohol, lo que no hacen los sunníes²⁰⁵⁰.

Obligación importante de todos los miembros del *dzhem* en sus reuniones es suministrar rakía *porque ahí agua no se bebe, está prohibido [...] sólo rakía o anís, en*

²⁰⁴⁴ Nevruz se llama también *Kırklar* (de turco, „cuarenta”); sobre estos 40 ya se ha hablado en el apartado: “El milagro como motivo para que un sultán turco construya un monasterio cristiano”.

²⁰⁴⁵ El atributo especial para el ritual del perdón de los pecados entre los kâzâlbashíes de las regiones de Kubrat, Razgrad y Duloovo, consiste en una vara, *tarik*, que debe tener una longitud de 12 puños (en honor de los 12 imanes), y se hace de árbol de membrillo porque Husein saciaba su sed con membrillos. Según los habitantes de otro pueblo de la región, Bisertsí, la vara simboliza la espada Zulfiqar de Alí. Se utiliza sólo por el *tarikchi* [*tarikchi*] durante el “ayn-i dzhem”. En la fiesta *Harman tavuğu* se realiza el ritual *geçme malesi* en el que, después de la oración del baba, todas las parejas se acuestan boca abajo frente al baba, entonces el *tarikchi* pasa la vara, tres o cinco veces por encima de cada uno, desde la cabeza hasta los pies, tres veces en honor de Allah, Muhammad y Alí, o cinco veces, añadiendo Hasan y Husein, pronunciando en voz alta sus nombres. Se cree que de esa manera se perdonan los pecados y se hace *timizlenmek*, „purificación del cuerpo y del alma”. Los miembros más activos realizan ese ritual cada mes o cada 40 días. El ceremonial tiene un efecto psicológico muy grande; se considera que representa el morir y el nacer de nuevo. En el caso de faltas reales, el *tarikchi* golpea simbólicamente al culpable muchas más veces. Los difuntos que eran miembros del *dzhem*, antes de ser enterrados, obligatoriamente pasan “bajo el *tarik*” para que se limpie su cuerpo y alma. En el pueblo Chernik, ese ritual no se puede hacer si el agonizante tuvo un segundo matrimonio, sin haberse casado por lo civil. Después de cada uso, la vara se limpia con agua contra la “contaminación”, L. Mikov, *Izkústvoto na jeterodñksnite...*, pp. 210, 212.; S. Biserova, “Etnogrâfski materiáli za sélo Bisertsí”, *Op. cit.*, pp. 96, 34, citado en: L. Mikov, *Ibid.*, p. 210.

²⁰⁴⁶ L. Mikov, *Rituálnoto piene...*, p. 29.

²⁰⁴⁷ Para la reunión de la comunidad en Nevruz, cada pareja lleva *keshkek*, huevos duros, una hogaza y una botella de rakía; la rakía casera se mezcla con la rakía comprada. La compra de rakía con medios recaudados por toda la comunidad es una práctica muy difundida, L. Mikov, *Ibidem*.

²⁰⁴⁸ Se lleva a cabo en honor de la muerte del tercer imán chií, el héroe Husein (hijo menor de Alí y Fátima), asesinado el 10 de Muharram del año 61h. (10 de octubre de 680) por el ejército omeya enviado por el califa Yazid I en la batalla de Karbala.

²⁰⁴⁹ A causa de enfermedad, Zeyn al-Abidin no participó en la batalla de Karbala, después del drama que allí ocurrió llegó a ser el cuarto imán chií, L. Mikov, *Ibidem*.

²⁰⁵⁰ Para saludarse por la fiesta, en el primer día del Ramazan Bayram y del Kurbán Bayram, los musulmanes heterodoxos, miembros del *dzhems*, visitan al dedé y a sus familiares, llevando rakía.

*seco*²⁰⁵¹. Se designa a alguien especial (“*rakidzhia*”) para servir los vasitos de *rakia*, que en sí mismo es un acto ritual y ocupa un tercio del tiempo²⁰⁵².

El ritual durante la reunión del *dzhem* empieza con una oración del babá, dedicada a los *tach*²⁰⁵³, es decir, en memoria de todos los musulmanes que los alevíes y bektashíes estiman por nobles²⁰⁵⁴. Antes de la tercera, de la quinta, de la séptima y la duodécima toma de *rakia* se recitan oraciones en elogio de Demir baba, Mehmet Alí, y Otman baba²⁰⁵⁵; el cuarto brindis se dedica a los 12 imanes, el quinto a los 40 santos guardianes. Pero lo imprescindible aquí es la oración antes de cada ronda y no la cantidad que, como hemos mencionado, es muy poca. Al final todos los participantes hacen las paces, poniendo la mano en el corazón y dándose besos, acto que quizás pudo dar pie para una analogía con el cristianismo (1 Pe 5:14)²⁰⁵⁶.

Cabe decir que en las antiguas tradiciones de éstos musulmanes heterodoxos, como bebida ritual se utilizaba sólo el vino (que más tarde fue reemplazado por la *rakia*²⁰⁵⁷), que también pudo dar origen a la señalada analogía crística, siendo el vino elemento esencial en la eucaristía cristiana.

Sin embargo, el consumo de la bebida alcohólica durante las fiestas no religiosas, como por ejemplo en las fiestas de boda en el pueblo Zvezdelina (región de Kărdzhali), de nuevo encuentra su motivación y puntos de referencia en la tradición religiosa. Pues el personaje principal en la leyenda que explica la toma de *rakia* durante la boda, es el personaje más divinizado, Alí, el yerno del Profeta. Según ella “entre los

²⁰⁵¹ Según el informe de Haki Ahmed Husein, n. 1950 en el pueblo de Chomakovo (región Momchivgrad), en: L. Mikov, *Rituálnoto piene...*, p. 31.

²⁰⁵² En el Deliorman esta persona se llama *saka*, en los Rodopes, *imán Baki*, por el nombre del quinto imán chií Mohamed al-Bakir (m. 732). Condición importante para este cargo es que la persona no sea adicta al alcohol, *Ibidem*.

²⁰⁵³ *Taç* [tach] del turco, literalmente „corona“, „guirnalda“ „sombrero de derviche“, pero también “medallón de piedra” en forma de roseta de doce o siete puntas, que suelen llevar los babas bektashí, como atributo de liderazgo.

²⁰⁵⁴ La primera vez se toma en honor de *uçler*, la sagrada triada que simboliza la unidad entre Alá, Muhammad y Alí. La segunda vez se bebe en el nombre de *ahl-al-bayt*, la Sagrada familia, que incluye a Muhammad, Alí, Fátima, Hasán y Husein. La tercera vez se brinda por los “siete santos”, es decir, Alá, y los profetas Adán, Nuh, Ibrahim, Musa, Isa y Muhammad. En el tercer brindis, también se incluye el séptimo imán cuya veneración es muy específica para los musulmanes heterodoxos de Bulgaria y se basa en la mezcla de ideas ismaelitas e imanitas. (Los ismaelitas, cuyo fundador fue Ismail ibn Ja’far, hijo primogénito del sexto imán Ya’far as Sadiq, son conocidos como los “veneradores del siete”; los imamíes o duodecimanos, los „seguidores de los 12 imanes“. Surgen en el siglo IX entre los seguidores del reconocido oficialmente séptimo imán, Musa al-Kazim).

²⁰⁵⁵ Los tres santos tienen sus *tekkes* en regiones que se habitan por *kăzâlbashíes*.

²⁰⁵⁶ Los primeros cristianos en signo de la paz y el amor fraternal se saludaban con su “beso santo”, ese gesto se conserva todavía en la eucaristía católica.

²⁰⁵⁷ En materiales etnográficos sobre el pueblo Mădrevo, que como ya se dijo está poblado únicamente por gente de la comunidad *kăzâlbash*, se afirma que según los sabios del pueblo, en todos los rituales se permitía también el consumo de vino; “antaño, de las uvas se producía sólo vino, y todas las fiestas se celebraban sólo con vino”, Iv. Georgieva, *Bălgarskite aliâni...*, p. 161.

kāzālbashies, toman tanto los hombres como las mujeres, porque esa bebida fue bendita; una vez cuando su *peygamber*²⁰⁵⁸ estuvo enfermo, estando a punto de morir fue salvado por haber bebido un cuenco con rakía. Al venir en sí, preguntó, qué fue lo que le habían dado, entonces le explicaron y Hazareti Alí bendijo la rakía como bebida santa²⁰⁵⁹.

En realidad, independientemente del ambiente étnico o nacional que le rodea, todos los alevies y bektashies practican el consumo ritual de alcohol. Es sintomático que los derviches-bektashí de Macedonia llamen a la rakía con la palabra *dem*²⁰⁶⁰, que significa “conocimiento” y la toman durante el *dzhem*, *lo hacen para embriagarse, para llegar a un estado beato [...] pero, siguiendo sus reglas especiales. Si alguien se equivoca, le consideran imperfecto*²⁰⁶¹. Como asegura Elezovich, raramente en este ritual entre los derviches se puede llegar a un alto grado de agitación, porque “éstos beben siguiendo sus reglas especiales”. Incluso, el derviche que se ha pasado del límite y empieza a comportarse de manera desmedida es expulsado de la reunión y se le anatematiza²⁰⁶². Al igual que los derviches de Macedonia, los kāzālbashies de Bulgaria oriental aseguran que el consumo de alcohol, es un modo de examinar el espíritu, diciendo que *el alcohol no debe tomarte*²⁰⁶³, en el sentido de que no debes ser dominado por el alcohol.

Según Euboglu²⁰⁶⁴, la inspiración de dicha práctica se remonta al *kırklar meclisi*, la “comunidad de los 40”, pues como cuenta la leyenda, Selman Farisi dio a Muhammad uva y le ordenó que la compartiera con 40 personas, sin embargo, éste cumplió el recado de manera diferente: exprimió la uva y repartió el zumo entre los 40; tras tomárselo, estos sintieron que se apoderaba de ellos una inmensa felicidad. Según otra creencia, Alí difundió el alcohol en el Paraíso y por la tierra, en consecuencia los bektashies consideran el alcohol como bebida del paraíso que libera el alma²⁰⁶⁵.

²⁰⁵⁸ Del persa, profeta.

²⁰⁵⁹ Por esta razón las mujeres kāzālbash, salpican sus camas y la cama de la novia con gotas de esta bebida, “para que sea bendita toda su vida”, *Archivo del Instituto Etnográfico con el Museo*, N° 929, Sofía, 1954, p. 7, anotado por M. Mihaylova, según: L. Mikov, *Rituálnoto píene...*, nota 7.

²⁰⁶⁰ Lo mismo vale y para los kāzālbashies del Deliorman.

²⁰⁶¹ Gl. Elezovich, “Дервишки редови муслимански: текије у Скопљу” [*Dervishki redovi miusiulmanski. tekiye u Skoplyu*], *Јужна Србија /Južna Srbija*, N° 44-45, Skopje, Ed. Narodna i univerzitetska biblioteka “Sv. Kliment Ojridski”, (1924), p. 868, según: L. Mikov, *Op. cit.*, p. 33.

²⁰⁶² Gl. Elezovich, *Ibid.*, p. 869, según: L. Mikov, *loc. cit.*

²⁰⁶³ Literalmente “que el alcohol no te beba la persona”; documentado por mí en marzo de 2010, informador: Veysal Alí, 50 años, notable kāzālbash de la ciudad de Razgrad, jefe de la organización cultural de los alevies en la región.

²⁰⁶⁴ I. Zeki Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Bektaşılık* („Todos los aspectos de los bektashies”), Estambul, Ed. Der Yay, 1993, p. 323, según: L. Mikov, *Op. cit.*, p. 34.

²⁰⁶⁵ I. Zeki Eyüboğlu, *Ibid.*, p. 326, según: L. Mikov, *loc. cit.*

El contenido de la primera tradición coincide con un episodio del *Miradzhname* en el que el Profeta reparte la bebida entre los presentes en el “Banquete de los 40” Éstos últimos, embriagados de este zumo, caen en éxtasis y empiezan a girar como mariposas para manifestar su amor hacía la divinidad (Hakk-Muhammad-Alí). Melikoff considera que el dzhem²⁰⁶⁶ de los alevíes y los bektashíes reproduce justamente esa parte del viaje celestial del Profeta, “el Banquete de los 40”, antes de su ascensión²⁰⁶⁷. En Anatolia se cree que entre los 40 se encuentran también Alí y Fátima, 17 mujeres y 23 hombres, todos santos, los que desde la creación del mundo realizan el “dzhem”. Además, Melikoff supone que el mismo tema está en la base de la primera “sema”, el baile más importante del ritual conocido como *Kırklar semaa*, establecido como ceremonia oficial durante los tiempos del shah Ismail²⁰⁶⁸.

Una vez más, una variante local de la leyenda que fue contada (por un representante de la comunidad de los alevíes) en los años 90 en el pueblo de Yablanovo (Bulgaria)²⁰⁶⁹, atestigua que la impregnación simbólica del ritual con la bebida alcohólica de estos musulmanes está muy lejos de una analogía con el rito cristiano:

Volviendo del “Miradzh yolu” („visita de Dios”) Hazreti Muhammad visitó a su yerno Hazreti Alí, el que, junto a los 40 santos celebraba el dzhem de la “tarikati yolu” [el sendero de los que creyeron en Alí]. Aquí, Hazreti Muhammad invitó a los presentes con una manzana que partió en 40 trozos y después, con zumo de uvas, que exprimió a partir de un solo grano²⁰⁷⁰.

El mismo informador, Yusuf Chaushev, afirma que el consumo de zumo de uva durante la ceremonia motivó que alevíes y bektashíes considerasen un acto lícito la toma de alcohol durante el dzhem²⁰⁷¹.

Pero la cuestión del estatuto del vino en el islam es todavía más complicada; el vino, encierra pecado grave y ventaja para los hombres (C., 2:219), es profano, pero la

²⁰⁶⁶ Referido a la ceremonia *dzhem* donde se baila *sema*.

²⁰⁶⁷ I. Mélikoff, *Le problème...*, pp. 64-65; I. Mélikoff, “La cérémonie du *ayn-i djem* (Anatolie centrale)”, en: Bektachiyya: *Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groups relevant de Hadji Bektach*, A Popovic y G. Veinstein (eds.), Estambul, Editions Isis, 1995, p. 65, según : L. Mikov, *loc. cit.*

²⁰⁶⁸ I. Mélikoff, *Au Banquet des Quarante. Exploration au cœur du Bekachisme-Alevisme*, Estambul, Isis, 2001, p. 12.

²⁰⁶⁹ Yablanovo, distrito de Gerlovo, región Sliven, la mayoría de los habitantes son *kāzālbashíes*, se sitúa en la parte oriental del Monte Balkan, de 1573 a 1934 se llama *Alvanlar* (Alvan baba es el fundador mítico del pueblo).

²⁰⁷⁰ Yusuf Mustafov Chaushev, n. en 1936, citado en: L. Mikov, *Rituálnoto piene...*, p. 34.

²⁰⁷¹ *Ibidem*.

*embriaguez es mística*²⁰⁷². Además, dice el texto coránico: *De los frutos de las palmeras y de las vides obtenéis una bebida embriagadora y un bello sustento. Ciertamente, hay en ello un signo para gente que razona* (C., 16:67)²⁰⁷³.

Para los musulmanes heterodoxos el vino tiene un sentido místico cuya profunda semántica, que se había guardado durante siglos, se nos revela mediante la poesía²⁰⁷⁴. Así por ejemplo el consumo del vino en los versos del poeta bektashí de principios del siglo XX, Edip Jarabi, expresa su anhelo hacia la belleza Absoluta, es decir, hacia Dios:

*Renunciad al agua de Zemzem*²⁰⁷⁵, *tomad vino*
*Tomar vino en el sentido verdadero es muy piadoso*²⁰⁷⁶;

[...] *En la asamblea de los verdaderos derviches,*
*Dios estaba presente en el vino de la amistad*²⁰⁷⁷[...].

Alegóricamente, un aspecto semejante se puede ver en la eucaristía cristiana, porque a través del vino, los cristianos se unen a Dios. Pero mientras que para los sufíes, el vino es la metáfora del más sublime amor, que es solo el amor hacia Dios, para los cristianos, el vino “forma parte” del mismo Dios, porque es la sangre de Cristo. Esa realidad cristiana está perfectamente “estampada” en un icono de Ucrania de la segunda mitad del siglo XVIII, que representa al Salvador sentado, desnudo (cubierto únicamente con el *perizonium* o paño de pureza); detrás de él se ve una parte de la cruz de la crucifixión, su rostro expresa más bien alegría que tristeza, de la herida en su costado sale una vid que rodea la cruz y termina en la mano de Cristo que obtiene el vino en el Cáliz sostenido por un ángel (fig. N° 90a)²⁰⁷⁸. En nivel metafórico, hay una diferencia sutil que puede aproximar las dos tradiciones, pero la sangre eucarística no está en vigor en el islam. En los himnos de Mevlana, el escanciador personifica a Dios, y el acto de beber vino, es el acto simbólico de amar a Dios:

Dios es el Escanciador y el Vino.

²⁰⁷² “Mystique du vin”, en: M. Chabel, *Anthlogie du vin...*, p. 89.

²⁰⁷³ En una iconografía de Irán, del tiempo de los Safavíes, siglo XVII, se representa una joven ofreciendo vino a un sabio, fig. N° 89.

²⁰⁷⁴ Véase J. Kingsley Birge, *The Bektashi Order...*, pp. 91-92, según: L. Mikov, *loc. cit.*

²⁰⁷⁵ *Zemzem (Zamzam)* es un pozo sagrado en La Meca.

²⁰⁷⁶ J. Kingsley Birge, *Op cit.*, pp. 90-91, citado en: L. Mikov, *Ibid.*, p. 35.

²⁰⁷⁷ Riza Tevfik, “Assemblée bektachie”, en: M. Chabel, *Anthlogie du vin...*, p. 280.

²⁰⁷⁸ También en el Evangelio, el vino es la metáfora del reino de los cielos; *Yo soy la vid verdadera, y mi Padre es el labrador* (Jn 15:1; Mt 20:1-16).

Él sabe cuál es mi manera de amar.
 [...] *Cuando el Escanciador acarició mi corazón desolado,*
El vino acaloró mi pecho y llenó mis venas.
Pero cuando su imagen se apoderó de mis ojos,
Escuché una voz celestial:
«Alabado seas tú, sublime Vino y Cáliz incomparable»²⁰⁷⁹,

El amor, es el principio supremo en la ética del sufismo, por cuyas ideas el bektashismo ha sido muy influenciado. En este contexto, exclama un derviche bektashí: *Estamos ebrios del vino de la unidad; somos los que han tomado de la copa de Elest*²⁰⁸⁰.

Según Birge, para ellos, beber vino es uno de sus misterios que les aproxima a Dios²⁰⁸¹, como lo dice el mismo fundador de la orden: *tomamos del vino que nos relaciona Contigo*²⁰⁸². Esa consideración del vino explica su uso junto al pan como “eucaristía”, realizada en memoria de Huseyn durante algunas reuniones del dzhem²⁰⁸³.

Lo que se puede concluir, es que el consumo ritual de alcohol entre los alevíes y los bektashíes surgió desde la base de safavizados conceptos sufíes, reproducidos por la tradición legendaria no sólo oral, sino también escrita. Durante años, los diferentes contextos históricos fueron dando interpretaciones diferentes al vino (o el alcohol) y su uso ritual y religioso que desconocían o reconocían como tal, según el interés político, étnico y religioso, que reinaba.

5.1.2. Las velas.

El fuego es un elemento de gran importancia en el ritual de los alevíes de Bulgaria, cabe ser mencionado porque resulta una de las encrucijadas entre el cristianismo y el islam, aunque sea de manera formal, ya que unos y otros le atribuyen simbologías diferentes.

²⁰⁷⁹ R. A. Nicholson, *Mistítsite na isliáma* (tít. original: The Mystics of Islam), (en búlgaro), Sofía, Ed. Lakov- Press, 1996, p. 73, según: L. Mikov, *Ibid.*, p. 35, (la traducción de esa estrofa de “Mathnawi” al castellano es mía).

²⁰⁸⁰ Elest (Elevst), figura de la mitología griega con procedencia desconocida. Su nombre coincide con los así llamados misterios de Eleusis. El sacramento más importante durante estos misterios tenía lugar durante la noche, en la ciudad, donde presentes eran sólo los iniciados, que cantaban himnos y ofrecían sacrificio; además consumían grandes cantidades de vino, porque beber vino se consideraba un acto sagrado, nota de Mikov, *loc. cit.*

²⁰⁸¹ J. K. Birge, *Op. cit.*, p. 113, según: L. Mikov, *Ibidem*.

²⁰⁸² J. K. Birge, *Ibid.*, p. 114, citado en Mikov, *Ibidem*.

²⁰⁸³ *Ibid.*, p. 216, según Mikov, *Ibidem*.

Como ya se ha observado, los musulmanes heterodoxos en el imperio otomano eran conocidos como “*los que apagan velas*”²⁰⁸⁴, denominación que llevaba sentidos peyorativos, que actualmente la comunidad kǎzǎlbash pretende desmentir²⁰⁸⁵. Durante sus visitas ceremoniales a los *türbes* de los santos, un elemento obligatorio de su devoción es la vela encendida (fig. N°50) que, junto a un candelabro²⁰⁸⁶, está siempre presente en todas las ceremonias religiosas de los kǎzǎlbashíes, como símbolos representativos de la comunidad, donde, la extinción del fuego durante las oraciones del grupo, se considera sacrilegio.

Ya se mencionó la costumbre de donar candelas (cirios) de sebo, que se colocan como ofrenda en la tumba del santo. Testimonio de la antigüedad de este ritual en Bulgaria es el nombre del pueblo de Sveshtari (de búlgaro свещ [svesh], que es „cirio, candela“), antes Mumdzhilar (*Mumcilar*, de turco, *mum*, „candela“, *mumcu*, „el que hace candelas“), que se sitúa al lado del tekke de Demir Baba²⁰⁸⁷.

Por otra parte, en todas las fiestas religiosas de los cristianos ortodoxos²⁰⁸⁸, las velas eclesiásticas, que son el símbolo del sacrificio más puro, están siempre presentes²⁰⁸⁹. Son componente imprescindible no solo durante el oficio litúrgico, sino

²⁰⁸⁴ P. Rico, *Segáshnoto*..., p. 131.

²⁰⁸⁵ Según lo explica Mustafa Keloglan, el primer poeta y cronista del pueblo de Yablanovo, el acto del “apago de las velas” es relacionado con el “tribunal” interno de los avelies que es dirigido por el *dede*; en caso de conflicto se reúnen los líderes y deciden el castigo que se debe efectuar sobre el culpable, pero si ese no está de acuerdo con la sentencia, se llegaba al “apago de la velas”, lo que consiste en disminuir la llama de la linterna (o del candelabro), se le echa una alfombra por encima y empezaban a atizarle, si aún no aceptaba la pena, repetían. Si después de la tercera vez se negaba a cumplir la palabra del *dede*, se le imponía “otrak”, es decir, se le excluía socialmente, nadie del pueblo no le felicita ni le ayuda, R. Yordanov, „[Alí babá bdí nad séloto. Pochítat svettsíte si s 12 kurbána, otméniat dzhema, ako íma dori dváma skárani]” („Alí babá cuida por el pueblo. Con 12 ofrendas veneran sus santos, cancelan el “dzhem” si aún hay dos enojados”), en: *Standart News* 6865(XIX), Sofia, 28 de febrero, 2012.

²⁰⁸⁶ El candelabro es atributo obligatorio en los *tekke* y las casas de los *babá* (*dede*).

²⁰⁸⁷ Según indica el “DICCIONARIO de los asentamientos y sus nombres en Bulgaria 1878-1987” (*РЕЧНИК на селищата и селищните имена в България 1878-1987* [RÉCHNIK na sélishtata y sélishtnite imená v Bǎlgaria 1878-1987], N. Minchev y P. Koledarov (eds.), Sofia, Ed. Nauka e Izkustvo, 1989), hasta 1934 el pueblo se llama “Мумджилар” [Mumdzhilar], hasta el siglo XIX, cuando el pueblo fue abandonado por la peste. Algunos de los habitantes pobres bajaban al “Demir Baba tekke” donde, en cambio de su labor en la producción de cirios, destinados para las necesidades del turbe, se les daba *tarjana* (desayuno parecido a la pasta). Por eso empezaron a llamar a todos los habitantes del pueblo *mumdzhi*, o *mumdzhilári*, es decir, “productores de cirios” (T. Vasileva, “Za kǎshata na balkandzhii v Ludogórieto” („Sobre una casa *balkandzhí* en el Ludogorie”), en: A. Goev (ed.), *Naródna kultúra na balkandzhíte* („La cultura popular de los balkandzhies”), vol. VIII, Gabrovo, Ed. “Etár”, 2010, p. 186, nota 5). Sin embargo, un hombre (Orhan A., 35 años) del mismo pueblo me explicó (en abril del 2013) que el pueblo, como también la famosa colina arqueológica del lado, *Mumdzhilaska grobnitsa* („La colina de Mumdzhilar”), deben su nombre a los habitantes del pueblo que solían robar cirios del tekke “Demir Baba”, de ahí “Mumdzhilar”, que él tradujo como „ladrones de cirios”.

²⁰⁸⁸ Incluso cuando se hace un sacrificio cruento, que no es oficial, el “*kurbán turco*”.

²⁰⁸⁹ Cuando se hace la ofrenda incruenta *Petoxlébie* („los cinco panes”), sobre el pan, el vino, el trigo, el aceite, y la demás comida, se colocan cirios encendidas mientras se bendice y se lee la oración

también de uso doméstico, ante los iconos, durante la oración, o en rememoración de los difuntos en sus tumbas. Entonces, los observadores que desconocen el *secreto* de los alevíes, atribuyen a sus rituales la interpretación cristiana y así, sucesivamente, los vinculan de una u otra manera, a los cristianos.

Pero para esos musulmanes, el uso ritual de cirios es consecuencia de su consideración como objeto simbólico que con su llama alumbraba la verdad, indica el camino recto y sirve de guía. La vela representa la vida intachable en el *dzhem* y en la *tarika*²⁰⁹⁰. Una especie de ilustración de esa creencia es la expresión *mum söndüirdü*, „se apagó la vela“, cuyo sentido los alevíes refieren a la “extinción” o el abandono de la fe²⁰⁹¹. El candelabro ritual, que también forma parte de los discursos crísticos está vinculado sólo a las celebraciones religiosas. Está hecho a partir de una rama de arbusto especial, espino albar o majuelo²⁰⁹², que ha crecido en la encrucijada de caminos, que ha de tener tres ramas que hacen la función de trípode y se destina únicamente a un solo cirio colocado en el extremo superior de la rama (fig. N° 53b). Se cree que éste mismo cirio simboliza el espíritu y los ojos de Alí; se lo trata como a un ser vivo y cuando la vela sobre el candelabro no está encendida se dice que el candelabro “está muerto” o “dormido”, se “despierta” o “toma vida”, cuando su vela está prendida²⁰⁹³. Este candelabro se llama “*chiraa*” (*çırağ*)²⁰⁹⁴ y se cree herencia de Hadzhi Bektas. Por lo tanto, apagar casualmente o a propósito el fuego ritual durante las reuniones religiosas se estima pecado muy grave²⁰⁹⁵. Una persona especialmente indicada, *mumcu* (“el que vela”), posee un alto rango en el *dzhem* y suya es la responsabilidad de custodiar el candelabro, otra persona, el “*ateshchi*” (del turco, *ateşçi*, “el que trabaja con fuego”), es el encargado del mantenimiento del fuego y de encender la vela principal en la sala de oración. La reglamentación de esos dos cargos religiosos y el respeto que reciben quienes los ocupan indica la institucionalización del culto y el valor que se le atribuye.

correspondiente; los devotos que están en el templo permanecen de pie sosteniendo una vela encendida en la mano, que se les entrega por quien hace la ofrenda.

²⁰⁹⁰ Cabe decir que los *kāzālbashíes* no practicantes (la mayoría, hijos del tiempo de la política del agresivo ateísmo en Bulgaria), equivalen el significado de las velas en su tradición, a ese en la tradición cristiana.

²⁰⁹¹ El proverbio está en uso ya desde el siglo XVI y se conoce por todos los musulmanes. Los alevíes y bektashíes lo emplean para referirse al ateo, el “infiel”, y pocas veces en los casos de falta; en cambio, los sunníes relacionan esta frase con la traición conyugal por parte de la mujer.

²⁰⁹² Su elección se debe a la creación en su función apotrópica.

²⁰⁹³ L. Mikov, *Izkústvoto na jeterodóksnite...*, p. 212.

²⁰⁹⁴ *Çırağ* [chiraa] es el nombre del candelario de madera y *çandan* [chandan] si es metálico.

²⁰⁹⁵ En el pueblo de Sveshtari este candelabro se usa sólo en las reuniones de los miembros más activos e importantes. También se usa en casos de funerales, se pone al lado del fallecido durante la noche y en el lugar donde se baña el mismo.

Durante el *semah* que culmina cada junta religiosa, el candelabro se lleva en lo alto, nadie puede abandonar el baile religioso o sentarse hasta que el candelabro no se deposita delante de quien dirige la ceremonia. Para las demás reuniones se enciende otro candelabro diferente que dispone de doce cirios en honor de los doce imanes²⁰⁹⁶.

En los funerales en memoria de los fallecidos, al tercer día, al séptimo, al cuadragésimo, al quincuagésimo segundo, al sexto mes, al año del fallecimiento y en el día de la conmemoración de Ashura, se ponen candelas en los sepulcros, los cementerios y también en los edificios con tumbas simbólicas, sagradas para los alevíes²⁰⁹⁷. En el pueblo de Yablanovo, “al lado de los edificios de los tekkes (que son 12 en la región), hay otros, más pequeños, donde se prenden las velas para los líderes legendarios”²⁰⁹⁸.

Los *kāzālbashíes*, según cuenta su tradición, son los receptores del fuego del sol, identifican a Muhammad y a Alí con el sol y la luna como metáforas del Fuego divino. Partiendo de esa tradición, un discurso pone en relación el termino *alev* que es „fuego“ en lenguas turcas, con la interpretación del nombre del grupo como „seguidores, adoradores del fuego“. Servía para referirse a la banderola que llevaban los antiguos turcomanos en sus lanzas y como sinónimo de la brillantez de la lengua de fuego²⁰⁹⁹.

Aunque parezca más verosímil que el nombre del grupo proceda del propio nombre del imán Alí, para sostener la antedicha hipótesis, Asen Sevarski, autor que pertenecía al grupo de los alevíes y que abrazó la idea política del “renacimiento de los musulmanes como cristianos”²¹⁰⁰, especula con las diversas denominaciones que el grupo recibe en Bulgaria en los años 90 (*aliani*, *iliani*, o *alani*), relacionando así la fiesta tradicional Hidrellez (o *Hizir-Iliyaz gunu*, de turco „el día de Hidir y Elías“), con el profeta Elías, arrebatado en un carro de fuego y también con el cristianismo²¹⁰¹. Poco más tarde ese discurso viene a ser uno de los puntos básicos que explican el porqué a

²⁰⁹⁶ En diferencia de los candelabros, hay que decir que las velas también tienen un amplio uso en los rituales no religiosos de los *kāzālbashíes* búlgaros, así como por ejemplo en las ceremonias nupciales.

²⁰⁹⁷ En comparación, en los rituales funerales de los cristianos ortodoxos, los cirios velan durante la noche al lado del muerto, le acompañan desde el óbito hasta el entierro; durante los 40 días, sobre el sepulcro del fallecido se prenden velas.

²⁰⁹⁸ R. Yordanov, *Ali babá bdi nad séloto...*, loc. cit.

²⁰⁹⁹ A. Sevarski, *Préd oltára na...*, 1986, p. 89.

²¹⁰⁰ Me refiero al cambio de los nombres “turcos” con tales búlgaros (cristianos), acto político que fue motivado por la doctrina según cual, todos los ciudadanos en el país tenían las mismas raíces, es decir, cristianas. Dentro de la máquina que manejaba este proceso de violación de los derechos humanos, también fueron introducidos musulmanes que ocupaban altos puestos estatales, todos ellos, miembros del partido comunista, como es el caso de Asen Karahanov Sevarski, que nace (1925) como Hasan Huseynov Karahuseynov.

²¹⁰¹ En otro lugar ya se mencionó que según algunos, “Hizir es el nombre musulmán del profeta Elías”.

partir del siglo XX el día 2 de agosto (que según el calendario antiguo (juliano) es el día en el que la iglesia ortodoxa celebra el profeta Elías, que era el santo patrón de la región de Sboryanovo), la fiesta local en torno a la tumba de Demir babá reúne a cristianos, sunnís y alevís.

La denominación de la fiesta proviene de la combinación de los nombres de los dos santos-Hizir, protector de la tierra, y Elías, protector de los mares. Se cree que durante todo el año los dos santos viajan por el mundo²¹⁰² a caballo, uno de color gris y el otro, escarlata²¹⁰³, y se reúnen solo una vez al año justo en la víspera del 6 de mayo (Hidrellez y el día de San Jorge); los santos se encuentran bajo un rosal para compartir sus vivencias y las maravillas que han hecho.

El día de Hizir, cuyo nombre²¹⁰⁴ corresponde con la simbología islámica²¹⁰⁵, se identifica por otro lado con el renacimiento de la naturaleza, con el reverdecir después de un largo invierno, por lo que las costumbres de Hidrellez (así como las del día de san Jorge), tienen lugar en pintorescas zonas verdes, abundantes de árboles y agua, los juegos rituales en ese día tienen carácter femenino (participan sólo mujeres, los personajes de varones se interpretan por mujeres disfrazadas), lo que manifiesta la fuerza renovadora de la vida cuyo portador es la mujer²¹⁰⁶. Según la creencia popular, que al parecer tiene sus orígenes en antiguos cultos, por donde pasaba Hizir el campo reverdecía, él dispersaba gracia y llevaba fertilidad, crecían flores en el lugar tocado por su vara. Hizir trae el calor, trae el verano que derrota al invierno. Sin embargo, ya que el calor no es suficiente como fuente de la vida regenerativa, hace falta agua, así la imagen de Hizir se une con la de Elías, quien trae la lluvia en el cristianismo popular.

La coincidencia de Hidrellez con *Gergiovden* de los cristianos, como también en las numerosas características personales y funcionales, comunes al culto de Hizir y de san Jorge, dan pie a muchos investigadores a creer que el culto a san Jorge es uno de los más antiguos e islamizado culto cristiano de las tierras de Egipto, Siria, Irak y Asia

²¹⁰² Hizir viajaba por la parte derecha del mundo y Elías por la parte izquierda, Hizir ayudaba a los que estaban en peligro en la tierra y Elías, a los que se encontraban en el mar.

²¹⁰³ También en la iconografía ortodoxa, caballos escarlates llevan a Elías en los cielos, véase Fig. Nº 91.

²¹⁰⁴ Véase nota 77.

²¹⁰⁵ En el sufismo, *Hudr*, “verdor”, designa el estado de expansión o júbilo espiritual, Ibn Arabi, *Terminología Sufi, Al-Istilahat...*, 1992, p. 105.

²¹⁰⁶ Los signos externos de Hizir en las tradiciones orales y las vidas de los santos musulmanes son la ropa verde, la bandera verde, y el caballo gris. Una estrofa de las canciones tradicionales que los *kāzālbashíes* del Deliorman cantan en el ritual *Beşikli* en Hidrellez, dice: “voy a herrar mi caballo gris/ voy a jugar mi caballo en el plano/ aunque vinieran ciento mil soldados/ haré que mi caballo les pisotee”, N. Gramatikova, *Hidrellez, praznikāt na...*, loc. cit.

Menor. La misma Nevana Gramatikova, investigadora y procedente de los alevíes (n. turco, Nevin Gafilova), apoya ese discurso crístico diciendo:

*Aunque muchos autores musulmanes y líderes de las órdenes místicas en el islam, niegan la conexión entre esos dos personajes y entre la fiesta musulmana y la cristiana, a nivel popular, las tradiciones con las que éstas se asociaban como también el sentido general que refleja la alegría del renacimiento de la vida y la esperanza para prosperidad y felicidad, eran y siguen siendo, una herramienta para la interacción y la convivencia religiosa y cultural*²¹⁰⁷.

En realidad, la fiesta se celebra en todo el mundo turco (Turquía, Azerbaiyán, Asia media, Crimea, los Balcanes), pero la razón por la que, desde hace veinte años, muchos de los medios búlgaros muestran interés especial en el “Hidrellez kăzâlbash”, son los rituales únicos que en ese día se observan en la comunidad de las regiones de Razgrad, Silistra, Kărdzhali, Haskovo, Kotel y Sevlievo²¹⁰⁸. Entre estos rituales²¹⁰⁹, muy discutido dentro de los discursos crísticos, se encuentra el *Beşikli*²¹¹⁰ (fig. 92), sobre todo por el baile ritual, semejante al baile tradicional búlgaro, como por los trajes de algunos participantes, muy parecidos al traje tradicional búlgaro (fig. N° 93). En el pueblo de Bisertsi por ejemplo, los participantes en *Beşikli* son: “el caballero”, *beşikli* (que se interpreta por la chica más hermosa del pueblo y que viste de manera especial, imitando a un caballero montado a caballo²¹¹¹); los 12 oficiales (chicas alineadas en dos

²¹⁰⁷ *Ibidem*.

²¹⁰⁸ Esa enumeración de pueblos aleví, no viene a decir que la fiesta se respeta exclusivamente por los musulmanes heterodoxos, lo contrario, Hidrellez era y sigue siendo una fiesta general para todos los musulmanes en Bulgaria, independientemente de la rama a la que pertenecen.

²¹⁰⁹ Ritos para rezar por la fecundidad agrícola y de ganadera: columpiar ritualmente en columpios atados a un gran árbol como magia de fertilidad. Rituales para obtener salud personal, felicidad y suerte: el ritual de las muchachas y las novias “*nişan*” (de turco, „compromiso”), que se parece mucho al ritual cristiano “*lazaruvane*”; recogida de hierbas medicinales acompañado por el rodar sobre la hierba con fines curativos; atar pañuelos o hilos rojos sobre una rama de rosal. Rituales de ocio, diversión y juegos en el campo: luchas y carreras de caballos; encendió de hogueras y saltar por encima de ellas. En este día también se distribuye comida a pobres y necesitados, se visitan los lugares de culto (turbes, tekkes), se hace el *kurbân* (cordero), se visitan los sepulcros y cementerios y se lee el Corán a los muertos, se dice que “en este día con un ojo lloras, con el otro disfrutas”.

²¹¹⁰ *Beşikli*, de turco, literalmente, „carruajes”; en los pueblos Bisertsi, Mădrevo, y Preslavtsi, esa tradición también se llama *Kirat oyunu* (de turco, „juego digno”).

²¹¹¹ Esa lleva blancos bombachos tradicionales y una blusa blanca, sobre la cabeza se coloca un fez rojo, adornado con perlas y cabello de caballo; lleva numerosas trenzas decoradas con monedas, dos bandas atraviesan su pecho imitando a un escudo, desde su cintura hacia abajo se le son sueltas dos sábanas blancas que se asemejan a caballo. En su mano sostiene una larga cachimba especial, fig. N° 92.

filas de 6 y disfrazadas de hombres²¹¹²); los árabes negros (9 pequeñas niñas cuyo rostro y piel son pintados con hollín, visten largas capas, adornadas con guirnalda de palomitas de maíz, igual que los *koledari* cristianos en Navidad); *araci*²¹¹³, los dos mensajeros que caminan en la parte posterior de la procesión²¹¹⁴; las dos “gitanas”²¹¹⁵ que imitan a albéitares²¹¹⁶.

La práctica tradicional de los fuegos ardientes que se preparan en la media noche de *Kızıl perşembe* (o *Kofür perşembe*, el „jueves rojo” que corresponde al Jueves Santo de los cristianos²¹¹⁷) y en *Hidrellez* (como se dijo día del san Jorge “cristiano”), comporta una gran diversidad de elementos simbólicos e interpretaciones cosmogónicas. Por su parte la interpretación folclórica del ritual de los fuegos en las dos tradiciones religiosas consiste en conseguir la expulsión de los malos espíritus. Así por ejemplo, en la región de Kubrat durante la fiesta *Kofür* siete fuegos ordenados en línea de este a oeste, se han de saltar tres veces²¹¹⁸. Con las cenizas del primero o del séptimo fuego se trazan sobre la frente de las personas, un círculo con una cruz o una cruz sola. El pensamiento popular explica el número de las hogueras y de los saltos con la creencia según la cual la Virgen encontró a Jesús resucitado al séptimo día y por ello dio tres vueltas²¹¹⁹.

La interpretación ritual del fuego, muy presente en las celebraciones del grupo, se basa en elementos procedentes de un fondo pagano a los que se suman elementos musulmanes, zoroastras y cristianos. Así, en cada gesto, se hallan diversas creencias que se superponen unas a otras, pues ya se ha deducido que la doctrina aleví posee una

²¹¹² Llevan pantalones negros (como esos de los hombres del traje tradicional búlgaro), camisetas blancas de lino con hilos de seda, chaquetas de terciopelo verde y faja roja, con fez rojo en la cabeza y con bigote pintado.

²¹¹³ *Araci*, de turco, „intermediario”.

²¹¹⁴ Una de ellas lleva una cacerola de cobre y un plato, la otra, una pandereta, las dos cantan y dan gritos.

²¹¹⁵ Llevan una cesta de paja, trébedes y un atizador.

²¹¹⁶ La procesión *beşikli* pasa tres veces por la plaza central; entonces, los “oficiales” se alinean y cantan, después de cada estrofa de la canción, el “jinete” gira balanceando el bastón que tiene en la mano, los “oficiales” forman un círculo alrededor del “caballero” y giran a saltos tocando sus bastones; lo mismo hacen los “árabes negros” que simbólicamente atacan a los niños pequeños y las mujeres con sus palos. Luego en el “carnaval” se incorporan las “dos gitanas” y, la procesión compuesta del “jinete”, los “oficiales” y los “árabes” extienden los pies para que les pongan herraduras. En el pueblo de Mădrevo, la tradición *Beşikli* se llama también *Kraycık* („jugar a bandidos”), *Çingenecik* („jugar a gitanos”), *Arap oyunu* („jugar a negros”), a las mujeres disfrazadas como hombres, todas con bigotes pintados, se les llama *kaylar* (ladrones, cabezas calientes, bandidos), N. Gramatikova, *Hidrellez, praznikāt na...*, *Op. cit.*

²¹¹⁷ Se refiere al Jueves de la Semana Santa.

²¹¹⁸ Dato recogido en el pueblo de Bisertsı, L. Mikov, „Култът към огъня у алианите от Североизточна България” [Kultāt kām ōgānia ū aliānite ot Severoiztochna Bālgāria] /The Fire Cult among the Alevies from North-Eastern Bulgaria, en: *Bālgarski folklūr*, N° 2, (1992), Sofía, Ed. Institute of Ethnology and Folkloristics, Sofía, pp. 13-25.

²¹¹⁹ P. Rico, *Segáshnoto...*, p. 131.

estructura muy abierta y receptiva a múltiples influencias²¹²⁰. Entonces, podemos hablar de un proceso de sincretismo, pero con una clara definición en sus manifestaciones, que no se confunden con las de otros grupos religiosos.

A menudo, la presencia de elementos cristianos se ha interpretado como criptocristianismo bajo confesión aleví. La pertenencia a una supuesta doble confesión se explica históricamente por las diversas vicisitudes por las que han pasado las poblaciones de estos territorios. Pero a finales de siglo XIX y principios del siglo XX comienza un proceso en el que muchos de los símbolos pierden su significado originario y se convierten en manifestaciones puramente culturales. Liubomir Mikov, seguidor de ese discurso no cristiano²¹²¹, recuerda también, que gran parte del mosaico tradicional de la cultura kăzâlbash procede del zoroastrismo, al que muchas veces los observadores confunden con un criptocristianismo, especialmente en relación con el uso de las velas, los candelabros y el signo de la cruz. Según afirma el mismo, la analogía con los elementos cristianos es sobre todo formal, pues en su significado estos no son sino modificaciones de la veneración zoroastra del fuego.

5.1.3. La cruz.

Muy frecuentemente, la cruz se encuentra en los tejidos de adorno, sobre los pañuelos de boda y como cosida sobre las gorras de los recién nacidos de la comunidad estudiada. En la región de Mădrevo, Mikov habla de un fez *adornado por un ornamento moderno, en forma de corazón, a cuyos lados aparece una cruz*. Un niño iba tocado con ese tipo de fez durante la ceremonia de circuncisión²¹²². Pero la forma de la cruz en casos de este tipo se utiliza como elemento decorativo y apotropaico, es decir posee un carácter protector contra las infecciones derivadas de la circuncisión. Como ya se mencionó, la consideración de la cruz como señal apotropáica se ilustra también en el ritual practicado de manera mayoritaria en las fiestas de *Kofür* y Hidrillez, marcando con una especie de cruz las frentes de niños y animales, así como las paredes de las

²¹²⁰ J. S. Trimingem, *Суфийские ордены...*, pp. 65, 74-76, 88-89.

²¹²¹ Véase: L. Mikov, “Обредна пластика на къзълбашите от Североизточна България” („La plástica ritual de los kăzâlbashies de Bulgaria de NE”), en: *Регионални проучвания на българския фолклор. Фолклорната традиция на Североизточна България* [Regionálni proučvania na bălgarskia folklór. Folklórната tradítsia na Severoiztochna Bălgária] („Investigaciones regionales del folklóre búlgaro. La tradición folklórica de Bulgaria del noreste.”), vol. 3, M. Benovska-Săbkova (ed.), 1993, Razgrad, Ed. Instituto de folklóre en la BAN, p. 126.

²¹²² L. Mikov, *Izkústvoto na jeterodŭksnite...*, p. 30.

casas²¹²³ y las puertas de los establos. El sentido que actualmente se le atribuye es el de asegurar la protección contra las fuerzas destructivas. Por otra parte, el mismo ritual expresa y representa a su manera el culto al fuego, a las luces celestiales y a la luz en general²¹²⁴. Una cruz en su función apotropaica aún “vigila” desde la pared del tekke de *Kız Ana* en Momino (Tărgovishte), santa bektashí, muy popular también entre los cristianos de la región²¹²⁵.

Para el cristiano, la señal de la cruz remite a Jesús crucificado y debe estar presente en todos sus actos: “en el pan que comemos, en el vaso del que bebemos; hay que santiguarse cuando entramos y cuando salimos, cuando nos acostamos y cuando nos despertamos, cuando estamos de camino y de vacaciones. La cruz es la gran defensa [...]”²¹²⁶. En la versión cristiana ortodoxa, la señal de la cruz se considera representación metafórica de la vida misma que, con sus pruebas, dolores y amarguras, recuerda la cruz de la pasión de Jesucristo, “que se da en beneficio del hombre, para que no se aficione a lo terrestre, temporal, sino a lo celestial, lo eterno, que aspire a la perfección, y que guarde la imagen divina sobre sí”. Santiguarse, “es obligación principal para los cristianos y don gratuito que les ayuda en la lucha contra el mal²¹²⁷”, la posición de la mano con la que se realiza también lleva su significado: la unión de los tres dedos en uno, al persignarse, expresa simbólicamente la fe en un Dios único trinitario; mientras que el dedo anular y el meñique, pegados a la palma de la mano, representan la fe en las dos naturalezas, divina y humana, de Jesucristo.

Pese a su estabilidad semántica, la señal de la cruz como todos los símbolos, puede adquirir nuevos significados o ser reinterpretada bajo la influencia del contexto cultural, la situación social y política. Es lo que sucede en el caso que estudiamos, ya que, como sabemos, los musulmanes no aceptan la muerte de Jesús en la cruz, pero es precisamente la crucifixión la que da origen a la consideración de la cruz como símbolo cristiano²¹²⁸.

²¹²³ Siempre la pared orientada al Este.

²¹²⁴ En las últimas décadas la forma de dicha marca, de una cruz se ha transformado en un punto. A veces, al lado de la señal cristiana, en paredes y puertas, se pegan las cáscaras de huevos rojos, pintados de ese color en la misma fiesta, L. Mikov, *Kultăt kăm űgănia...*, pp. 13-25.

²¹²⁵ *Kız Ana* se menciona en el *Vilayetname* de Demir Baba, ella estaba presente en la boda del padre de Demir baba, como madrina de la novia.

²¹²⁶ Palabras del patriarca de Jerusalén, Cirilo, citadas en: Hilarión metropolitano de Dorostol, *Завещания от векове. Църковни установления и обичаи народни* („Testamentos de los siglos. Establecimientos eclesiásticos y hábitos populares”), Veliko Tărnovo, Ed. PIK, 3ª ed., 2005, p.14.

²¹²⁷ *Ibidem*.

²¹²⁸ Poco más adelante veremos la controversia que nace como resultado de las distintas interpretaciones de la presencia de la cruz sobre la cúpula de la tumba de Demir baba.

5.1.4. Teñir huevos.

Inspirado por las ideas patrióticas del renacimiento búlgaro, el famoso etnógrafo Dimităr Marinov, ilustra su tesis sobre la procedencia etnoreligiosa de los kăzâlbashîes con observaciones sobre las prácticas de la preparación de los panes pascuales, adornados con huevos rojos, idénticos a las prácticas pascuales en Bulgaria²¹²⁹. Además, Marinov escribe que “aparte, estos tiñen huevos en el jueves [correspondiente al Jueves Santo] como los búlgaros, y los repartan y los comen tal como hacen los búlgaros”²¹³⁰.

Es cierto que, hasta la mitad del siglo XX, la práctica de los huevos pintados en la fiesta primaveral *Kofür* estuvo muy extendida entre los kăzâlbashîes y los bektashîes del noreste de Bulgaria. Sin embargo, conviene decir que ni el Imperio romano de Oriente, ni la Bulgaria cristiana, ni la Turquía islámica, dedicaron demasiado tiempo para oficializar, desde la administración estatal, las prácticas rituales en la tradición del pueblo búlgaro.

Anotaremos que en la tradición cristiana ortodoxa es durante el Jueves Santo cuando se pintan los huevos rojos para Pascua y en las vísperas litúrgicas del día se recuerda la pasión de Cristo y su sangre derramada, mediante la recitación de los 12 fragmentos evangélicos. La tinta roja es, pues, el recuerdo simbólico de la sangre de Cristo y los huevos lo son de su resurrección. Según la tradición antigua, que aquí encuentra su equivalente con la práctica kăzâlbash, los cristianos también recurren a la función apotropaica en la ritualización del acto, marcando las frentes de sus hijos con el primer huevo rojo, antes de que se seque el tinte, “para que no caigan enfermos”. El mismo ritual se observa antes de la fiesta de san Jorge, utilizando la sangre del cordero sacrificado, atribuyendo otro sentido apotropaico: “que guarde la salud”. Se considera que ese ceremonial procede de la Biblia²¹³¹, pues según el Antiguo Testamento (Ex 12: 23-31), las puertas marcadas por la sangre pascual quedaron fuera del peligro que afectó a los primogénitos egipcios, incluyendo a la familia del faraón.

²¹²⁹ D. Marinov, *Naródna viára y religiózni obichái: Sbórník za naróдни umotvorénia y narodopís* („La fe popular y costumbres religiosos: Colección del folclore oral y escrito”), XXVIII, BAN, Sofía, Ed. Imprenta de la asociación Balkan, 1914, pp. 423, 424.

²¹³⁰ *Ibidem*.

²¹³¹ Hilarión, metropolitano de Dorostol, *Zaveshtánia ot vekové...*, p. 73; Moisés ordenó a su pueblo que marcaran con un ramo de hisopo mojado en la sangre del cordero pascual, el umbral y sus puertas, para señalar los hogares hebreos, en aquella noche cuando El Señor condenará con la muerte a los niños primogénitos de los egipcios, y pasara de largo por las casas judías.

En la interpretación cristiana, dicho suceso fue una profecía revelada por Dios, indicando que la sangre del cordero pascual, Jesucristo (*Agni*), “nos salvará de la esclavitud del pecado y de la muerte eterna”, lo que simbólicamente expresan los huevos rojos de Pascua. El signar con el tinte rojo del huevo pascual expresaba el deseo de proteger a los niños de toda enfermedad, del mismo modo en que fueron preservados los niños israelitas en el relato bíblico²¹³².

Según la narración tradicional, el saludo pascual con el que los cristianos se saludan durante cuarenta días después de la Pascua (“¡Jesucristo ha resucitado!, y la respuesta: “¡En verdad, ha resucitado!”), recuerda el sermón de María Magdalena, que se presentó osadamente con un huevo rojo en la mano ante el emperador Trajano, saludándole con el saludo pascual: “¡Jesucristo Resucitó!”. Ante la sorpresa del emperador por su audacia, ella establece una comparación entre la vida que puede nacer de un huevo y la omnipotencia de Dios que es fuente de vida, dando así muestras de su fe en la Resurrección²¹³³. Con ese saludo, en ambiente familiar, los invitados “luchan” entre sí con los huevos teñidos, para ver “quien es el que tiene la fe más fuerte”²¹³⁴.

Sin embargo, en relación con los kǎzǎlbashies, Mikov afirma que ese rito tiene carácter pseudocristiano, puesto que no procede de la propia tradición cristiana, sino que es heredado de una tradición antigua de Persia²¹³⁵. En consonancia con los constantes movimientos migratorios medievales de numerosos grupos humanos debidos a diversos motivos, la costumbre mencionada se trasladó desde el Medio Oriente a Asia Menor y los Balcanes, donde *coincide con su análogo*²¹³⁶ entre la población cristiana a nivel popular. En el antiguo Irán, la tradición nace en relación con la fiesta del Año Nuevo persa (Nevruz), y con el tiempo se fue expandiendo entre los grupos étnicos del Medio Oriente, donde se ha conservado hasta el día de hoy.

En sus observaciones personales en la ciudad de Tabriz, durante el mes de marzo del 1963, Newall²¹³⁷ anota que *los antiguos persas teñían huevos de rojo y, aun hoy día,*

²¹³² Se pintan huevos también en otros colores en expresión de la alegría pascual. En el día de Pascua, en expresión de la fe en la Resurrección, algunos llevan huevo rojo en el templo, colocándolo ante la crucifixión o ante el icono que representa la Resurrección; en algunos lugares, ya en la noche de la víspera de Pascua, cuando termina la liturgia, los fieles intercambian huevos rojos con el sacerdote. También, en estos días como signo de la esperanza en la Resurrección, en los cementerios, los fieles llevan a los sepulcros de sus familiares un huevo rojo y encienden cirios.

²¹³³ Hilarión, metropolitano de Dorostol, *Ibid.*, p. 77.

²¹³⁴ Cada uno toma un huevo en la mano colocado de manera especial y, con ese golpea el huevo del otro.

²¹³⁵ L. Mikov, *Izkústvoto na jeterodoxnite*..., pp. 31, 32.

²¹³⁶ *Ibidem*.

²¹³⁷ V. Newall, *An Egg at Easter: A Folklore Study*, Londres, Ed. Routledge & Kegan Paul, 1971, p. 210, según: L. Mikov, *Izkústvoto na jeterodoxnite*..., p. 32.

en las partes lejanas del país [referido a Irán] los musulmanes intercambian entre sí huevos rojos durante los días de Alí²¹³⁸ en el mes de Ramadán. Más adelante, siguiendo el curso de la historia, la autora indica que un visitante de Abasabad (en la frontera con Jurasán) había observado en 1885 a jóvenes que jugaban con huevos duros rojos. Esto fue durante la fiesta del Año Nuevo persa -20 de marzo-, que todavía se llama “La fiesta de los huevos rojos”²¹³⁹. Buscando las raíces de la costumbre, Newall ofrece una explicación que apunta al mito persa de la creación del Huevo universal, sobre el cual perpetuamente combaten las fuerzas del bien y del mal²¹⁴⁰. En Asia Menor, la fiesta de Nevruz se introduce con la tribu oguz, pero según informa Tennisheva, a principios del siglo XX, esa costumbre sólo se conservaba entre las comunidades chiíes de Anatolia occidental²¹⁴¹.

Esos informes sobre la práctica primaveral de teñir huevos de rojo, que tiene sus analogías con las de los musulmanes heterodoxos del Medio Oriente, Asia Menor y Bulgaria, dan pie a algunos de concluir un carácter universal²¹⁴², que no permite que se la vincula solo a una religión, el cristianismo. Tampoco solo a una etnia determinada.

Sin embargo, a pesar de las múltiples transformaciones, la presencia de elementos “cristianos” en la cultura kăzălbash, en realidad funciona como puente de intercambio positivo, pues, gracias a estos trasvases, se conservan tradiciones que pueden ser compartidas aunque para los diversos grupos hayan adquirido un significado propio.

En la investigación de la continuidad histórica entre la Antigüedad y la Edad Media, hay que tener en cuenta que las huellas de paganismo son, más bien, el resultado de una resonancia de la interacción de señas y prioridades entre más de un círculo cultural. La persistencia de las tradiciones constituye una herencia inapreciable, pero precisamente por eso, también un enigma indiscernible e insoluble, sobre todo en lo que toca a las fuentes de tipo espiritual. La formación de la memoria histórica de una sociedad etnocultural se construye a través de yuxtaposiciones, resultado de una influencia experimentada, pero también ejercida en la interacción de colectivos organizados. La memoria traslada narraciones mitológicas, hoy ya transformadas en

²¹³⁸ Probablemente se refiere a Nevruz, pues, se cree en este día nació Alí y en el mismo día se caso con Fátima.

²¹³⁹ V. Newall, en: L. Mikov, *loc. cit.*

²¹⁴⁰ *Ibidem.*

²¹⁴¹ A. E. Tennisheva, *Празднование Невруза и Хыдыреллеза в Турции, конец XIX- середина XX в.* („La celebración de Nevruz y de Hidrellez en Turquía, finales de siglo XIX-mitades de XX”), en: *Советская этнография* [Savetskaya etnografía], 6, (1991), Moscú, Ed. “Naúka”, pp. 71-72, según: L. Mikov, *loc. cit.*

²¹⁴² L. Mikov, *Ibid.*, pp. 33.

leyendas, mientras que en las sociedades antiguas, mito, rito y leyenda se reúnen en uno y en uno se sugieren. El sentido actual no procede del pensamiento mitológico, sino del conceptual, que caracteriza a la sociedad de la escritura, por lo cual a la realidad ritual se le atribuye un nuevo sentido, generalmente relacionado con la fertilidad, la salud, la lluvia, etc.

La diversidad de los numerosos intercambios culturales, a los que se debe la presencia de atributos rituales analógicos en dos culturas, ligadas a dos religiones, se explica por algunos como resultado de la convivencia en un mismo territorio y la consiguiente adaptación de los kǎžǎlbashíes a la vida sedentaria y la cultura encontrada.

Por su parte, los discursos crísticos que recalcan la analogía formal provocan otro discurso, el del “culto compartido”, en el que la semejanza es el elemento fundamental que hace posible que diversas comunidades religiosas puedan dar culto en un mismo lugar “santo”. De modo que, aunque eso no suceda en el fondo, la analogía es presentada como componente que “reduce y deja borrosas las diferencias religiosas”, hasta tal punto que permite a niveles populares que se cree una especie de santidad universal, sea esta imaginaria o real.

5.2. Impulsos y motivaciones de los discursos crísticos respecto al islam balcánico.

Ante esta realidad de trasvases entre unas y otras comunidades, debemos preguntarnos: Cómo han surgido estos discursos “crísticos”, que de repente trazan líneas directas entre los cristianos y los musulmanes en Bulgaria, acercándolos a un mismo linaje, fijándose de repente en los elementos “cristianos” en las prácticas de los musulmanes heterodoxos y poniendo de manifiesto público dichas semejanzas. Cuáles fueron los motivos que sacaron desde las cenizas el tema del islam y respectivamente de los musulmanes en la escena popular, cuya presencia tras la emancipación de los otomanos, persistía escondida bajo la máscara de eslóganes de las clases sociales; sobre todo tras la Segunda guerra mundial, cuando en general, reinaba una profunda ignorancia en cuanto al islam en los Balcanes y regía incluso una política antirreligiosa. A ello hay que añadir que, los actores, antes ocultos, que emergieron en los discursos científicos pero altamente politizados, y que se vieron vinculados al linaje búlgaro a través del elemento religioso, no eran en absoluto los sunníes, mayoría musulmana en el país, sino los representantes de la minoría heterodoxa.

Antes de cualquier conclusión, cabe subrayar que, en la mente de los ciudadanos del nuevo estado nacional, el islam era la religión de los otomanos. El odio y la hostilidad hacia los turcos y por ello al islam, paradójicamente se convierte en uno de los fundamentos de los nuevos estados nación.

Para poder comprender dichos procesos contradictorios, hay que ver cómo cambian las imágenes del islam, que de hecho resultarán producto de las concepciones europeas, junto a la incorporación y las aspiraciones de los pueblos balcánicos de pertenecer a Europa.

En la última década del siglo XIX, en Bulgaria se alzó una voz que colocaba a Europa en el alto pedestal de los valores, al que todo el mundo debía aspirar. “Europa” se había convertido en la meta más elevada y el camino hacia ella en símbolo del camino hacia el progreso, las innovaciones y la cultura de la élite. A menudo, en los medios de comunicación búlgaros retóricamente se encontraba la pregunta “¿dónde estamos y cómo vamos hacia Europa?”, matizo que tenía por propósito despertar la conciencia del ciudadano que debería sincronizar sus valores con los de los pueblos europeos o del Occidente²¹⁴³. Tras el final del régimen comunista y de todas las prohibiciones que este arrastraba consigo, la libertad y el progreso añorados, que tan detenidos habían estado, se veían ligados a un espacio llamado europeo hacia el que todos los pueblos balcánicos tenían que aproximarse. En relación con ello, ya antes de la caída del muro de Berlín, algunos gobernantes se habían dado cuenta de que el elemento religioso siendo heterogéneo, podría obstaculizar la unión a la Europa cristiana, pues sus valores son los valores de la cultura cristiana. Se trataba del islam y de los musulmanes que, aunque minoría, formaban parte del Estado búlgaro que, en su autopercepción, pese al gobierno secular, nunca pudo separar nación de religión. La ortodoxia cristiana se consideraba la “religión búlgara” y el islam, la “religión turca”. Por todo eso, se planteaba la cuestión de cómo entrar en una “Europa cristiana” sin “el islam” o cómo evitar un posible rechazo por motivos de índole religiosa.

En la línea de dichas reflexiones, de interés notable es el estudio de Nathalie Clayer, *Les Balkans, l'Europe et l'islam*²¹⁴⁴, donde detalladamente se rastrea la

²¹⁴³ Un siglo más tarde, el 24 de octubre 1994 comenzó la transmisión del programa “*Как ще ги стигнем... американците, с Тодор Колев*”, “¿Cómo alcanzaremos... a los americanos, con Todor Kolev”, la que, de manera irónica representa la insustancialidad de dichas aspiraciones.

²¹⁴⁴ N. Clayer, *Les Balkans, l'Europe et l'Islam*, trabajo leído para obtención de habilitación para dirección de investigaciones en: Historia, Estudios turcos, Universidad de Estrasburgo 2, 2004, (expreso mis agradecimientos a Dra. Nathalie Clayer del CNRS -EHESS, Paris, por haberme facilitado su trabajo en francés, ya publicado en una versión alemana).

trayectoria de las etapas del encuentro de Europa con el islam en el extremo sureste europeo, y que proporciona muchas pistas para comprender las ambiguas relaciones ente estos elementos, así como hallar una respuesta adecuada al problema señalado antes acerca de los discursos crísticos respecto a los kăžălbashies, que repentinamente aparecen en la tribuna popular y en el ámbito científico.

Para un lector occidental, el encuentro entre Europa y el islam, mentalmente se produce en tres niveles: 1) el de la *Andalucía añorada*, “imagen de la simbiosis entre dos culturas cuyo resultado habría alcanzado una especie de perfección”²¹⁴⁵; 2) el que se refiere a la existencia de millones de musulmanes inmigrantes recientes o más antiguos a Europa occidental que forman grupos muy diversos y que siguen siendo vistos como un cuerpo extraño en el tejido europeo; 3) el de la presencia de comunidades musulmanas en el extremo sureste europeo que acaban de ser descubiertos a través de los conflictos que han sacudido la Península Balcánica en la decena del 1990 y más adelante²¹⁴⁶.

La mitificación del pasado islámico español y la difícil integración de la población musulmana de inmigrantes muestran los dos extremos entre cuales se conciben las imágenes occidentales del islam; fascinación y rechazo²¹⁴⁷. Sin embargo, el resultado del encuentro entre Europa y el islam en el extremo sureste europeo determina unas relaciones muy ambiguas y complejas.

Durante más de cinco siglos esta región, considerada como entidad aparte, designada bajo el nombre de “Balcanes”, fue el correo avanzado del mundo musulmán en Europa, representante de la dominación política del islam sobre el pueblo cristiano. En consecuencia, los Balcanes se convirtieron en un espacio fronterizo entre dos mundos.

Al examinar las tres fronteras mentales que destacan entre Europa y los Balcanes, entre Europa y el islam, y entre los Balcanes y el islam, se establecen: la imagen del islam en Europa occidental, la percepción europea del islam balcánico y la influencia occidental sobre las construcciones nacionales balcánicas.

La frontera mental entre Europa y el islam aparece ya en tiempos medievales. Se trata de dos mundos en lucha, dos ideologías y dos religiones, el cristianismo y el islam. La amenaza directa que representaron las tropas musulmanas y su progresión en tierras

²¹⁴⁵ N. Clayer, *Les Balkans, l'Europe et...*, p. 1.

²¹⁴⁶ *Ibidem*.

²¹⁴⁷ *Ibidem*.

europeas forjaron una imagen negativa y aterradora, que se va a mostrar muy tenaz. Durante los desarrollos históricos y políticos, esta imagen será modificada, matizada, hasta reemplazada por una imagen positiva, ligada a cierta fascinación. Eso sin embargo, no impide que para las masas, el islam siguiera siendo amenazante y que, en ciertos periodos, fuera la visión predominante. Para los occidentales, el islam permanece como sinónimo de fanatismo o, en épocas más recientes, de fundamentalismo, integrismo e islamismo²¹⁴⁸.

Aparte de este peso con el que carga la imagen del islam, hemos de reconocer que nunca hubo una única visión europea respecto al islam. Pues Europa nunca fue una y, por consiguiente, los diferentes actores europeos han tenido percepciones muy variadas, dependientes del modo en que se relacionaron con el islam, bien por relaciones de carácter político, por relatos de viajeros o religiosos, o bien a través de estudios científicos.

Si admitimos que la imagen del islam representa un espejo en el que se refleja la sociedad europea, sus visiones han evolucionado en función de las relaciones políticas y económicas de Europa occidental con el mundo musulmán, y de la transformación de la misma sociedad occidental²¹⁴⁹. Según Djaït, las conquistas árabes en Europa produjeron en la conciencia occidental “el fundamento de la representación del islam, esencialmente impregnada de hostilidad”²¹⁵⁰, pero si una imagen del islam ha tomado forma, es porque el mundo cristiano latino se ha unificado ideológicamente. El enemigo es demonizado por el gran público, pero para los gobernantes la imagen del mundo musulmán es mucho más precisa, aún percibida como una entidad ideológica, es sabido que realmente está formada por muchas más entidades políticas de lo más diversas.

Con el tiempo, la desintegración dentro del mismo islam, producida por el debate sobre la filosofía árabe, que según algunos estaba en desacuerdo con el islam oficial, escasamente contribuye a revalorizar la imagen del islam. También, son los comerciantes y los cruzados, que les concedían una cierta estima a sus oponentes en el espíritu de la caballería. Por lo tanto, en algunos ámbitos se elabora una visión más

²¹⁴⁸ En su origen, el integrismo es un término que señala los corrientes que ponen lo religioso en el centro de la vida política y social. En el lenguaje corriente, “fundamentalismo” “integrismo” e “islamismo” son utilizados generalmente como sinónimos, como es el caso, y no como diferentes movimientos pietistas o políticos en el mundo musulmán, véase *Ibid*, p. 2., nota 1.

²¹⁴⁹ En este sentido son interesantes los estudios de Norman Daniel, Hishem Djaït, Maxime Rodinson, Edward Said, Thierry Hentsch, la obra colectiva de M. C. Burgat y I. Fenoglio, véase : *Ibid.*, nota 2.

²¹⁵⁰ H. Djaït, *L'Europe et l'Islam*, Paris, Ed. Le seuil, 1978, p. 17, según: N. Clayer, *Les Balkans, l'Europe et...*, p. 3.

matizada²¹⁵¹, pero en otros al contrario, se constata cierta indiferencia hacia los enemigos de ayer.

Las cosas cambiarán con la expansión del nuevo imperio musulmán en la Europa del extremo sureste, el imperio otomano. A partir de finales del siglo XIV el enemigo se hace vecino y aún europeo. El islam conserva sus rasgos medievales, como polémico, apologético, a menudo despectivo e incomprensible, asociándose a un temible y tiránico poder turco, cuya oposición no era solamente ideológica. Pues, el imperio otomano entraba en el juego de luchas por la dominación política de Europa y en las alianzas y oposiciones que esa política implicaba. Algunos soberanos europeos no dudaron en aliarse con el sultán otomano, otros vincularon los turcos a las genealogías europeas, mientras que terceros los consideraron bárbaros.

Desde ese momento, turco se volvió sinónimo de “musulmán”, lo que sigue estando muy arraigado todavía en el pensamiento balcánico. Por otra parte, el islam ya no era la única doctrina religiosa condenable dentro de las oposiciones religiosas en el seno del cristianismo europeo; para un católico, protestantismo, ortodoxia e islam, representaban desviaciones de la verdadera fe.

Los intereses políticos y económicos que en este gran imperio se estaban jugando contribuyeron al desarrollo de vínculos con el enemigo, como también al conocimiento al respecto; los orientalistas abordaron los estudios de lenguas y civilizaciones islámicas, más o menos liberados de las visiones ideológicas y apologéticas del islam. Con la difusión de las *Mil y una noches*, a comienzos del siglo XVIII se propaga una visión exótica del Oriente y del mundo musulmán. El progreso de la ilustración y del universalismo en el siglo XVIII, provocaron por otra parte una lucha contra el oscurantismo medieval y contra el cristianismo al que se vincula. Para combatirlo se recurrió a la ideología islámica, que a menudo fue admirada. Se loaba la tolerancia del imperio otomano hacia las minorías no musulmanas y se destacaba el carácter racional del islam, cultivando así una proximidad amigable y comprensiva del oriente musulmán.

En el siglo XIX, con el establecimiento de la superioridad política europea, se afirma la tendencia que había surgido en el siglo XVIII, que consistía en no temer al enemigo, pero, tampoco respetarlo. El eurocentrismo se traducía en la idea de que la única universalidad posible era la adaptación al modelo europeo. Los misioneros

²¹⁵¹ Sobre los ejemplos, véase: N. Clayer, *Les Balkans, l'Europe et...*, p. 4.

asociaron el progreso y el éxito de las naciones europeas a la religión cristiana mientras que el islam fue tomado como factor principal para el atraso y la situación de subordinación del mundo musulmán. Aun suavizado y con variaciones, el islam fue de nuevo “demonizado con un arsenal ideológico, heredado de la Edad Media”²¹⁵².

Sin embargo, gracias a la pintura y a la literatura orientalista, para el público en general se divulgaba la imagen de un Oriente exótico, feroz y bárbaro, pero débil en su fondo e inofensivo ya que había sido dominado. Solo los comerciantes, los diplomáticos, los viajeros y los economistas se aproximaban a la realidad que observaban durante sus desplazamientos, pero que a veces, también se la mostraban subjetiva.

La visión eurocéntrica vaciló durante la Primera Guerra mundial; la corriente contra colonialista del siglo XX incluso apuntó la tendencia de juzgar positivamente al islam hasta casi sacralizarlo²¹⁵³. De modo que, *ciertos grupos en su deseo de hacer frente a la descristianización, elaboraron una visión positiva del islam en el ánimo de solidaridad entre la religión musulmana y el cristianismo*²¹⁵⁴, otros incluso llegaron a convertirse al islam. En un espíritu mucho menos rígido, en la esfera científica, las nuevas disciplinas abordaron el estudio de las sociedades musulmanas. Desde luego, estos cambios no suprimieron del todo la idea que albergaban algunos occidentales de un islam siempre asociado al peligro y al atraso. La Revolución iraní que estalló en 1979 reforzó esa imagen²¹⁵⁵. El islam iraní y, por extensión el árabe, empezaron a asociarse a términos como el “fundamentalismo” que a través de la prensa, iban tomando sus nuevos significados. Una decena más tarde, tras el colapso del bloque comunista, la tesis de Samuel Huntington²¹⁵⁶ junto con un enfoque culturalista han puesto de nuevo de relieve una imagen del mundo musulmán como el “enemigo” del occidente. Basándose en el análisis de los conflictos balcánicos, entendidos como choque entre cristianismo e islam, Huntington considera que la verdadera oposición es la oposición cultural, que sólo temporalmente permaneció oculta por la oposición ideológica entre comunistas y capitalistas.

²¹⁵² H. Djaït, *L'Europe et l'Islam...*, p. 24, según: N. Clayer, *Op. cit.*, p. 5.

²¹⁵³ *Ibid.*, pp. 5, 6.

²¹⁵⁴ *Ibidem.*

²¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 6.

²¹⁵⁶ Samuel P. Huntington, “The Clash of civilizations?”, *Foreign Affairs magazine*, vol. 72, N° 3, (1993), Nueva York, Council on Foreign Relations, pp. 22-49; S. P. Huntington, *The Clash of civilizations and the remaking of world order*, Nueva York, Ed. Simon & Schuster, 1996, según: N. Clayer, *loc. cit.*

Generalmente, el mundo musulmán de los Balcanes se inscribe en la visión del islam que se ha descrito, pero el hecho de que se trate de un islam que está presente en las tierras de Europa ha modulado a veces el prisma a través de cual es percibido²¹⁵⁷. *Más que nada, en principio estaba estrechamente ligado al imperio otomano, a los “turcos” y a la imagen de la sumisión impuesta sobre los pueblos cristianos*²¹⁵⁸.

En realidad, la visión occidental del islam en los Balcanes fue siempre muy diversa y contradictoria: sinónimo de fanatismo, de incultura, de conservadurismo, pero también de tolerancia, permisividad y mística. La presencia de una población musulmana de origen local, convertida durante siglos de dominación otomana, ha dado lugar a la elaboración de imágenes más complejas. Además, sometidas a la dominación otomana, estas regiones fueron percibidas como si estuvieran fuera de Europa, por lo tanto, tenían que “reintegrarse” de nuevo en el espacio político europeo.

Según las tendencias y los intereses de los actores políticos, se han elaborado tres visiones fundamentales sobre el islam balcánico²¹⁵⁹:

- el islam y los musulmanes son un cuerpo extranjero, destinado a ser arrojado;
- el islam balcánico es superficial y los musulmanes balcánicos son potenciales cristianos;
- el islam y los musulmanes de la región son diferentes del islam y de los musulmanes turcos, árabes u otros, siendo estos europeos.

Estas visiones están estrechamente ligadas a “una frontera imaginaria que existe en los espíritus occidentales entre Europa y el islam”, también “se asocian a la imagen construida progresivamente en Occidente sobre los Balcanes”²¹⁶⁰. Así pues, coexisten dos imágenes ambiguas de una región situada entre el Oriente y el Occidente. Para algunos, los Balcanes son la región oriental, bárbara, primitiva y exótica, donde reina el despotismo islámico y el fanatismo, mientras que para otros es significativa de tolerancia religiosa y, por tanto, una región “imperfectamente oriental”. Su carácter imperfecto, deriva de la posición geográfica y de la presencia masiva de cristianos,

²¹⁵⁷ N. Clayer, *Ibid.*, pp. 6, 7.

²¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 7.

²¹⁵⁹ *Ibidem.*

²¹⁶⁰ Véase: M. Todorova, *Imagining the Balkans*, Nueva York, Ed. Oxford University Press, 1997; N. Clayer, *Ibid.*, p. 7.

reforzado por el pensamiento occidental que tuvo su origen allí, cuna del mundo clásico y de su civilización²¹⁶¹.

Las nuevas visiones sobre los Balcanes, sobre el islam y los musulmanes surgen con el filohelenismo²¹⁶² o con los principios nacionalistas del siglo XIX y estuvieron ligadas a la sensación de que la superioridad de Europa era indiscutible así como el retiro del imperio otomano inevitable.

En este contexto, muchos pensaron que el futuro de los Balcanes no podía estar asociado a la coexistencia entre musulmanes y cristianos y que los turcos, es decir los musulmanes, deberían irse²¹⁶³. Algunos hasta interpretaban la convivencia con los musulmanes y la simbiosis entre el islam y el cristianismo en ciertas regiones balcánicas como signo de ignorancia y de falta de educación entre la población local²¹⁶⁴. Otros se pronunciaron acerca de que *sería mucho más fácil llevar al regazo de la iglesia cristiana a los musulmanes indígenas, albaneses y bosnios por ejemplo, porque recordaban bien que sus antepasados eran cristianos y veían el lado útil y práctico de la religión cristiana, mientras que los otomanos asiáticos eran de mente menos fina en materia religiosa y estaban menos dispuestos a actuar así*²¹⁶⁵.

Es remarcable aquí que, los otomanos fueron relegados fuera de Europa por ser cualificados “asiáticos”. En esta línea, es curioso señalar la labor de la famosa princesa romana de origen albanés Dora de Istria²¹⁶⁶, quien en su deseo de forjar una imagen que reuniera a todo el pueblo albanés sin distinción religiosa, llega a publicar en una revista italiana un largo estudio sobre los musulmanes de Albania, empeñándose en mostrarlos como totalmente diferentes de los otomanos, como distintos de los “fanáticos de la Puerta”, ni mucho menos con su islam²¹⁶⁷. Más bien los presenta como todo lo contrario, pues como dice esa, “están profundamente condicionados por su raza aria” y por lo tanto, por su carácter europeo, y “tienen un gran estima por la sangre que fluye en

²¹⁶¹ J. B. Allcock, “Constructing the „Balkans””, en: J. B. Allcock y A. Young, *Black Lambs and Grey Falcons: Women travelling in the Balkans*, Nueva York, Ed. Berghahn Books, 2000, p. 229, según: N. Clayer, *Ibidem*.

²¹⁶² Filohelenismo es una ideología que suscitó el interés de los intelectuales de Europa por los griegos de aquel entonces, como descendientes de los helenos y los bizantinos.

²¹⁶³ M. Todorova, *Imagining the...*, p. 82; V. Spasova Ilieva, *L'exil des Turcs...*, pp. 317-345.

²¹⁶⁴ M. Todorova, *Ibid.*, p. 77, según: N. Clayer, *Ibid.*, p. 8.

²¹⁶⁵ A. Boué, *Carte de la Turquie d'Europe*, Paris, Ed. Arthus Bertrand, 1840, pp. 181-182, según: N. Clayer, *Ibidem*.

²¹⁶⁶ Península del mar Adriático (Croacia/Eslovenia/Italia). El nombre de origen de Dora de Istria es Elena Ghika, y que residió en Europa.

²¹⁶⁷ Véase D. d'Istria, “Gli Albanesi musulmani”, en: *NUOVA ANTOLOGIA: Rivista mensile di scienze, lettere ed arti*, (1868-70), Fr. Protonotari (ed.), Florencia, año III, vol. VIII, (1868), pp. 221-226; *id.*, año V, vol. XIV (1870), pp. 27-54; *id.*, vol. XV (1870), pp. 31-63, según: N. Clayer, *Ibid.*, p. 8.

sus venas”²¹⁶⁸. Los musulmanes del norte del país son descritos como gentes que “no estaban verdaderamente sometidas a la autoridad del sultán, defendían su autonomía, despreciaban a los *asiáticos* y no envilecían a sus mujeres como es habitual en los otros países musulmanes”. La autora opone el “coraje de león” de sus paisanos, al carácter “afeminado de los asiáticos”, opina que son “indiferentes” hacia la religión y que si encuentran interés se convertirían al cristianismo, tal como lo habían hecho antes, convirtiéndose al islam²¹⁶⁹. Igualmente ocurre con los habitantes del sur de Albania, los toscos²¹⁷⁰, cuyo representante ejemplar según la princesa, es el famoso Alí Pasha de Yánina²¹⁷¹, “un gran estadista, comparable a los gobernantes europeos”²¹⁷². También se explica que los toscos se distinguen de los otomanos precisamente por sus rasgos religiosos: “no son sunnís sino chiíes como los persas, profesando un islam diferente, favorable a la sociedad de los pensadores libres”, y en relación con las cofradías místicas a las que, según la misma, estaba asociado Alí Pasha²¹⁷³.

Podemos decir que, esa interpretación que aparece en el siglo XIX, es pues resultado de la aplicación de los principios nacionalistas, que conduce a los occidentales a conceder al islam de los musulmanes balcánicos un rasgo que permite su integración en naciones que aspiran a unirse a los estados europeos. Por lo tanto, impacto importante sobre la imagen del islam en los Balcanes y de su popularización, tuvieron también los apetitos políticos de algunas fuerzas europeas hacia la Península a finales del siglo XIX. Por ejemplo es el caso austro-húngaro respecto a los musulmanes de Bosnia, Herzegovina y Albania. Partiendo de la ideología de Benjamin Kallay²¹⁷⁴ que reposa en la lucha entre los “espíritus de Oriente y de Occidente”, éste veía la monarquía como representante del poder occidental, encargada de la misión civilizadora de las regiones donde reinaba el espíritu oriental²¹⁷⁵. Pero la tentativa de crear una nación política, o identidad *bosniaca* constituida por representantes de las tres religiones; católicos, ortodoxos y musulmanes, en torno a la nobleza musulmana local, opuesta a las corrientes nacionalistas serbias y croatas, fracasa. Sin embargo, la idea de una clase

²¹⁶⁸ D. d'Istria, *Gli Albanesi...*, p. 222, en: N. Clayer, *Ibid.*, p. 9.

²¹⁶⁹ N. Clayer, *loc. cit.*

²¹⁷⁰ Son considerados estereotípicamente más abiertos, y menos violentos que los guegos (albaneses del norte). Entre los toscos se encuentran concentrados los albaneses cristianos ortodoxos. Los arvanitas de Grecia y los arbëreshë de Italia son descendientes de colonos toscos.

²¹⁷¹ Alí Pasha, es gobernador de la antigua provincia otomana de Yánina, cerca del 1744-1822, que desafió las autoridades otomanos, llamado el “León de Yánina”.

²¹⁷² D. d'Istria, *Op. cit.*, p. 70, según: N. Clayer, *Op. cit.*, p. 9.

²¹⁷³ *Ibidem*.

²¹⁷⁴ Uno de los principales diseñadores de la política austriaca en los Balcanes de esa época.

²¹⁷⁵ N. Clayer, *loc. cit.*

especial de bosnios logra imponerse a través de la teoría bogomila, haciendo de los musulmanes de Bosnia y Herzegovina descendientes de los bogomilos ya mencionados. Este “invento”, como le llama Clayer²¹⁷⁶, arrastrará un potente discurso crístico que iba a tener mucho éxito, (pues como lo hemos visto más arriba, hasta el día de hoy sigue de moda), sugiriendo en aquel entonces la esperanza de que en un próximo futuro se produciría una conversión de esos bosnios al catolicismo²¹⁷⁷.

Desde luego, los misioneros cristianos, sobre todo los protestantes, compartían ese discurso, cuya función principal era llevar a la población musulmana local a la conversión. Así, por ejemplo, el misionero protestante Charles Telford Erickson (1914), vio en Albania el lugar ideal para iniciar el movimiento de conversión de todos los musulmanes²¹⁷⁸. En su propaganda crística, Erickson destaca el carácter forzado de la islamización, el retraso económico de la región como consecuencia de la dominación otomana y dice que no sería pues cuestión de vergüenza, volver a la religión de los antepasados de los albaneses, el cristianismo, que es signo de prosperidad. Siendo el “yugo otomano” sinónimo de ruinas y de desastres, estos deberían deshacerse de esta religión que no les es conveniente, porque era incompatible con Europa y con la prosperidad²¹⁷⁹.

Poco más tarde otro protestante, Samuel Zwemer, exagera el toque exótico en la descripción de Sarajevo con el propósito de reproducir esa misma imagen de las oposiciones congruentes: Europa-Asia, cristianismo-islam, progreso-conservadurismo: *These minority groups continue static, like little islands of Asiatic conservatism in the midst of the swift currents and rising tides of European life*²¹⁸⁰.

En el espíritu del mismo discurso, tras el reconocimiento de un principado albanes por las grandes potencias (1913), con la euforia y el celoso proselitismo que acompañaba la caída del Imperio en los Balcanes, surgen algunos grupos entre los católicos italianos que recomendaban una “reconversión” de los albaneses musulmanes y ortodoxos al catolicismo, lo que no sería según ellos, sino “una recompensación después de la conversión forzada y los sufrimientos bajo la religión de Muhammad”,

²¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 10.

²¹⁷⁷ T. Kraljačić, *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini, 1882-1903*, Biblioteka “Kulturno Nasljede”, Ed. Veselin Masleša, Sarajevo, 1987, según: N. Clayer, *loc. cit.*

²¹⁷⁸ N. Clayer, *Ibidem*.

²¹⁷⁹ C. Telford Erickson, “Albania, the Key to Moslem World”, en: *The Muslim World*, vol. IV, n° 2, April, (1914), S. Marinus Zwemer (ed.), Ed. Macdonald Center & Wiley-Blackwell, pp. 115-119, según: N. Clayer, *loc. cit.*

²¹⁸⁰ S. Marinus Zwemer, “Islam in South Eastern Europe”, en: *The Muslim World*, vol. XVII, n°4, October, (1927), Ed. Macdonald Center & Wiley-Blackwell, p. 332, citado en: N. Clayer, *Ibid.*, p. 11.

pues “gracias al héroe nacional albanes, Skanderbeg, y a la adhesión de Albania a la iglesia católica, las regiones occidentales de Europa se habrían salvado de la amenaza turca”²¹⁸¹. Este retorno hacia *la fe de los antepasados* era pensado una vez más como un retorno a Europa²¹⁸².

Sin embargo, entre las miradas de los misioneros cristianos, también existían visiones mucho más abigarradas, como la del padre Fulvio Cordignano, activo en Albania entre las dos guerras, quien evoca a un Oriente y a un islam “misterioso”, blanqueando la imagen habitual de primitivismo. Su mirada sobre el islam, aún relativamente objetiva, resulta más positiva que la del cristianismo ortodoxo, que Cordignano considera “impregnado de bizantinismo” y “orgánicamente sin alma”²¹⁸³. Según él, el Oriente del cual Albania forma parte, es un lugar en donde todavía se reflexiona, mientras que el Occidente se ha convertido en una máquina. Y aunque ese análisis muestra cierta inclinación por las doctrinas místicas del islam, el discurso que se produce no deja de ser crístico, puesto que esas doctrinas ya casi no se consideraban verdaderamente islámicas. En cuanto la doctrina bektashí por ejemplo, él dice que “esta está más alejada del islam, que el islam del cristianismo”²¹⁸⁴.

La tendencia a “proyectar fuera de las fronteras del islam” ciertas formas y ramas de la religión musulmana, se encuentra entre numerosos viajeros, observadores e investigadores occidentales que han escrito sobre los Balcanes y a los que ya hemos señalado en este trabajo.

Sin embargo, el discurso sobre el “islam fanático y conservador” no dejó de existir. Las oposiciones entre atraso y progreso, fanatismo y tolerancia que acompañan a las fronteras “cristianismo- islam”, “oriente-occidente”, no se borraron, pero algunos tipos de manifestaciones islámicas fueron consideradas positivamente con el papel de mediadoras con el cristianismo. Se percibieron como compatibles con los valores de Occidente. Esta compatibilidad se explicaba como resultado de la vinculación de dichas manifestaciones con el cristianismo, como de hecho es el caso de todo el discurso que se montó al torno de la comunidad kǎzǎlbash en Bulgaria. De manera que Margaret

²¹⁸¹ C. Telford Erickson, “La questione religiosa in Albania”, *Roma e l'Oriente*, vol. 6, 34, (1913), Roma, Ed. Badia di Grottaferrata: Scuola Tipografica Italo-Orientale “San Nilo”, pp. 199-208, según: N. Clayer, *loc. cit.*

²¹⁸² *Ibidem*.

²¹⁸³ P. Fulvio Cordignano, “Il pensiero religioso nel paese di Skanderbeg”, en: *Il Pensiero Missionario*, vol. 5, (1933), Roma, Ed. Unione missionaria del clero in Italia, p. 292, según: N. Clayer, *Les Balkans, l'Europe et...*, pp. 11, 12.

²¹⁸⁴ P. F. Cordignano, *Il pensiero...*, p. 303, citado en: N. Clayer, *Ibid.*, p. 12.

Hasluck, siguiendo la tesis de su marido Frederick Hasluck, ve en el bektashismo una tentativa constante para tender puentes entre el cristianismo y el islam²¹⁸⁵:

*El bektashismo, por consiguiente, hace un llamamiento a los albaneses con la personificación del ideal de la bondad del cercano Oriente, su atractivo evangelio, la libertad que se da al individuo, y el lado supersticioso que se ocupa de las debilidades del hombre mortal. Atrae a los albaneses con su insistencia en el patriotismo. Entonces, Albania se inclina hacia el progreso de Occidente y considera que el Corán conservador, aunque sea un libro noble, dificulta el progreso. Sin embargo, el islam, una vez aceptado, es tan difícil de abandonar a favor del cristianismo, como el cristianismo lo está a favor de su predecesor judío. Para los musulmanes que se encuentran en esa dificultad, el bektashismo ofrece un islam que permite el progreso siguiendo las líneas occidentales*²¹⁸⁶.

Pero lo más curioso es que Margaret Hasluck sugiere que el bektashismo se haga la religión de todos los albaneses, planteándose también la conversión de la minoría cristiana hacia esa forma de islam, oponiendo su espíritu al del islam sunní, calificado por ella como “reaccionario”, “santurrón” y “rígido”²¹⁸⁷.

Cabe decir que, para el periodo de entre las dos guerras, respecto al islam sunní en los Balcanes, encontramos informes que le califican como signo de modernización y de europeización, lo que directamente pone en duda las afirmaciones de Margaret Hasluck. Bousquet, por ejemplo (1937), hasta llega a ver en el islam balcánico sunní, un islam “modelo” que se moderniza y se laiciza, situándolo como “antípoda del islam argelino”²¹⁸⁸.

Después de la Segunda Guerra mundial, durante bastante tiempo, el interés occidental y los discursos crísticos sobre la religiosidad musulmana en los territorios que se encontraban detrás del telón de acero, serán remplazados por indiferencia y hasta una profunda ignorancia²¹⁸⁹. Excluyendo el pequeño grupo de especialistas que se

²¹⁸⁵ *Ibidem*.

²¹⁸⁶ M. Hasluck, “The nonconformist Moslems of Albania”, en: *The Muslim World*, vol. XV, nº 4, October, (1925), Ed. Macdonald Center & Wiley-Blackwell, p. 398, citado en: N. Clayer, *loc. cit*.

²¹⁸⁷ M. Hasluck, *Ibidem*.

²¹⁸⁸ G. H. Bousquet, “Islam in the Balkans”, en: *The Muslim World*, vol. XXVII, nº 1, January, (1937), Ed. Macdonald Center & Wiley-Blackwell, p. 71, según: N. Clayer, *Ibid.*, p. 13.

²¹⁸⁹ Excepto la pequeña comunidad musulmana de la Tracia occidental.

interesó por el asunto²¹⁹⁰, la política laica inclusive antirreligiosa de la mayoría de los Estados balcánicos, *enmascaró la presencia del islam para gran parte de los occidentales, bajo los eslóganes de la lucha de clases, la autogestión, los derechos de los pueblos y de las nacionalidades, de la construcción del nuevo hombre, etc.*²¹⁹¹. Esta situación se prolongó hasta las primeras incertidumbres de los años ochenta y, sobre todo, hasta el fracaso del régimen comunista y sus conflictos asociados. Ello significó que se “redescubriera de nuevo el islam balcánico”²¹⁹².

En realidad, la expulsión de los *turcos* de Bulgaria (1989)²¹⁹³ y la seguida guerra en Bosnia y Herzegovina (1992-95), no llegaron a “expulsar” a los musulmanes de la escena mundial; todo lo contrario, la solemnidad de los eventos y la polarización de las opiniones públicas contribuyeron a la difusión de visiones diversas. Sin embargo, el temor a la formación de un “cinturón verde”²¹⁹⁴ que iba a rodear a Europa recreó la imagen amenazante que se adjudicó sobre todo a Albania, pero también a Bosnia²¹⁹⁵. Además, la revitalización del concepto de Europa central desarrollado desde los años 80 sobre una base cultural, ha reforzado la frontera imaginaria entre el islam y el cristianismo, en cuya esquema, la frontera todavía sigue siendo entre Europa, (definida por la cultura “católica” que ya se manifiesta como laica e ilustrada), y lo exterior²¹⁹⁶.

Al mismo tiempo y en oposición, aparece una imagen del islam balcánico que parte del principio de que los Balcanes son europeos. En consecuencia de esa opinión, que fue sostenida por muchos intelectuales de Europa occidental, se les aplican a los Balcanes todos los estereotipos positivos que caracterizan a Occidente; lugar de armonía y de tolerancia, famoso por la yuxtaposición de la mezquita, la iglesia y la sinagoga en Sarajevo, Sofía, etc. En este contexto, el islam balcánico se define como un islam “europeo”, entendido eso, como “intrínsecamente tolerante, no islamista y no

²¹⁹⁰ Entre ellos el famoso Alexandre Popovic de origen serbio.

²¹⁹¹ N. Clayer, *loc. cit.*

²¹⁹² El término del “redescubrimiento” del islam balcánico empleado por Nathalie Clayer muy bien replica ese del “proceso del renacimiento de los musulmanes en Bulgaria”, véase: *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*, X. Bougarel y N. Clayer (eds.), Paris, Maisonneuve y Larose, 2001.

²¹⁹³ V. Spasova Ilieva, *L'exil des Turcs...*, *loc. cit.*

²¹⁹⁴ N. Clayer, *Les Balkans, l'Europe et...*, p. 14.

²¹⁹⁵ Lo demuestran los artículos que salen a Paris, en la revista semanal *L'Événement du jeudi*, N° 473, del 25 noviembre, 1993, intitulados: “Albanie. Le Phénix islamique renaît des cendres du communisme”; “L'islam a horreur du vide”; “Alors que la nuit intégriste fond sur les peuples, un islam de lumière réclame la parole.”, y dos años más tarde: “L'Albanie, une poudrière islamique?”, en la revista francesa *Notre histoire*, (1995), citados por: N. Clayer, *loc. cit.* El rumor del eventual cinturón verde también se había extendido entre la población de Bulgaria del extremo noreste (1990), donde se temía que esta parte del país iba a convertirse en una provincia de la Republica Turquía.

²¹⁹⁶ M. Todorova, *Imagining the...*, pp. 140-160, según: N. Clayer, *Les Balkans, l'Europe et...*, p. 14.

fundamentalista”²¹⁹⁷, hasta aproximándose a un “islam laico”. Este discurso, fue retomado por los “tanques” del pensamiento²¹⁹⁸ y los actores políticos occidentales que tuvieron interés para oponer un islam balcánico “vestido” de “tolerancia, modernidad, secularismo y ausencia de sexismo”, a los “radicales” del Próximo oriente y a los grupos nacionalistas cristianos serbios, croatas u otros²¹⁹⁹.

Con el fin de hacer del islam balcánico un islam “no fundamentalista”, “admisible” y “no susceptible de ser afectado por el wahhabismo”²²⁰⁰, algunos evocaron en la escena el bektashismo y las corrientes místicas, sin referirse a la mayoría de los musulmanes del sureste europeo, que son realmente sunníes²²⁰¹. Otros pusieron de relieve el carácter fundamentalmente diferente del islam otomano y el post-otomano, supuestamente “abierto”, impregnado de mística²²⁰², hasta “laxista”, respecto al islam árabe e iraní, supuestamente “cerrado” y sistemáticamente fundamentalista²²⁰³.

Ese mismo discurso, ligado por una parte a los procesos de la construcción de los estados-naciones balcánicos, en Bulgaria también acaba por desvelar la imagen de la comunidad de los musulmanes heterodoxos, quienes mientras estaban desapercibidos, hasta sin tener lugar en los registros nacionales como tales, de repente “saltan” al espacio científico, gracias a los constructores de teorías y a los investigadores que empezaron a poner de relieve su espíritu solidario con los cristianos.

En cuanto a la política de los Estados balcánicos para con el islam y las poblaciones musulmanas, en teoría se basaba en un modelo europeo, combinado con la dinámica de emancipación de la dominación otomana²²⁰⁴. Pero, la noción de modernización se iguala a la “desotomanización”.

²¹⁹⁷ Más bibliografía en N. Clayer, *Ibidem*.

²¹⁹⁸ *Think-thank*, de inglés, institución investigadora que ofrece consejos e ideas; “laboratorio de ideas” o “fábrica de ideas” sin ánimo de lucro.

²¹⁹⁹ X. Bougarel, “L’islam et la guerre en Bosnie-Herzégovine: l’impossible débat”, *L’autre Europe*, 36-37, autor colectivo, Ed. L’Age d’Homme, pp. 112-113, y J. Bugajski, “Islam in the Balkans: Bridge or Barrier?”, en: *Briefing Notes on Islam, Society, and Politics*, vol. 3, nº1, Washington, Center for Strategic and International Studies, 2000, p. 3, según: N. Clayer, *loc. cit*.

²²⁰⁰ El wahhabismo es una subcorriente religiosa musulmana sunní, de la escuela hanbalí, que destaca por su interpretación rigorista de las leyes islámicas y por un constante deseo proselitista; para ello utilizan tanto sus instituciones de formación, como los recursos económicos que proporciona el petróleo saudí, mediante el que se crean mezquitas y centros de estudio en diversos lugares del mundo.

²²⁰¹ Anónimo, “Bin Laden and the Balkans: The Politics of Anti-Terrorism”, *International crisis group, Balkans Report*, Nº 119, 9 de noviembre, 2001, Belgrado, Podgorica, Prístina, Sarajevo, Skopie, Tirana, Bruselas, p. 3, citado en: N. Clayer, *Les Balkans, l’Europe et...*, p. 15.

²²⁰² Como por ejemplo lo hemos visto en varios artículos de Prof. Michel Balivet arriba estudiados, prisma que también destaco en este trabajo, debido al propósito de esta investigación, la santidad compartida.

²²⁰³ N. Clayer, *loc. cit*.

²²⁰⁴ Aquí excluimos el caso de Albania cuya población mayoritariamente es musulmana.

Por una parte, esas naciones jóvenes adoptaron la retórica occidental respecto al islam, ya que se trataba de tomar posiciones en el “concierto europeo de las naciones civilizadas” y el progreso, asociados estos últimos con Europa y con el cristianismo²²⁰⁵. En este sentido, dice Herzfeld²²⁰⁶, los griegos consideraron a los turcos como sus enemigos naturales y a los elementos “turcos” en la cultura griega como una contaminación. Igualmente, los nacionalistas de los círculos de la emigración búlgara en Serbia y Rumanía, veían en el sistema otomano, y en los turcos, por extensión, opresión, crueldad, fanatismo, barbarie y oposición al progreso, incompatibilidad del islam con la modernidad y con Europa²²⁰⁷. El mismo pensamiento destaca también en una publicación del año 1899, en revista albanesa editada en Bucarest por un cristiano ortodoxo, de un texto francés del *Revue des revues* bajo el título “Turquía, ¿puede vivir?”:

*Para reformar a los turcos, no hay otra manera que someterlos al yugo. Lo vemos en Bosnia, en Bulgaria y en las provincias que se han convertido en provincias rusas: en el momento en el que el reino musulmán se detiene, el turco se convierte en un soldado disciplinado, un raya pacífico arando los campos. Lo malo de Turquía no está fuera del gobierno del islam. Lo que se dice aquí no se refiere a la filosofía de esta religión, sino a sus principios políticos que condenan a los cristianos a una degradación perpetua, y a su moral que mantiene las costumbres más contrarias al funcionamiento de un Estado moderno. La ley del Corán, que brotó de las condiciones del desierto, es una ley excelente para los nómadas, los negros, los africanos y otros pueblos parecidos, pero en Constantinopla se ha convertido en un absurdo monstruoso [...]. La existencia de un califato en Europa es un anacronismo injusto llamado a desaparecer [...]. El cerebro de los turcos está dominado únicamente por la locura panislámica [...]*²²⁰⁸.

Pero por otra parte, es importante anotar que, estas representaciones discursivas reflejan también los drásticos cambios en la esfera política y social que las acompañaron: la voluntad de desprendimiento, la memoria de esta dominación, el cambio de las cartas del poder y la política de la modernización. En los nuevos Estados

²²⁰⁵ *Ibid.*, p. 16.

²²⁰⁶ M. Herzfeld, *Anthropology through the looking-glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 29, según: N. Clayer, *loc. cit.*

²²⁰⁷ B. Lory, “Strates historiques des relations bulgare-turques”, *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien*, 15, (1993), CNRS, Semih Vaner (ed.), Paris, Ed. AFEMOTI, p. 150, citado en N. Clayer, *loc. cit.*

²²⁰⁸ *Yll'i Shqiperise* („La estrella albanesa”): *Organe Des Albanais Nationalistes*, N° 10, 20, 10, Bucarest, 1899, p. 3, según: N. Clayer, *Les Balkans, l'Europe et...*, pp. 16, 17.

balcánicos, los cristianos tomaron las riendas del poder central, las reformas agitaron la jerarquía otomana introduciendo una desvalorización política y social del islam. Sin embargo, la alteridad entre musulmanes y no musulmanes se mantuvo fuerte, expresada en términos de oposición de la época otomana: “turcos” contra “infieles”. En el terreno de los matrimonios, por ejemplo, las fronteras entre musulmanes y no musulmanes raramente fueron franqueadas, excepto en los ámbitos laicos de ciudades de Bosnia y Herzegovina en la época comunista. A nivel local, las relaciones inter-comunitarias continuaron su funcionamiento según el mecanismo de la afirmación cotidiana de las relaciones de vecindad²²⁰⁹.

Respecto a la desotomanización, enseguida se plantea la pregunta: ¿Hasta qué punto los búlgaros, en la segunda mitad del siglo XIX, eran conscientes de la influencia otomana en su vida pública y en su mentalidad? La élite, de repente, se encontró frente a la ambigüedad de que las contaminaciones que provenían de la influencia otomana formaban parte integrante de su cultura. Así, la primera vez que esta pregunta aparece en el periódico búlgaro “*Maritsa*”, es en 1878:

*Por derecho pertenecemos a la categoría de los europeos, pero en cuanto a nuestras costumbres, nos hemos convertido en orientales. Y eso es muy natural, pues hemos prestado muchos de nuestros hábitos a nuestros tiranos, sobre todo, en los pueblos donde los elementos estaban mezclados. Estos defectos exteriores, siendo extranjeros para nosotros, sin duda nos dejarán rápidamente y nos haremos un pueblo completamente europeo, con hábitos y costumbres cristianas*²²¹⁰.

La conciencia de una contaminación otomana es frecuentemente evocada en el periódico: *los rusos nos liberaron de los turcos; pero nosotros, ¿es que somos capaces de liberarnos de las concepciones y las costumbres turcas que hemos adoptado inconscientemente durante nuestra larga subordinación?*²²¹¹[...] *todavía somos sus [de los turcos] esclavos: si no de ellos mismos, por lo menos de su patrimonio; si no de su poder material, por lo menos de sus concepciones, [...], pasiones*²²¹²[...]. *Una esclavitud de varios siglos [...] no puede desaparecer tan solo en una hora, en un día o aún en un año. Hace falta todavía un tiempo largo para que nos deshagamos de*

²²⁰⁹ X. Bougarel, *Bosnie: anatomie d'un conflit*, Paris, Découverte, 1996, pp. 81-100; N. Clayer, *Ibid.*, p. 17.

²²¹⁰ *Maritsa* („periódico Maritsa”), N° 36, 28-11, 1878, Plovdiv, Ed. “Jr. G. Danov”, p. 2, según: B. Lory, *Le Sort de l'Héritage Ottoman en Bulgarie: L'Exemple des Villes Bulgares 1878-1990*, Estambul, Ed. Isis, 1985, p. 187.

²²¹¹ *Maritsa*, N°148, 4-1-80, p. 3 (edición con motivo del segundo aniversario de la liberación de Plovdiv), según: B. Lory, *Le Sort de l'Héritage...*, p. 188.

²²¹² *Maritsa*, N° 153, 18-1-80, p. 3, según: B. Lory, *Ibidem*.

*nuestras antiguas costumbres que han penetrado hasta nuestro carácter; hacen falta años de esfuerzos sinceros y razonables para que lleguemos a comprender y apreciar la libertad*²²¹³.

La idea de la impregnación otomana es admitida, pero el pasado otomano frecuentemente es presentado como una “vaga tara moral²²¹⁴”, poco precisa, que “impide el desarrollo del pueblo por una vía recta y virtuosa”²²¹⁵. Esa tara estaba enfocada en la ignorancia y la ausencia de enseñanza. Así, ir a la escuela era en sí mismo un acto patriótico, de manera que los búlgaros estaban convencidos de que el hecho escolar búlgaro constituía un acto de rechazo al mundo otomano²²¹⁶, aunque la educación estaba esencialmente centrada en la cultura occidental, en su visión laica y científica (con las únicas concesiones hechas durante el régimen otomano del aprendizaje del turco y el griego, que desaparecen de los programas después de la independencia).

No obstante, cabe decir que no todos los búlgaros se adhirieron incondicionalmente al progreso europeo. Existía un movimiento tradicional que desconfiaba y estaba en contra de la transformación del país y que, de hecho, era independiente del partido conservador que profesaba su fe en el progreso y el desarrollo económico a la europea²²¹⁷. Los tradicionalistas búlgaros plantearon el debate sobre todo en un nivel moral, oponiendo la pureza de la vida patriarcal de campesinos y artesanos de las ciudades, a la disolución de la ética que se apoderó de la vida urbana, rechazando sacrificar su modo de vida en nombre de un progreso considerado corruptor. Sin embargo, los observadores extranjeros solían reducir la cuestión a una oposición bipolar entre Oriente y Occidente, o entre la cultura otomana y la europea, ignorando la especificidad búlgara, pues la dificultad residía en situar la cultura búlgara tradicional, respecto al polo otomano²²¹⁸.

²²¹³ *Maritsa*, N°324, 29-8-81, p. 2, citado en: B. Lory, *loc. cit.*

²²¹⁴ B. Lory, *Ibid.*, p. 190.

²²¹⁵ *Ibid.*, p. 188.

²²¹⁶ “La sed de conocimiento entre los búlgaros, era frecuentemente subrayada por todos los autores extranjeros. Las escuelas búlgaras no tenían nada que ver con la enseñanza tradicional turca, pues cuando Midhat Pasha concibió el proyecto de fundir la enseñanza de diferentes nacionalidades del valiato del Danubio en una enseñanza común supervisada por una comisión mixta, los búlgaros vieron en eso una ofensa a su integridad nacional”, véase: B. Lory, *Ibid.*, pp. 191-2.

²²¹⁷ B. Lory, *Ibid.*, p. 193.

²²¹⁸ En este sentido, Bernard Lory habla de un “centro de gravitación cultural búlgaro tripolar”: 1) el polo “tradicional”, encarnando a la vez la vida rural patriarcal y la antigua tradición eclesiástica de aprendizaje, 2) el polo occidental y 3) el polo otomano, *Ibid.*, pp. 195-6.

La conciencia de no ser totalmente “occidental” empujó a ciertos intelectuales balcánicos hacia la construcción de una imagen diferente del periodo otomano. Así por ejemplo, el serbio Jovan Cvijić hace de los Balcanes un espacio “euroasiático”, lugar de florecimiento de grandes civilizaciones, entre las que la civilización bizantina, superior a la civilización occidental de la Edad Media, que “modificada” por las influencias turco-orientales y levantinas, se convirtió en lo que hoy se llama la civilización balcánica²²¹⁹. En el mismo sentido, el historiador rumano Nicolae Iorga ve en el imperio otomano, “Bizancio después de Bizancio”. Del mismo modo, como ya se ha mencionado más arriba, una parte de la historiografía griega pone de relieve la huella bizantina sobre el sistema otomano y la continuidad entre los dos imperios²²²⁰.

No obstante, este acercamiento que trata de forjar una identidad “balcánica” independiente de la identidad europea no conduce a una revalorización del islam, porque en esa imagen el papel central se da a la iglesia ortodoxa.

La visión que acentúa la incompatibilidad entre islam y Europa o entre el islam y los Balcanes acompaña y justifica políticas muy diversas respecto a la población musulmana, algunas de ellas ya mencionadas, como los intercambios de población entre Grecia y Turquía, basados en el componente religioso, después de la guerra Greco-Turca en 1920, y realizados bajo la tutela de los países occidentales; las expulsiones o políticas puntuales de incitación a la salida de la población musulmana, como las masivas migraciones desde Bulgaria hacia Turquía en los años treinta, consecuencia del ascenso de un nacionalismo búlgaro revanchista, que brotó de la difícil situación económica y social, usando la fibra anti-turca y anti-musulmana. Como ya no se trataba de “europeizar” la sociedad, sino de construir una sociedad socialista, la Yugoslavia comunista por ejemplo, borra el componente religioso de las comunidades musulmanas, considerándolas comunidades étnicas y no religiosas²²²¹.

En fin, la política de los Estados balcánicos y la actitud de su élite con respecto al islam dejaron su influencia sobre la naturaleza misma de las comunidades musulmanas que generalmente fueron consideradas de lealtad dudosa hacia los nuevos Estados, acusadas de colaboración con los otomanos. Por lo tanto, la población musulmana que hablaba la lengua local fue siempre percibida de manera diferente que

²²¹⁹ J. Cvijić, *La péninsule balkanique: géographie humaine*, Paris, A. Colin, 1918, pp. 15-16, 102-111, según: N. Clayer, *Les Balkans, l'Europe et...*, p. 18.

²²²⁰ Esta teoría es lanzada por el mencionado Dimitris Kicikis (griego, profesor en la Universidad de Ottawa) en su *L'Empire Ottoman* (1985) que salió en la colección “Que sais je?” y, fue desarrollada para un gran público francófono.

²²²¹ N. Clayer, *Les Balkans, l'Europe et...*, p. 19.

la turco-parlante. Porque pese al lugar preponderante que se prestaba a la identidad religiosa dentro de las construcciones nacionales balcánicas, existía una corriente, a veces instrumentalizada por la política, cuya función consistía en destacar la identidad lingüística e incluir en la nación (p. g. búlgara), la población islamizada que habla la misma lengua que el cuerpo cristiano²²²². Así por ejemplo, en el proyecto elaborado a principios del siglo XIX por Vuk Karadžić, la nación serbia se define estrictamente según los criterios lingüísticos, lo que directamente incluye a los musulmanes de habla serbia dentro de la misma nación. Esta idea cambió la percepción de los cristianos hacia sus “connacionales” musulmanes que empezaron a considerarlos de manera ambigua. Como consecuencia, Jovan Cvijić difunde la visión de que todo lo positivo de los “serbios islamizados” se debe a su origen local “dinárico”, mientras que todo lo negativo viene de su religión²²²³. La razón de su supuesta “indolencia, ignorancia e ingenuidad”, el autor se la atribuye a la influencia del Corán y del islam. Por lo tanto, para subrayar su carácter local y para diferenciar a los serbios musulmanes de los turcos (es decir del islam convencional), Cvijić hace lo mismo que hizo Dora d’Istria, arriba mencionada. Puesto que aquí no se enfrentan cristianismo e islam, sino nación y religión, el fin no fue predicar una conversión. Buscando el equilibrio entre su carácter nacional y su carácter musulmán, el mismo llega a la conclusión de que en esa dicotomía de caracteres estos individuos solo pueden aparecer como trastornados; *los dináricos islamizados no tienen un alma tranquila, firme y clara, su alma es como si se hubiera desequilibrado*²²²⁴, y lo que él recomienda es emanciparse de la religión y desarrollar una conciencia nacional²²²⁵.

La reinserción de musulmanes locales en el cuerpo de las naciones balcánicas con frecuencia supuso una mirada particular respecto a su identidad islámica. Como hemos visto, generalmente, esa percepción pasa por la insistencia sobre el origen cristiano y puede llevar a la visión de que se trata de musulmanes que profesan un islam superficial, de forma que es fácil imaginar que pueden abandonarlo y retornar a la religión de origen. A veces su antigua identidad cristiana se remonta al bogomilismo, con el fin de proveerlos de mayor antigüedad y disociarlos de lo islámico. Con la intención de trazar una frontera entre esos musulmanes y los otomanos, se niega o se subestima su adhesión política y religiosa al imperio otomano; o se vincula su identidad

²²²² *Ibidem*.

²²²³ *Ibidem*.

²²²⁴ J. Cvijić, *La péninsule balkanique...*, pp. 353, según : N. Clayer, *Op. cit.*, p. 20.

²²²⁵ J. Cvijić, *Ibid*, pp. 343-355, según: N. Clayer, *loc. cit*.

musulmana al bektashismo, para hacer de ellos unos musulmanes diferentes de los turcos o de los árabes.

Algunas de estas tendencias han sido retomadas y aplicadas por los mismos musulmanes en la construcción de su propia identidad, como es el caso de los albaneses²²²⁶, pomacos y algunos grupos de musulmanes heterodoxos en Bulgaria. Así, desde el año 1970, ciertos círculos griegos procuran insertar a los pomacos de los Ródopes de Grecia de habla búlgara en la nación griega o al menos disociarlos de la nación búlgara y la turca, manipulando los temas de herejías medievales y de la conservación de prácticas cristianas²²²⁷. El ejemplo más extremo de tal intento de reinserción de musulmanes locales en la nación tuvo lugar en la Bulgaria comunista de los años noventa de la que ya se habló. Las autoridades del país quisieron integrar a la minoría turca en la nación búlgara socialista, pues ya no se trataba de “musulmanes locales” sino de los descendientes de los búlgaros islamizados y turquizados durante la época otomana. En Yugoslavia, la religión llamada “opio del pueblo”²²²⁸, fue combatida, pero después de la revolución islámica en Irán (1979), la muerte de Tito (1980) y los eventos de Kosovo (1981), diferentes imágenes del islam volverán a aparecer; por una parte la imagen exótica difundida especialmente por los periodistas de Belgrado con sus reportajes sobre los derviches de Kosovo, pero también, la imagen amenazante del fundamentalismo islámico, instrumentalizada por la liga de los comunistas de Bosnia y Herzegovina que querían silenciar a la oposición religiosa en su República.

Finalmente, se trata del mismo islam, que se encuentra en los Balcanes, el sureste europeo, y que desde luego ha tenido múltiples formas según las regiones y los grupos sociales, pero que después de su aparición fue sometido a diversas influencias por parte del mundo musulmán y no musulmán, y vivido de manera diferente por cada musulmán, como creencia, cultura, o ideología²²²⁹. Sus imágenes discursivas siempre oscilaron en función de la compatibilidad o incompatibilidad del islam respecto a Europa o los Balcanes, relacionado con el deseo de los pueblos balcánicos de ser “reintegrados” al mundo occidental, o al menos, con la necesidad de volver a definirse

²²²⁶ Sobre la construcción nacional albanesa, véase el apartado: “L’Europe et l’islam dans le cas albanais”, en: N. Clayer, *Les Balkans, l’Europe et...*, pp. 22-30.

²²²⁷ J. Dalègre, *La Thrace grecque: populations et territoire*, colección: Études grecques, Paris, Montreal, Ed. Harnattan, 1997, pp. 229-239, según: N. Clayer, *Ibid.*, p. 20.

²²²⁸ N. Clayer, *Ibid.*, p. 21.

²²²⁹ *Ibid.*, p. 30.

respecto a Occidente. En consecuencia de semejantes aspiraciones, surgieron los discursos crísticos respecto a los musulmanes en Bulgaria.

CAPÍTULO V:

EL SANTO DE TODOS

V. EL SANTO DE TODOS.

1. ¿De quién es el santo?, la ecumene “Baly Efendi”.

Hasta los principios del siglo XX, el convento de Hadzhi Bektash fue frecuentado por los griegos de Capadocia que, según Cuinet²²³⁰, le consideraban cristiano, al igual que los cristianos de Konya al maestro de Jaleddin Rumi, Shams-i Tabrizi, cuya tumba iban a venerar²²³¹.

No muchos años después de la muerte de *Sarı Saltık*, las leyendas del famoso derviche empezaron a mezclarse con las de algunos santos cristianos; en primer lugar, con las de san Nicolás, después, con las de san Jorge, san Simeón, san Elías, san Espiridón y san Naum²²³². El conocimiento “erróneo”²²³³ que se tenía sobre *Sarı Saltık*, condujo al sultán Solimán a la elaboración de una declaración respecto al asunto. Por una fetua otomana del siglo XVI, el famoso derviche, fue descrito como un monje demacrado por la ascesis (*Él fue monje [cristiano] [o sacerdote: keşiş], quien a través de la mortificación de la carne se convirtió en piel y huesos*)²²³⁴. La edición de una fetua semejante con la que el *sheyh-ul-islam* tendría que aclarar si *Sarı Saltık* es *ewliyaluh* o no, era la respuesta natural frente al proceso que se estaba observando²²³⁵.

Durante la segunda mitad del siglo XVI, Pierre Lescalopier visitó una capilla en Eskibaba (actual Babaeski, Turquía), donde, según le dijeron se custodiaban los restos de San Nicolás Mirlikiyski²²³⁶. El lugar era atendido por “sacerdotes turcos” (musulmanes), una gran lámpara de cobre ardía sobre el altar cuyo fuego se mantenía con la grasa negra del carnero que se sacrificaba allí. Con el saín de esa lámpara, los derviches ungían las frentes de los que venían a rezar al santo, fueran cristianos, musulmanes u otros²²³⁷.

²²³⁰ V. Cuinet, *La Turquie d'Asie*, vol. 1, Paris, Ed. E. Leroux, 1831, p. 341, según : M. Balivet, *Miracles christiques et...*, p. 408.

²²³¹ J. Schiltberger, *The Bondage...*, pp. 41: *Le Saint Chenisis fut secrètement baptisé et, quand sa fin approcha, il reçut la communion d'un prêtre arménien*, citado en: M. Balivet, *Ibidem*, nota 35.

²²³² Ş. H. Akalin, *The traces of Sarı Saltuk...*, p. 46.

²²³³ *Ibidem*.

²²³⁴ I. Mélikoff, *D'épopée au Mythe...*, p. 63; M. T. Okiç, “Sarı Saltuk’a ait bir fetva”, *Op. cit.*, véase nota 307.

²²³⁵ Ş. H. Akalin, *loc. cit.*

²²³⁶ “Mirlikiyski”, de la ciudad de Mira en Licia.

²²³⁷ B. A. Tsvetkova, *Frénski pātepīsi...*, pp. 155-157. Del mismo tiempo es también la detallada descripción de Stefan Gerlach, quien habla de una “vieja iglesia griega en la que una vez san Nicolás fue el obispo”. Los turcos contaron, que las armas custodiadas aquí, habían pertenecido a san Nicolás. Sin embargo, los griegos locales afirmaban que “todo eso dentro” está colgado por los turcos, *Немски и австрийски пътеписи за Балканите (XV-XVI в.)* („Notas de alemanes y austriacos que viajaron por los

Poco más tarde, Lubenau escribe que *en la misma ciudad (Babaeski) se conserva una vieja iglesia griega en la que yace enterrado un cristiano de nombre Sares Soldak [...]; hay quienes dicen que ese era San Nicolás*²²³⁸. Según las leyendas recogidas por el mercader inglés Robert Bargrave durante su visita a Babaeski, en 1652, le explicaron que el nombre de la ciudad en realidad era “Baba Sari Saktik”, y que se debía a una capilla que los turcos llamaban de esta manera, los griegos por su parte la llamaban “San Nicolás”. En ella había sido enterrado un santo cristiano, cuya historia es la siguiente:

*Cuando los turcos conquistaron esas tierras, varias veces intentaron quemar la capilla pero no lo lograron, sobrevivió milagrosamente. De lo sucedido concluyeron que el santo era en parte musulmán, lo que dicen hasta el día de hoy*²²³⁹.

Esta interesantísima y también confusa interpenetración aparece enraizada en un principio, admitido desde antiguo, en el mundo otomano por todas las comunidades religiosas que componían el imperio. Tal como afirmaba un bektashi en el periodo final del estado otomano, antes de la Primera Guerra mundial: *un santo pertenece a todos, sin que importe la religión que practicaba durante su vida*²²⁴⁰, pues ese principio justificaba los intercambios de santos que se producían.

Al enfrentarnos a una frase como esta, pareciera que hemos encontrado la solución a las relaciones interreligiosas y a la convivencia entre las diversas confesiones, a pesar de las diferencias de consideración de la santidad en cada una de ellas. Sin embargo, dado que unos y otros se hallan condicionados por la sociedad mayoritaria, cabe pensar que este santo, que puede funcionar libremente para unos y otros, en realidad ocupa una zona fronteriza, una isla anhelada, pero difícilmente real o que sólo se da en los márgenes entre los dogmas religiosos de dos comunidades.

En este sentido, merece atención la leyenda sobre el antiguo nombre del barrio de Knyazhevo de Sofía (Bulgaria) y su lugar santo “Baly Efendiye”, pues, poniendo en relación lugar y religión, se plantea la inquietante cuestión de a quién pertenece el santo,

Balcanes, XV-XVI”), Colección, introducción y notas: M. Yonov, Sofía, Ed. “Nauka e Izkustvo”, 1979, p. 333, según: B. Alexiev, *Folklórni prófili...*, pp. 47,48.

²²³⁸ *Notas de alemanes y austriacos...*, pp. 475-476, según: B. Alexiev, *Ibid.*, p. 48.

²²³⁹ Citado en: F. W. Hasluck, *Christianity...*, p. 762. En la Turquía actual se considera que el turbe de *Sari Saltik* en Babaeski fue destruido por las tropas búlgaras durante la Guerra Balcánica (1912-1913) (Ş. H. Akalin, *The traces of Sari Saltuk...*, p. 40). Pero en realidad la tumba se había conservado hasta los años 40 del siglo XX y fue derribada por causa de la construcción del camino para Estambul (T. Zarcone, según: B. Alexiev, *Folklórni prófili...*, p. 57, nota 147).

²²⁴⁰ F.W. Hasluck, *Christianity ...*, vol. 1, p. 72.

a los musulmanes o a los cristianos. Esta disputa sólo se puede resolver considerando las piezas del rompecabezas que presenta la leyenda que otorga al santo una cierta imagen crística, pero que pretende ser musulmana.

Según cuenta la tradición²²⁴¹, “un cabrero, corriendo tras una de sus cabras que se iba a perder, al atraparla, en vez de reñirla y golpearla, sorprendentemente comenzó a acariciarla dándole besos en los ojos. Por su bondad y paciencia, Dios le iluminó en este mismo lugar. Entonces, cuando los campesinos se enteraron de que el cabrero había sido iniciado por la aparición divina, allí, en el mismo lugar, empezaron a reunirse y a encender velas. Los turcos [musulmanes], al ver lo que sucedía, también empezaron a visitar el sitio, y el pastor se convirtió en santo también para ellos. Los búlgaros [los cristianos] a su vez insistían diciendo: *este santo es nuestro, porque ha salido de nuestra religión*. Los turcos por su parte replicaban afirmando: *si fuera vuestro, no se hubiera iniciado en nuestro sitio*. Mientras los dos grupos disputaban, queriendo llevar la razón, pasó un grupo de gente que llevaba barriles llenos de vino. Los turcos entonces, dijeron: *si este santo es vuestro, ¡que se convierta en agua el vino que lleva esta gente!* y, *si es nuestro, entonces ¡que se haga miel!*²²⁴² “Cuando fueron a comprobar, encontraron que el vino se había convertido en miel. Desde entonces los turcos se apoderaron del santo, le llamaron *Bal-Babá* [*bal*, del turco, „miel“], después pasó a llamarse Baly Efendi, y ese fue el nombre que tomó la región y el pueblo”.

Con esta leyenda los habitantes del mismo barrio explican actualmente porqué el *tekke* de los musulmanes que allí se halla está situado en el patio interior de la iglesia cristiana cuyo patrono es “San Elías”.

Este Baly Efendi y su culto popular han sido mencionados en otro capítulo en relación con un tal Eelí Bubá de Stúbel y su análogo de Knyazhevo, ambos bajo la influencia de los cultos a san Juan de Ríla. Como personaje histórico, Baly Efendi²²⁴³ fue aludido en relación con sus denuncias contra los *kāzālbashíes*, siendo el jeque de la orden Halvetiya en Sofía, donde estableció su *tekke*²²⁴⁴. Según otros, pertenecía a la

²²⁴¹ Iv. Andreev, *Chudesáta na Svetí Nikoláy. Sveshténite mestá na svetí Nikoláy Chudotvñrets v Bǎlgaria* („Los milagros de San Nicolás. Lugares santos de san Nicolás el Taumaturgo en Bulgaria”), Sofía, Ed. Antiba, 1993, p. 49,50.

²²⁴² El motivo bíblico de “la conversión del agua en vino en las Bodas de Caná, por Jesucristo”, es empleado aquí como un signo crístico.

²²⁴³ Nació a finales del siglo XV en la región de Strumitsa (República de Macedonia), recibe su educación en Estambul, después de que se establece en Sofía, muere en 1553, y es enterrado en las afueras de Sofía (hoy Knyazhevo).

²²⁴⁴ Información importante respecto a Baly Efendi se da en un registro de los timares en el territorio de Sofía del periodo 1520-1557, en su edición búlgara, dentro del “Índice de los nombres personales”, véase: E. R. Radushev y R. Kovachev, *Опис на регистри от Истанбулския османски архив към*

secta de los bayramíes²²⁴⁵, pero el componente popular de su culto se formó en el contexto del sistema confesional de la Bektashiya, patrona de los jenízaros y los recién convertidos musulmanes en el imperio²²⁴⁶. Las tradiciones populares respecto al santo musulmán de la montaña de Vitosha²²⁴⁷ registradas a finales del siglo XIX en Sofía, y las del santo bektashí Balym Baba de Albania por ejemplo, que recibe su nombre tras transformar en miel el vino que llevaba a Kruja²²⁴⁸, repiten el mismo relato- *conversión del vino en miel*- como prueba de santidad y rectitud musulmana²²⁴⁹. Sin embargo, la cuestión de la procedencia étnica del santo era ambigua; ya en el siglo XVII Evliya Chelebi escribe que *Baly Efendi era un gran maestro de las tribus yuruk y que tenía setenta mil seguidores*²²⁵⁰. Más tarde ese informe es desarrollado por Deliradev quien define al santo como predicador y jefe de los yuruk, que nació en el pueblo de Boriméchkovo (Panagiurishte, Bulgaria). En apoyo de dicha afirmación, el autor evoca los nombres que llevan la mezquita y la fuente, situadas en el territorio del pueblo, a saber, *Balyeféndieva dzhamá* („la mezquita de Baly Efendi“) y *Balyeféndieva cheshmá* („la fuente de Baly Efendi“)²²⁵¹. Por otro lado, pese a que la etimología popular remonta la procedencia del nombre *Baly* a la palabra turca “bal” (miel), por el sentido del milagro, la variedad de las hipótesis lanzadas por los lingüistas respecto a la raíz “bal”, eslavo-búlgara, antiguo búlgara o tracia²²⁵², apunta a una vinculación búlgara, es decir, lejos de la influencia turca [musulmana]. Efectivamente, los significados de la palabra

Генералната дирекция на държавните архиви на Република Турция („Descripción de los registros del archivo otomano de Estambul de la Dirección general de los archivos estatales de la Republica de Turquía“), Sofía, Ed. Biblioteca Nacional “Sv. Sv. Kiril y Metodiy”, 1996, 6, doc. Nº 7, según: R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, p. 55.

²²⁴⁵ D. Gadzhanov, “Pátúvane na Evliya Chelebi...”, *Op. cit.*, (1909), p. 705, según: R. R. Malchev, *loc. cit.*

²²⁴⁶ En un estudio sobre las relaciones entre los mevlevíes y los bektashíes, Gordlevskiy dice que: es frecuente que famosos líderes de derviches que llevan el nombre *Baly* pertenecieran a la Bektashiya, como ejemplos se dan Balym Baba en Albania y Baly Pasha en la Asia Menor, véase R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, pp. 55-56.

²²⁴⁷ Sofía se encuentra en las faldas de la montaña de Vitosha.

²²⁴⁸ “Si el vino comprado de Jeleleddín desprende fragancia, entonces el vino que llevaba a Kruja (Albania) un hombre, también fue convertido en miel, por eso, el derviche milagrero- fundador de una rama divulgada en Albania que profesaba el celibato - recibió el apodo Balim baba”, V. Aleksandrovich Gordlevskiy, *Избранные сочинения...*, vol. 2., Moscú, 1962, p. 33.

²²⁴⁹ Por un lado se hace alusión al milagro de Cristo en Canas, pero por otro es un contrapunto para distinguir el milagro como “musulmán”; el agua se hizo vino, pero aquí el vino se hace miel.

²²⁵⁰ “Pátúvane na Evliya Chelebi...”, *loc. cit.*, según: R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, p. 56.

²²⁵¹ Los yuruk de Borimechkovo pertenecían a la secta de los bayramíes. Entre ellos nació y creció el famoso “santo de Vitosha” Baly Efendi. En el pueblo de Borimechkovo, hasta los niños saben que Baly Efendi es su paisano y que murió bajo la monte Vitosha, P. Deliradev, “Кратък географско-исторически преглед на Панагюрската околия” („Breve descripción geográfica e histórica del distrito de Panagiurishte“), en: *Sbornik Panagiurishte y Panagiursko v minaloto* („Recolección Panagiurishte y la región en el pasado“), Sofía, “Nauka e Izkustvo”, 1956, p. 31, según: R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, p. 56, notas 279, 280, 281.

²²⁵² Más detalladamente véase R. R. Malchev, *Ibid.*, p. 57.

que se dan del antiguo búlgaro, como „hechicero, mago“; „el que es hábil en la curación, buen curandero, médico“, etc., responden muy adecuadamente a los informes, literarios y folclóricos, sobre el poder curativo que alberga la tumba del santo de Knyazhevo. Eso nos hace entrever que antes de la fundación del santuario musulmán (XVI), alrededor de la curativa fuente mineral del Knyazhevo actual, existía algún tipo de antiguo centro sagrado²²⁵³. En los primeros siglos después de la creación del santuario de “Baly Efendi”, ningún asentamiento independiente alrededor llevaba el nombre del santo. Ya a mediados del siglo XIX el viajero ruso Grigorovich habla en sus notas de dos asentamientos que se llaman: *Balyefenda* y *Teke*, pero es en 1879, cuando el actual barrio de Knyazhevo es incluido en la nomenclatura estatal del Principado de Bulgaria, con el nombre de “Baly Efendi”. En el mismo año, bajo la influencia de la etimología popular del nombre del santo, el pueblo es “bulgarizado” con el nombre de *Médено село* (Медено село, „pueblo de miel“), pero en 1881, en honor del príncipe Alejandro Battenberg²²⁵⁴ es llamado *Knyazhevo* („del príncipe“), incorporado como tal (1958) a la ciudad de Sofía.

Lo que es interesante es que el apodo folclórico con el que Baly Efendi es conocido entre la población local, búlgaros cristianos y gitanos musulmanes, es *Alí Baba*. *El nombre histórico del santo, como también el antiguo nombre de la aldea Balbaba, Baly baba, son reconocidos solo por una parte de los habitantes de Knyazhevo y eso, más bien como un saber extraído de la literatura regional*²²⁵⁵, que como un saber popular. Bajo el nombre de *Alí Baba*, su fama se extiende mucho más allá de la región de Sofía, hasta la de Vratsa²²⁵⁶. Es significativo en este caso que la memoria local no conserve un análogo cristiano de esa denominación musulmana, pero sí, una información importante acerca del doble carácter, cristiano-musulmán, del culto de Baly Efendi y su santuario.

El testimonio más temprano al respecto es la leyenda que hemos citado al principio, que señala la marcada rivalidad religiosa entre las comunidades, cristiana y

²²⁵³ En apoyo de esa afirmación son algunos informes en los antiguo-búlgaros ensayos histórico-apocalípticos de la segunda mitad del s XI, *Тълкувание Данилово* „Exégesis de Daniel“ y *Сказание Исаѣево* „Leyenda de Isaías“, véase *Ibid.*, p. 58, notas 292, 293.

²²⁵⁴ Alejandro I de Bulgaria, o Alejandro de Battenberg fue el primer príncipe (княз [knyaz]) de la moderna Bulgaria, reinado desde 1879-1886.

²²⁵⁵ L. Mikov, y T. Kmetova, “Софиянецът Бали ефенди-мюсюлмански светец от XVI в.” [Sofiánetsăt Balí Efendi- miusiulmánski svetets ot XVI vek] („Baly Efendi de Sofía, un santo musulmán del siglo XVI“), en: *Българска етнология/Bulgarien Ethnology*, Nº 2, (1996), Sofía, Ethnographic Institut and Museum- BAN, p. 46.

²²⁵⁶ A 60 km al oeste de Sofía.

musulmana en Sofía y la región durante la apropiación etno-cultural del espacio en los años de dominio otomano, pero también apoya la tesis sobre el estatuto de doble religiosidad del centro.

Hoy en día, el santuario tiene tres unidades sagradas: la tumba (turbe) de Alí Baba (Baly Efendi); la iglesia del “Santo y Profeta Elías”; el santuario (pagano) de “San Jorge”.

La tumba del santo musulmán fue edificada a finales del siglo XVI por el sultán Selim II (*Tras la muerte de Solimán, Selim II rápidamente fue a Sektevar, de allí a Belgrado donde se proclamó sultán y, de allí a Sofía. Aquí sobre el sepulcro de Baly Efendi, construyó una alta cúpula e hizo un tekke de derviches, después, regresó a la capital*²²⁵⁷). El templo cristiano dedicado a “San Elías” se hizo a finales del siglo XIX²²⁵⁸ en el lugar de la mezquita, que formaba parte del centro islámico. Un papel fundamental en la elección de ese patrono cristiano tuvo la cercanía fonética de los nombres de Alí e Ilía (Elías)²²⁵⁹, pero igual se muestran indicios indirectos de que en el pasado en ese lugar se veneraba a san Elías. Se trata de un elemento del santuario, la llamada “*Balyefëndieva skalá*” (‘la roca de Baly Efendi’) descrita a mediados del siglo XVII por Evliya Chelebi (que actualmente no existe²²⁶⁰):

*La localidad “Baly efëndieva skalá” es una capilla dentro del bosque [...] Aquí hay una roca redonda en la que el santo hacía sus oraciones. Sobre la piedra se ven las huellas del toque que este daba con su cabeza haciendo sus inclinaciones [...]*²²⁶¹.

Un relato semejante cuentan los búlgaros cristianos del pueblo de Alejandría (región de Dobrich, Bulgaria) respecto al tekke del santo bektashí Mustafá Kanaat Baba, creyendo que allí está enterrado san Elías²²⁶². Según los datos históricos, en el lugar del

²²⁵⁷ “Pátúvane na Evliya Chelebi...”, *Op. cit.*, p. 703, según: R. R. Malchev, *Op. cit.*, p. 59.

²²⁵⁸ En el día de san Elías en 1888 se colocó la piedra básica, en 1893 del mismo día, la iglesia fue consagrada, R. R. Malchev, *Op. cit.*, nota 305.

²²⁵⁹ *Ibid.*, p. 59, nota 306. En relación se indica que es muy probable que el mismo proceso razona el cambio del nombre del pueblo *Alí baba tekesi* (región de Haskovo) con ese de *Свети Илия* [Sveti Ilía] ‘San Elías’ (en 1899). En este sentido Malchev añade otro ejemplo que trata la “historia” del apellido de St. Babalievskia (una colega del autor); según esa, los musulmanes del pueblo macedonio de Galichnik llamaban a un familiar suyo con el apodo *Baba Alía*, que era famoso como “*дядо Илия*” ‘Abuelo Ilía/Elías’, *Ibidem*.

²²⁶⁰ Pero Kmetova y Mikov estiman que esto puede ser la roca redonda, que ahora se encuentra a una distancia de 10 metros del túmulo con la votiva cruz de san Jorge, R. R. Malchev, *Op. cit.*, nota 307.

²²⁶¹ “Pátúvane na Evliya Chelebi...”, *loc cit.*, según: R. R. Malchev, *Op. cit.*, p. 60.

²²⁶² Puesto que los habitantes de Alejandría no aceptaron al santo para que pasase la noche en el pueblo..., éste dio su cabeza con las rocas y su rostro quedñ impreso en ellas, R. R. Malchev, *Ibid.*, p. 60, nota 309; G. Georgieva, “*Za niákoi osóbenosti na sufiyskia isliám v Severoiztochna Bálgaria*” (‘Sobre algunas peculiaridades del islam sufi en la Bulgaria del noreste’), en la colección *Konfésia y folklór. Tézisi. IV Severozápadni chétenia na Asotsiátsia za antropológia, etnológia y folkloristika “Óngál”*, Sófía, 23-24 noémvri 1996 g. (‘Religión y folklore: IV lecturas noroccidentales de la asociación de

monasterio actual de Alejandría, dedicado al Profeta Elías, había otro monasterio, que fue destruido por los turcos. Más tarde, en el mismo lugar fue elevado un *tekke* conocido como "el teke de madera", que hoy tampoco existe, pero que hasta la mitad del siglo XIX funcionaba como un santuario doble, "Mustafa Kanaat-San Elías". La construcción del actual complejo monástico empieza apenas en 2002²²⁶³; la fuente curativa en el lugar es considerada solución para diferentes enfermedades y en el día de san Elías atrae a gente de las dos comunidades²²⁶⁴.

Volviendo a la ecúmene de "Baly Efendi", finalmente, la construcción del templo cristiano "Santo Profeta Elías" en el lugar de la mezquita del centro musulmán, estableció la veneración de Alí Baba (Baly Efendi) en la fecha 20 de julio/2 de agosto (calendario juliano/gregoriano, día de san Elías), tanto por los cristianos como por los musulmanes. Antes, los cristianos hacían su *kurbán* cruento en el día de san Jorge (23 abril/6 de mayo) en la cruz votiva de san Jorge del mencionado santuario pagano, los musulmanes, por su parte, se reunían allí en un día cualquiera, en caso de necesitar la ayuda de Alí Baba (Baly Efendi). Es decir, la veneración conjunta de Alí Baba en el día de san Elías en el complejo religioso actual es más bien consecuencia de la elección de este santo cristiano como patrono y no la causa de esa elección. Según informan Kmetova y Mikov, *hoy los búlgaros* [los cristianos] *realizan sus sacrificios tanto el día de san Jorge como el día de san Elías, los gitanos* [musulmanes] *por su parte, lo hacen solo el día de san Elías*"²²⁶⁵, pues antes de la dedicación del templo al "Santo Profeta Elías" en 1893, éstos no tenían un día definido para venerar a su santo Alí Baba.

Información adicional sobre el carácter pre-islámico del culto puede ser encontrada tanto en la biografía literaria de Baly Efendi como en los textos folclóricos de Alí Baba. En cuanto a la imagen folclórica de éste último resulta que se había formado a partir de la proyección de creencias cristianas acerca de San Jorge, así como de las de San Juan de Ríla²²⁶⁶. En un texto folklórico de Alí Baba, el héroe es presentado como santo cefaloforio, aludiendo a las tradiciones legendarias de san Juan

antropología, etnología y folclore "Ongal", Sofía, 23 de noviembre 1996"), R. R. Malchev y K. Z. Rangochev (eds.), Sofía, Ed. Casa "ROD", 1998, pp. 22-23, según: R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, p. 60. Según otra leyenda, san Elías descendió del cielo montado en su burro. Mucho tiempo vagó en la árida Dobrudzha buscando agua y refugio, pero nunca encontró. Finalmente, su burro cansado golpeó varias veces en una piedra de donde sugirió agua que tenía poder curativo.

²²⁶³ Con los medios de donantes.

²²⁶⁴ Entre la última decena de julio y la primera de agosto aquí se realiza una fiesta folclórica.

²²⁶⁵ L. Mikov, y T. Kmetova, *Op. cit.*, p. 43.

²²⁶⁶ Sobre las hipóstasis locales de san Juan de Ríla en la región, Eelí Bubá etc., ya se habló en otro capítulo.

de Ríla con el motivo “desplazamiento (vuelo) del santo (sin cabeza) para transportar santidad”²²⁶⁷, sin olvidar que ese motivo lo hemos encontrado también en la épica de los santos musulmanes. Por otro lado, eso de que el santuario de san Jorge precede o es contemporáneo del centro musulmán, está reflejado en las tradiciones cristianas de Sofía, que indican la apropiación musulmana: *los turcos adoptaron al santo cristiano local y le llamaron “Bal-baba”, luego le cambiaron el nombre a “Baly Efendi”*²²⁶⁸. También están las características de Alí Baba que lo relacionan con los santos de tipo pastores, que, como sabemos, tradicionalmente son muy queridos por los musulmanes, pero en el folclore búlgaro cristiano, el protector de los pastores es en especial san Jorge:

*Los turcos cuando adoptaron al santo Bal-baba, en el lugar donde se inició, le hicieron un turbe en el que habían colocado su bastón de cabrero, la bolsa y la capa del santo; cada noche le traían unos [zapatos] “emenías”²²⁶⁹, pero al regresar los encontraban desgarrados, de modo que quedaba solo la parte superior; dicen que por la noche el santo se calzaba esas “emenías”, tomaba su bastón, la bolsa y la capa y se iba a algún lugar de [la montaña de] Vitosha, donde pastoreaba a sus cabras; caminaba toda la noche y volvía por la mañana [...]*²²⁷⁰.

La lucha entre las dos comunidades folclóricas para absorber lo sagrado de este espacio cultural terminó con un éxito relativo a favor de la confesión islámica.

Este tipo de cultos mixtos son muy frecuentes en los Balcanes, algunos, no se olvidan de su antiguo significado cristiano, otros en cambio, han perdido uno de los componentes religiosos. Pero la cohabitación de dos cultos, musulmán y cristiano en un mismo lugar, hasta cierto punto se vio favorecida por el principio universal expresado por el derviche albanés, arriba mencionado, que proclamaba que “un santo es santo para todo el mundo”. Así es como en Keşan²²⁷¹, el monasterio de San Jorge fue ocupado por los derviches y rebautizado como Domuz Dere (del turco, *domuz*, „cerdo“, *dere*,

²²⁶⁷ El texto es registrado por Kmetova y Mikov, “Alí Baba era adivino, y porque adivinaba, los turcos (?) le perseguían..., le cortaron la cabeza; ahora está enterrada en su turbe, pero nadie sabe dónde está el cuerpo”, Kmetova y Mikov, *Op. cit.*, p. 47, según: R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, p. 61.

²²⁶⁸ *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина* [Sbórník za národní umotvorénia, náuka y knizhniná] („Recolección de folclore búlgaro, ciencia y letras “), vol. 6, Sofía, Imprenta Estatal, 1891, p. 138, citado en: R. R. Malchev, *Ibidem*.

²²⁶⁹ “Emenías”, del turco, zapatos de cuero de poca profundidad con picos erguidos al alza y sin tacón.

²²⁷⁰ [Sbórník za národní umotvorénia...], vol. 6, p. 38, según: R. R. Malchev, *Ibidem*.

²²⁷¹ Keşan (Tracia), actualmente es una ciudad y distrito de la provincia de Edirne, Turquía.

„riachuelo“). La iglesia fue dividida en dos, una parte se reservó para el culto cristiano y, hasta 1913, la fiesta de San Jorge fue celebrada en común por las dos comunidades²²⁷².

Es interesante señalar que los lugares religiosos cristianos, afectados por el culto musulmán, a menudo gozaban de una cierta reputación multi-secular, pues, pese al cambio de identidad confesional, no dejaron de ser frecuentados por los devotos²²⁷³. Por ejemplo: San Demetrio de Salónica, visitado con perseverancia en la época bizantina, siguió manteniendo su estatuto de lugar de culto muy frecuentado, una vez convertido en *Kasimiye Cami* y fue consagrado por la gente (según Demetrius Candemir) a “Padre del otoño” (*Kasım Baba*) con cuya fiesta (26 octubre, fiesta de San Dimitri), finaliza el periodo de la navegación y del servicio para marineros y soldados otomanos²²⁷⁴.

Incluso el nombre musulmán de un santuario puede estar, a veces, inspirado directamente por la denominación anterior del lugar. Así, la iglesia de Santa Tecla de Constantinopla sigue siendo visitada por los musulmanes, que veneran allí la memoria de un derviche llamado Toklu Dedé; en otro lugar, acuden a rezar ante Emineh Baba, avatar musulmán de San Minas²²⁷⁵. En cuanto al territorio de Bulgaria, un ejemplo semejante lo constituye el tekke de Demir Babá que en algunas épocas llevaba el nombre de “Dimítrovo”, porque Demir baba fue identificado con San Demetrio (en búlg., Dimitri), pero también con san Jorge y san Elías. Huseyn baba (Mahzahar pasha), hermano de Demir baba, cuyo tekke está situado entre la ciudad de Razgrad y la de Ispirih, cerca de Vóden²²⁷⁶, atestiguado en 1648 bajo el nombre *Tekke-i Baly*²²⁷⁷, fue

²²⁷² F. W. Hasluck, *Christianity...*, pp. 434, 431, 583, 580, 436, 72, 520-521, también: M. Balivet, *Aux origines de l'islamisation...*, pp. 15, 16.

²²⁷³ M. Balivet, *Ibid.*, p. 15.

²²⁷⁴ La primera iglesia dedicada a San Demetrio en Salónica fue elevada (entre 313-323) en el lugar donde se encontraba la prisión en la que el mártir recibió su muerte; según otra versión la iglesia fue construida por encima de su tumba. Después de la conquista de Salónica por los turcos, la iglesia fue saqueada, pero continuó a servir como iglesia cristiana hasta 1490/1491, cuando fue convertida en mezquita, “Kasimiye dzhami”, por el nombre de *Kasım* pasha. El edificio fue utilizado como mezquita hasta la Guerra de los Balcanes (1912), en cuyo periodo, a los cristianos se les permitía acceso sólo hasta un pequeño nártex, en la parte oeste de la nave del edificio, donde se halla un cenotafio. Por ello se realizó una entrada independiente.

²²⁷⁵ Sobre *Kasım Baba* véase : A. Dutu, y D. Cernovodeanu (eds.), *Dimitrie Cantemir, historian of...*, p. 97; sobre Toklu Dede: R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, Paris, Institut français d'études byzantines, CNRS, 1953, p. 148; sobre Emineh Baba: F. W. Hasluck, *Christianity...*, p. 528, referencias indicadas en M. Balivet, *Op. cit.*, p. 15, nota 15.

²²⁷⁶ Asentamientos en Bulgaria de Noreste.

²²⁷⁷ “Voden”, en: *Енциклопедия България* („Enciclopedia de Bulgaria”), vol. 1, Sofía, Ed. BAN, 1978, p. 706, citado por B. Lory, “Essai d'inventaire des lieux de culte Bektachis en Bulgarie”, en: *Bektachiyya: études sur l'ordre mystiques des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, réunies par A. Popovic et G. Veinstein, Estambul, Ed. Isis, 1995, p. 394.

asimilado por los cristianos de nuevo a san Demetrio²²⁷⁸. En la misma categoría se incluye el tekke de Musa baba (actualmente destruido) en el pueblo de Tsărkvino²²⁷⁹, que también se menciona en el *vilayetname* de Demir baba, cuyo santo reúne a los kăzâlbashîes de los alrededores el 1 de septiembre, y fue identificado por los cristianos con san Simeón²²⁸⁰.

Sobre otro turbe de “Musa baba”, del pueblo de Tekke Kozundzha (antiguo nombre del actual pueblo Izbul)²²⁸¹, destruido en 1878, pero actualmente renovado, Marinov, en 1943 cuenta una tradición un poco confusa²²⁸². El santo allí venerado por los kăzâlbashîes (“Musa bobá o Alí bobá”) se celebraba el día de san Pedro²²⁸³, mientras que para los cristianos se trataba de san Elías y se lo honraba en su día. Desde mediados del siglo XX, bajo la influencia de la tradición oral y el culto doble que la acompaña, en este lugar se registran las denominaciones: Alí babá (Hazret Alí) y Elías, a los que se atribuye la advocación del turbe de “Musa baba”. El ambiente del interior y la iconografía dentro del edificio son muy significativos del carácter sincrético del culto mixto que se observa aquí. Así pues, a izquierda y derecha de la tumba hay dos candelabros de cinco y siete velas respectivamente; candelabros y una bolsa con velas se pueden ver en el patio y a la derecha de la entrada. Sobre las paredes cuelgan caligrafías que contienen citas del Corán; hay una litografía con la escena del sacrificio de Abraham, acompañada por la inscripción: *Allah göklerin ve yerin Nurudur. Nür Süresi, 35* („Alá es la luz de los cielos y la tierra, C. 35”). También hay paisajes, tapetes, fotos modernas de una familia, la fotografía de un niño con la dedicatoria: *Musa Babaya* y la fecha 9. IX. 1982, un cuadro con otra inscripción: *Musa bobayla görüşme* y, las fechas: 1969, 1981, 1986, escritas en árabe en los campos vacíos del antiguo papel²²⁸⁴.

²²⁷⁸ V. Marinov, *Дели-орманъ...*, p. 192, según: B. Lory, “Essai d’inventaire...”, *loc. cit.*; V. Doykov, *Лудогорие* [Ludogorie], serie: Biblioteka pri Burgaskoto geografsko druzhestvo, Sofia, Ed. “Nauka e izkustvo”, 1965, p. 124, según B. Lory, *loc. cit.*; A. Margos, *Текето Ак Язълъ Баба: Пътеводител* [Teketo Ak Yazälâ Babâ: Pătevoditel], Tolbuhin, Ed. Okrăzhen istoricheski muzey, 1971, según B. Lory, *loc. cit.*

²²⁷⁹ A 2 km al norte desde la ciudad de Samuîl (hasta 1934 con el nombre *Ashiklar*), y a 21 km. al este de la ciudad de Razgrad.

²²⁸⁰ El 1 de septiembre la Iglesia ortodoxa búlgara celebra la memoria de San Simón o Simeón el Estilista.

²²⁸¹ A 20 km. en norte de la ciudad de Shûmen. *Tekke-i Kozluca* es registrado en un documento otomano del 1573. “Izbul” o “Izbul” es nombre de *Kavkhân* búlgaro de los mediados del siglo IX, también así se denomina una ciudad en la Bulgaria de Volga, probablemente significa “gacela”.

²²⁸² V. Marinov, *Плисковско (Абобско) поле: Поселищно-географско изучаване* [Pliskovsko (Abôbsko) polé: posélishtno-geográfsko izuchávane], serie: Biblioteka “Geografia na Bălgaria”, 5, Sofia, (en búlgaro y alemán), Ed. Fakel, 1943, p. 172, según B. Lory, *loc. cit.*

²²⁸³ El 29 de junio (nuevo calendario), 12 julio (antiguo calendario).

²²⁸⁴ V. Yankova, “Сакралните места край село Избул (Текке Козлуджа)” [Sakrálnite mestá kray sêlo Izbul (Tekke Kosludzha)] („Los lugares sagrados cerca del pueblo Izbul”), en: *Топоси, памет, идентичности (Към фолклора на мюсюлманите и християните в Шуменско)* („Lugares, memoria, e

Hoy día aquí se encuentra un pequeño icono de San Juan de Ríla y otro de san Elías, que están a la derecha de la entrada. Los testimonios de los que disponemos en relación con la presencia de imágenes cristianas en el lugar, sobre todo de San Elías y de la Santísima Madre de Dios, datan de los años cuarenta del siglo XX. Según Marinov, un icono grande de San Elías fue cedido por las tropas rusas y, “además, se lo regaló la misma división que capturó a Midhat Pasha”²²⁸⁵. La tradición oral afirma lo mismo del otro icono grande del mismo santo que custodiaba el turbe, pero que se había perdido o fue eliminado en los años 90 del siglo XX²²⁸⁶. Detalle importante del interior de que hoy día recuerdan únicamente las narrativas orales, es la lanza y la hacha que, hasta los años 40 del siglo XX colgaban en la pared al lado del sepulcro; según los testigos, esas fueron las armas con las que mataron al santo²²⁸⁷.

A unos 800 metros al noreste del turbe de “Musa baba”, se ubica otro, “*Alatla baba turbe*”, que para los cristianos es la capilla de “San Iván” (Juan). “Alatla baba” es un nombre tardío que deriva de la vegetación típica de la zona, pero la etimología popular lo relaciona con *el babá con el caballo escarlata*²²⁸⁸. El otro nombre registrado por Marinov (1943) y Penkov (1955) del mismo tekke, que hoy no es muy popular, es “San Iván (Juan) Lestovichkiy”²²⁸⁹, que en mi opinión tiene que ver con San Juan de la Escalera (en búlgaro: *Sveti Yoan Lestvichnik*), pero por otro lado, según Marinov “se llamó así porque en el se reunían muchas golondrinas”²²⁹⁰ (de “*лястовичка*” [liástovichka] que en búlgaro es „golondrina”). Yankova por su lado, vislumbra en la golondrina una metáfora que hace alusión a la visión sobre los pájaros como símbolos de Hadzhi Bektash y sus seguidores. Según la leyenda, estos volaron desde Jurasán a Anatolia como también a las tierras búlgaras en forma de palomas²²⁹¹. El sepulcro dentro del tekke, tiene orientación oeste-este, al igual que la de los cristianos. Sobre la base de la piedra sur del edificio, se encuentran múltiples grafitos y nombres,

identidades; Hacia el folclore de los musulmanes y los cristianos en la región de Shumen”), Veliko Tărnovo, Ed. “Faber”, 2007, p. 63.

²²⁸⁵ V. Marinov, *Pliskovsko (Abobsko) pole...*, p. 172, según: V. Yankova, *Sakrálnite mestá...*, p. 64.

²²⁸⁶ V. Yankova, *Ibidem*.

²²⁸⁷ *Ibidem*.

²²⁸⁸ *Alat*, denominación dialéctica para un tipo peral silvestre local, que en la zona hay muchos y que crece justo en la entrada del turbe. Por otra parte, los homófonos *Al atl boba*, indican, „el babá con el caballo rojo, escarlata”.

²²⁸⁹ Yankova dice, que “más probable es que esto sea una variante cristianizada y traducción literaria de turco, de la denominación dialectal de “golondrina” que es “*acı boba*” [adzhā boba] traducido literalmente como “hadzhi baba”; los musulmanes locales se lo explican así: *Ellas* [las golondrinas] *dan muchas vueltas. Seguramente también van al hadzh...*”, V. Yankova, *Sakrálnite mestá...*, p. 70, nota 41.

²²⁹⁰ V. Marinov, *loc. cit*.

²²⁹¹ V. Yankova, *Op. cit*, p. 72, nota 53.

predominantemente musulmanes, pero también cristianos, iniciales y años de visitas (1927, 1935, 1945, 1951, 1953, 1952, 1969, etc.). La fecha más antigua registrada allí es 1910. En las piedras de la construcción se ven decoraciones específicas que tienen relación con los símbolos del islam heterodoxo²²⁹². Además, entre los nombres de pueblos grabados por los visitantes en los muros, está el del pueblo de Mumdzhilar (Sveshtari), ubicado al lado del famoso Demir Baba tekke. Las leyendas folclóricas así como las inscripciones otomanas en las lápidas de los dos tekkes, el de Musa baba y el de Alatla baba, indican una relación clara entre ellos. La doble veneración es explicada por los cristianos mediante una leyenda que se refiere a la fundación de los tekkes, en el tiempo de la islamización masiva:

Los dos hermanos, Ilía e Iván (Elías y Juan) se juraron uno al otro no traicionar su fe, pero el hermano mayor, Elías, estaba dispuesto a la apostasía. Para que no lo hiciera, Iván lo atravesó con una gran alabarda. Entonces los musulmanes salieron en persecución de Iván, lo alcanzaron hacia el este y lo mataron. En el lugar donde Elías fue decapitado los musulmanes construyeron un turbe en el que lo enterraron y al lado de su tumba colocaron una lanza y la alabarda. En la “Gñlgota” de Iván, los cristianos edificaron una capilla²²⁹³.

Marinov escribe una variante en la que los papeles se intercambian pero Elías igualmente aparece muy ligado al islam; ya antes de su muerte es circuncidado²²⁹⁴. Según otra leyenda cristiana, aquí fallecieron dos de los doce hermanos que “lucharon por la fe para expandir el cristianismo”, los otros continuaron hasta Bucarest, donde fueron asesinados²²⁹⁵. Según los musulmanes locales, Musa e Isa eran hermanos, participaban en las batallas, cabalgando caballos escarlatas, de donde viene el nombre del tekke “*Al Atlı boba*”, „el padre con el caballo rojo”; según otros, *Alatlı boba* era un hombre grande, pasha (*büyük adam, paşa*)²²⁹⁶ que dirigía el ejército, aquí fue asesinado y enterrado. Según la tercera versión musulmana, contada por cristianos, los dos

²²⁹² Una roseta con hojas y por encima una flor-sol estilizada, véase: *Ibid.*, p. 69.

²²⁹³ Iv. Minev, *Избулски устопиу* („Historias de Izbul”), Varna, Ed. “Slavena”, 1997, p. 23, según V. Yankova, *Op. cit.*, p. 71, nota 45.

²²⁹⁴ Sobre el motivo de la “conversión post mortem” se hablara en otro capítulo.

²²⁹⁵ V. Marinov, *loc. cit.*, según V. Yankova, *Ibid.*, nota 46.

²²⁹⁶ V. Yankova, *Ibid.*, p. 71.

hermanos, Alí y Velí²²⁹⁷, de los que Alí era un pasha, se establecen en este lugar. Aquí llevan a cabo nobles acciones por lo que son proclamados santos: “uno se convirtió en peygamber Alí, el otro, en Velí peygamber”²²⁹⁸. Durante los últimos 50 años aparecen nuevas leyendas, producto de los descubrimientos arqueológicos de la región, que vinculan el lugar con el dios tracio y patrón de los curanderos, Asclepios; con Kavkhán Izbul y con el suministro de agua a Pliska²²⁹⁹; con el duro traslado de los monjes del monasterio de “Chernoglavtsi” hasta el monasterio del pueblo de Izbul²³⁰⁰. Todas estas leyendas dan testimonio de la capacidad productiva de la tradición local, que sigue actualizando las narraciones sobre los lugares santos. Haremos hincapié en que las narraciones tardías son el resultado de la asunción de características de diversos orígenes y de diferentes niveles, entre las cuales se pueden encontrar algunas nociones propias del islam heterodoxo.

Con el paso del tiempo, la historia del milagro que contribuye a la santidad de la tumba de un taumaturgo, sea real o simbólica, se actualiza según las necesidades de la sociedad, aunque en el islam heterodoxo la tumba del considerado santo y la peregrinación que atrae no tienen el mismo sentido que en la peregrinación cristiana, sabiendo que ésta última se fundamenta y vincula estrechamente con las reliquias del santo que se ubican en el lugar devoto, a diferencia del culto musulmán.

El propio Rumi dio indicaciones a sus discípulos acerca de cómo venerar a un santo y no el lugar de su enterramiento:

[...] no busquéis mi tumba en la tierra. Mi tumba está en el corazón de la gente del conocimiento.

Sin embargo, las recomendaciones del maestro no impidieron que, tras su muerte, el mausoleo de Mevlana se convirtiera en lugar de peregrinación espontánea (*ziyaretgah*). Hasta la propia ciudad de Konya, donde moraba el maestro, se convierte en lugar de devoción, muy popular especialmente en época selchuquí y otomana, y

²²⁹⁷ Sobre la lápida principal de la tumba de Alatlá baba, hay una clara inscripción en otomano en la que se menciona “el tekke de Musa baba” y, un tal “Veli zaim” (“zaim” es denominación utilizada para indicar el propietario de un “zeamet”; “zaim”, „propietario de timar“. Es conocida la práctica, que los derviches también se hagan dueños de zeamet). Se supone que Veli zaim fue uno de los habitantes del tekke, que deseo ser enterrado aquí, V. Yankova, *Op. cit.*, p. 68, notas 34, 35, 36.

²²⁹⁸ *Ibid.*, pp. 72, 73.

²²⁹⁹ Izbul y Pliska son asentamientos en la región. Pliska es la primera capital de la Bulgaria del Danubio (el Primer Imperio Búlgaro).

²³⁰⁰ Sobre el asunto véase D. Zhelyazkova, “Svetilishte na 5000 godini” („Santuario de 5000 años“), en el periodico *Шуменска зоря* [Shumenska zaria], N° 98, (1996), del 26. 04, Shumen, p. 7, según: V. Yankova, *Op. cit.*, nota 48. Según Marinov, “ se sabe que, en el pueblo Izbul, el tekke local fue un monasterio protobúlgaro”, V. Marinov, *Pliskovsko (Abobsko) pole...*, p. 171.

hasta la actualidad. Una curación o la concesión de una gracia fueron lo que animaron a la devoción popular, aunque no fueran seguidas de una conversión forzosa.

2. Mevlana, “Moisés de los judíos”, “Jesús de los cristianos”, santo de todos.

*Si les chemins sont différents, le but est unique [...] Il n'appartient ni aux infidèles ni aux fidèles [...] car leur but est unique*²³⁰¹.

Para Mevlana y para sus discípulos todas las religiones eran aproximadamente verdaderas. Su doctrina predicaba la tolerancia ilimitada, el razonamiento positivo, el amor a Dios y la caridad a través del amor²³⁰².

La posición de Mevlana en cuanto el problema de la tolerancia religiosa y la santidad compartida propiamente dicho, expresada claramente en algunas frases, apaciguaba las discordias de su tiempo y tenía gran importancia histórica para la interrelación con los no musulmanes, a través de los círculos *mevlevi*²³⁰³. La discordia, la división, la soberbia y la petulancia jamás han sido buenas consejeras para nadie; muchos pueblos del mundo han pasado por los senderos del atraso y la extrema pobreza porque sus diversas capas sociales -y mucho más sus caudillos, líderes o dirigentes- no han encontrado vías para las avenencias, la unidad y el entendimiento de que los problemas generales afectan a cada uno en la proporción que sea y nadie, en su momento, se libera o salva de las consecuencias.

En este sentido, la experiencia espiritual de Mevlana de “saber como el mar”- en la tolerancia y la búsqueda de la paz respecto las confrontaciones “religiosas”- hoy día resuena como una panacea que podría servir a la humanidad actual:

En la generosidad y al ayudar a otros sé como el río.

En la compasión y la gracia sé como el sol.

En ocultar los defectos de los otros sé como la noche.

En el enfado y la furia sé como el muerto.

En la modestia y la humildad sé como la tierra.

En la tolerancia sé como el mar.

²³⁰¹ *Le livre du dedans...*, 1976, p. 19, según : M. Balivet, *Konya...*, p. 117.

²³⁰² Muere en el 17 de diciembre de 1273, a su entierro va gente de cinco religiones, desde entonces hasta hoy los derviches de Mevlana celebran su festival en esta fecha. Fueron el hijo de Mevlana (Sultan Veled) y su nieto (Ulu Arif Chelebi) los que quisieron mantener una comunidad de seguidores de su ancestro, y ellos son los que realmente fundaron la orden Mevleví.

²³⁰³ M. Balivet, *Konya...*, p. 60.

Existe como eres o sé como aparentas.

Crearse discordias no es más que fortalecer lo negativo que se tenga y mientras haya discordias no es posible armonizar, lo que era el objetivo de Mevlana. Pues su punto de vista no se fija en un sendero único, que lleva a Dios, sino al objetivo que solo deberá ser único, porque [...] *aunque los caminos son diferentes*, como dice Mevlana, *el objetivo es único* [...] *no pertenece ni a los infieles ni a los fieles* lo que no debería provocar divergencias. *Cuando la gente llega allá, todas las cuestiones discutidas y desacuerdos que surgieron en el camino se allanan*²³⁰⁴.

Efectivamente el comportamiento de Rumi y de sus discípulos en este campo, frecuentemente tenía un valor normativo, influyendo profundamente sobre las relaciones entre las diversas comunidades religiosas y culturales del mundo turco medieval, luego, en el del imperio otomano, y prácticamente hasta ahora.

Según su biógrafo, Mevlana, tuvo un gran impacto sobre los no musulmanes y la adhesión de estos últimos al islam, que en la ciudad de Konya se codeaban con los musulmanes. Pero el movimiento de conversión bajo los auspicios del gran sufí, tiene aspectos muy particulares, marcados por la mutua benevolencia en el marco de lo cotidiano. La enseñanza de Rumi, basada a una perspectiva mística que trasciende exclusivamente las formas, está dirigida a todos sin que se tenga estrictamente en cuenta la pertenencia religiosa de su auditorio:

¡Ven, ven, ven [...] quien quiera que seas, ven!

Seas infiel, idólatra o pagano, ven.

Nuestro convento no es un lugar de desesperación.

*¡Aunque cientos veces has roto tus votos, ven!*²³⁰⁵.

*[...] Si no podemos dejar entrar a nuestros amigos en el palacio del visir de este mundo, en la próxima vida, ¿cómo vamos a permitirles entrar en el Palacio del Más Allá, el Paraíso más elevado?*²³⁰⁶.

Pues no es casual que conozcamos a Jelaledin Muhammad Baljí como “Mevlana” que significa “Nuestro Señor” en árabe, y también como Rumi, que significa

²³⁰⁴ *Le livre du dedans, loc. cit.*, según : M. Balivet, *Konya...*, p. 117.

²³⁰⁵ *Ibidem.*

²³⁰⁶ *Ibidem.*

“originario de la Anatolia romana” ya que la Anatolia era denominada por los turcos selyuquíes como la “tierra de Rum (de los romanos)” en referencia al imperio Romano de Oriente más conocido como imperio bizantino. Es decir, siguiendo esta lógica, Mevlana era el Señor de los cristianos del Oriente.

Esta actitud ecuménica encuentra su lugar en el mundo balcánico que todavía da testimonio de una tolerancia peculiar en el ámbito religioso. Quizás, el éxito de la filosofía de Rumi entre los cristianos, tenga su base en la categoría del “amor” vista por él como el “corazón” de todo.

Elementos fundamentales de la doctrina de Mevlana son el amor al prójimo y la tolerancia ilimitada. A estos principios se consagró totalmente, recomendando a todos su conocimiento y práctica, por ello se convirtió en un hombre sabio y su fama traspasó fronteras, extendiéndose su doctrina por todo el mundo. El mensaje de Rumi que anunciaba que *el amor del Creador está en todas partes y sobre todo, enfocándolo a los hombres, sean estos magos, judíos o cristianos*²³⁰⁷, entra en un diálogo muy íntimo con la filosofía del cristianismo donde Dios es amor, y por otra parte alude a un panteísmo específico que pone en el centro de todo al hombre. En los numerosos poemas que escribe, preconiza el amor divino y la tolerancia, donde pone en evidencia su sentir según el cual la poesía, la música y el baile participan en la elevación hacia Dios.

El alevismo (el kâzâlbashismo, o el bektashismo), que es fruto de las filosofías y de las creencias nacidas en Asia Central, Anatolia, Mesopotamia y Arabia, es una síntesis de las diferentes creencias, politeístas y monoteístas, y las filosofías que existieron en las diferentes regiones. Se trata de una filosofía humanista y universal, en la que naturalmente destaca la influencia de Mevlana, pues según él, Dios se alcanza a través del amor, amar todo lo que existe, porque según este, todo el mundo es reflejo de Dios. Es decir, amar a la humanidad es amar a Dios, *por el amor alcanzamos al ser absoluto, el anonadamiento en Dios*. Esta filosofía no está muy lejos del “segundo mandamiento” de Jesús²³⁰⁸.

En la interpretación universalista de Mevlana es también universalizado el concepto de la conversión. Pues en la óptica específica del sufismo, el medio musulmán también debe ser *convertido* a la vía mística y más de una vez, bromea Rumi, sobre el

²³⁰⁷ M. Balivet, *Konya...* p. 60.

²³⁰⁸ “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente. Este es el primero y más grande mandamiento. Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas” (Mat 22:37-40).

formalismo y el espíritu de la injusta superioridad de algunos notables musulmanes²³⁰⁹. Así por ejemplo ironiza acerca de un cierto moralizador que agradece a Dios el hecho de que no le hubiera creado infiel, subrayando Mevlana, que prácticamente dicho musulmán no es muy diferente del no musulmán. Añadiendo que “es más fácil convertir setenta cristianos que purificar a un cierto profesor del barrio de los comerciantes de algodón”, insinuando que en la perspectiva de la mística, más vale un infiel sincero que un creyente hipócrita, todo esto, en el contexto de la afiliación religiosa.

Según los textos hagiográficos más arriba estudiados, el contexto en el que se ejerce la influencia de Mevlana frecuentemente favorecía la conversión de los no musulmanes que acompañaban al maestro²³¹⁰. La razón de dicha realidad para algunos se encuentra en el aislamiento que sufrían los cristianos de la autoridad patriarcal de Constantinopla, relación que cada vez era más débil. Ante esa realidad, la alternativa de los cristianos, así como la presenta Balivet²³¹¹, oscilaba entre “la tentación de seguir a un maestro espiritual tan comprensivo” o seguir fiel a una fe, separado de sus raíces y jefes religiosos. Entonces entre las dos alternativas, “muchos escogían la primera”- la de adoptar la religión islámica- que se identificaba con una doctrina muy “flexible y acogedora, como la de los mevlevíes” y también, adherirse a una religión cuyos adeptos se codeaban cotidianamente con los no musulmanes en una atmósfera de común simpatía, lo que supone un elemento más, que favorecía tomar semejante opción, según otros historiadores actuales²³¹².

Esta reflexión, puede que se acerque mucho a la realidad, siempre y cuando se tenga en cuenta el tiempo del que se habla y el espacio al que se refiere, espacio y tiempo en los que la religión “islámica” no estaba todavía tan cargada con los sentidos que, como sabemos, adquiere más tarde. Por ejemplo el de considerar al cristianismo como la “religión de enemigos mortales”. Este matiz específico y persistente lo aportarán algunos movimientos nacionalistas posteriores y dejará su huella en general sobre el islam.

Es muy difícil estimar cuáles eran exactamente los motivos de los contemporáneos de los sucesos que les llevaron a la conversión, pues, nuestra idea del pasado se forma por el vencedor, la historia misma se escribe por el vencedor y los documentos del vencido en ella, siempre son pocos.

²³⁰⁹ M. Balivet, *loc. cit.*

²³¹⁰ Se trata del siglo XIII.

²³¹¹ M. Balivet, *Ibid.*, p. 60, 61.

²³¹² *Ibidem.*

De todos modos, el espíritu sincrético de los *mevlevíes* tendía a minimizar formalmente las diferencias religiosas en interés de la comunidad espiritual, de los que se comprometen “en la senda de los buscadores de la verdad”. El carácter conciliador de las cofradías de derviches, inaugurado por Rumi en Anatolia, ha sido, según los historiadores, una de las importantes causas del éxito ulterior del islam entre la población conquistada, determinado desde luego por la intención proselitista del islam.

A menudo, Mevlana aparece como protector de los cristianos contra sus propios correligionarios, así como lo representa la hagiografía de los vencedores:

Su generosidad, su tendencia a perdonar, había llegado a tal punto, que un día durante el concierto, cuando él estaba emocionado y sumergido en la contemplación de la visión del Bien-Amado, en éxtasis, un borracho entró en el baile provocando un altercado, pues el insensato se arrojó sobre el maestro, los discípulos lo maltrataron: „¿Es él el que ha bebido vino y sois vosotros los que os comportáis como malos borrachos!“ „Es un cristiano-dijeron ellos“. „¿Si es cristiano porque no teméis?“ [juego de palabras sobre el vocablo “tarsa” que en farsi quiere decir a la vez „cristiano“ y „el que tema“] Los derviches se inclinaron pidiendo perdón²³¹³.

En esta anécdota, los no musulmanes son admitidos como espectadores en las ceremonias místicas, lo que viene a indicar que desde los orígenes del movimiento no había discriminación religiosa por parte de los *mevlevíes*. Por otro lado, se evidencia “la favorable influencia que podrían haber experimentado los asistentes a espectáculos de ese tipo, sean musulmanes o de otra confesión”²³¹⁴.

En otro pasaje, Rumi se encarga de la defensa de un joven griego, perseguido con razón por las autoridades:

El maestro y sus discípulos avistaron un día [...] una considerable masa de gente que gritaba detrás de un individuo, en la cual algunos jóvenes corrían exclamando: „castigan a alguien por la cuenta de Dios, ¡que nuestro Maestro interceda por él! porque es un griego muy joven“. „¿Que ha hecho?“ dijo el Maestro, le respondieron: „Ha matado a alguien: le aplican la pena de taliñn“.

²³¹³ Al-Aflaki, *Les Saints...* 1978, según: M. Balivet, *Konya...*, p. 61.

²³¹⁴ M. Balivet, *Ibidem*.

Sin demora él avanza; los ejecutores de la justicia y la gente de la policía le saludan y se apartan. Recubrió entonces Mevlana el culpable, con su manto bendito. El prefecto de la policía hizo un informe al sultán, quien respondió: „Nuestro Maestro es el juez; pues, si interviene por toda una ciudad, esto le es permitido; todo le es dedicado, pese a que sea un griego el asesino“. Los compañeros le llevaron a la escuela para que pronunciase el acto de fe en presencia del maestro y se convirtiera en musulmán, al mismo tiempo le circuncidaron y dieron inicio a un concierto.

„¿Cuál es tu nombre?“ preguntó el Maestro; „Tyrianós“, respondió el muchacho joven. „A partir de ahora“, dijo Jeleddin, „te llamaremos Ala-ed-din Tyrianós“²³¹⁵.

Este relato es significativo en muchos aspectos. El hecho de que los jóvenes melevíes se dirijan de manera natural al maestro para conseguir su intercesión a favor de un cristiano en dificultades, confirma que la reputación de Mevlana de defensor de no musulmanes ante las autoridades era bien conocida por la gente. La anécdota también demuestra el respeto de los funcionarios y el apoyo incondicional del sultán a Rumi²³¹⁶. No obstante, la protección concedida al Tyrianós es condicionada por la conversión del culpable y su integración en la orden Mevlevi, y pese a su estructura abierta, esto se efectúa prácticamente, a través de los actos- declaración verbal y circuncisión- signos que formalmente determinan la pertenencia al islam.

Si se sigue la fuente de Shems-ed-din Ahmed, llamado Aflaki, el testimonio aquí observado, ya conocido por los anales, de que la conversión al islam puede salvar la vida de un no musulmán, habla claramente del privilegio que suponía entonces el hecho de ser musulmán, o bien, de la importancia que el hagiógrafo le quería transmitir. Sin embargo, en la obra de Aflaki la figura de Rumi y su entorno específico, juegan un papel importante en la transmisión de la idea del autor de que el proselitismo del islam tuvo éxito de manera fundamental gracias a Mevlana y su cofradía.

Más adelante ese mismo Tyrianós, *por la bendición de la mirada favorable y vivificante del maestro, llegó hasta tal rango que los grandes jeques y los mejores sabios quedaron estupefactos de su conocimiento y de su conducta, y asombrados por*

²³¹⁵ Al-Aflaki, *Les Saints...*, 1918-1922, pp. 244-246.

²³¹⁶ M. Balivet, *loc. cit.*

*su ingenio y por sus bromas*²³¹⁷. Según la misma fuente el ex cristiano de Konya, Tyrianós se convierte en un "especialista" de asuntos cristianos, a quien "con gusto incluso Mevlana consulta"²³¹⁸: como por ejemplo, un día a la pregunta del maestro: qué piensan los sacerdotes cristianos sobre la realidad de Jesús, el muchacho recién convertido responde: "ellos dicen que Él es Dios". "A partir de ahora", replicó el maestro, "decidles que nuestro Muhammad es todavía más Dios, ¡todavía más Dios!"²³¹⁹.

El origen cristiano que Tyrianós conserva, le permite aceptar más fácilmente el papel de la música en las ceremonias *mevlevíes*, lo que por el contrario, para los propios musulmanes de observancia estricta resultaba a veces chocante, dilema que se revela en una conversación entre un personaje notable de la época, de nombre Akhi-Ahmed, y nuestro Alaeddin Tyrianós. En ella, el primero cuestiona acerca de la legitimidad de los conciertos y la base de esta innovación, que él no lograba comprender "aún después de haber leído mucho". A lo que Tyrianós sin temor responde de un modo que no puede proceder de otra fuente que no sea la del pensamiento cristiano, que se acerca al del *isawí*:

*Hermano mío, [...] tú has estudiado a la manera de un burro; por eso no lo entiendes. Yo, sin embargo, gracias a Dios, he estudiado al modo de Jesús y he llegado a conocer el misterio que está encerrado en ello*²³²⁰.

La envergadura de la influencia de Rumi llegó a hacer hasta que se le percibiese a veces con rango divino, apego que Aflaki disimula en un dialogo escolástico, dando razón al final a las consideraciones de los discípulos de Rumi con el argumento de que, siendo éstos *buscadores de la verdad*, [...] *tienen autorización para usar todas las expresiones que les sirvan para nombrar a su guía espiritual* [...] ²³²¹.

Es el caso de un grupo de juristas que cierto día acusaba a Alaeddin Tyrianós en presencia del jefe de los cadíes, Siradieddin Ormawi, acusándolo de afirmar que el Maestro era Dios:

²³¹⁷ Al-Aflaki, *Les Saints...*, 1918-1922, p. 245

²³¹⁸ M. Balivet, *loc. cit.*

²³¹⁹ Al-Aflaki, *loc. cit.*

²³²⁰ Al-Aflaki, *Ibid.*, p. 247.

²³²¹ *Ibidem*.

No está permitido, dijeron ellos, en la ley canónica del profeta [...] es una impiedad.

Pero lo que nos interesa no es la doctrina escolástica, sino el hecho de que Aflaki ponga justamente en la boca de un antiguo cristiano, recién instruido en el islam, palabras típicas del discurso sufi, lo que desde luego es un modo literario que no hace sino aumentar todavía más el efecto del proselitismo y la llamada a la conversión dentro mismo del islam²³²²:

He dicho que nuestro maestro es el que hace que Dios venga („Khodâ-sâz”) ¿no has visto lo que él ha hecho conmigo? Yo era un infiel terco y muy alejado [de la verdad]; él me ha comunicado la gnosis, él me ha convertido en un sabio; me ha dado la razón y me hizo conocer a Dios; me condujo de la articulación de los nombres de Dios, simple imitación, hacia el conocimiento verdadero de Ser supremo, ahondamiento en la verdad. El que se conoce a sí mismo, conoce a su Señor- este proverbio se ha convertido en la moneda de mi existencia- si alguien no se volvió divino en su alma, no puede conocer a Dios: esto es una prueba decisiva [...] un ignorante jamás conoce a un sabio, no más que un ciego ve al sol; un hombre sin Dios no puede hacer nada divino, ya que está dicho: ¡Educa mis atributos hacia mi creación! El servicio de nuestro maestro, en la conversación con él y su educación, hace de un ignorante sabio, [...] el ignorante es transformado por su resplandor. Asimismo, la sociedad de nuestro maestro, por su soplo bendito, vuelve los ignorantes sabios, místicos, razonables; el hombre razonable él le transforma en enamorado [de la divinidad] ¡mucho mejor! él hace algo que nadie puede llegar a ser [...] No hay nada asombroso y extraño en esto, que un hombre divino, que ha sido cambiado por su naturaleza anterior, que ha sido liberado de él mismo, fue transformado por la luz de Dios, transmutada en oro la cobre de su existencia, le ilumina y le hace esperar el mar designado por estas palabras: Todo regresa a Dios²³²³.

²³²² La misma estrategia utilizada en el imperio otomano había servido de gran éxito, empleada en el así llamado “impuesto de sangre” según cual el cuerpo de los jenizaros que eran los más fieles al sultán y al islam, fueran reclutados entre niños cristianos, que se educaban como prosélitos radicales y defensores de la Sunna, volviéndose contra sus propias familias.

²³²³ Al-Aflaki, *Les Saints...*, 1918-1922, pp. 246-247, la traducción de francés en castellano es mía.

He aquí cómo en el círculo de los derviches giróvagos Mevlana llega a ser llamado Dios, siempre y cuando, eso fuera entendido como uno de los méritos del planteamiento sufi, hasta que el mismo Rumi ironiza la incompreensión y la confusión de los cadíes y los juristas, como lo testimonia la anécdota arriba mencionada en la que, después de que Tyrianós contó su aventura al maestro, éste le replicó que debería haber respondido al cadí con la siguiente frase: *¡Mal afortunado serás si no te vuelves Dios!*

Más todavía, al biógrafo de Mevlana no le bastaba la escena dogmática con los juristas para mostrar el efecto que el maestro tenía sobre los no musulmanes y la consideración derivada entre algunos cristianos. Para insinuar la enorme fuerza de dicha impresión, la pluma de Aflaki sitúa a Tyrianós en una reunión interna, sufi, donde este último es reprendido por sus “hermanos”, es decir por los mismos mevlevíes, por haber nombrado a Mevlana Dios:

*¿Por qué dices que nuestro maestro es Dios? Porque [...] no he encontrado un nombre más elevado; si hubiera existido otra denominación, la habría empleado*²³²⁴.

La conclusión a que estas palabras conducen, buscada o no por el hagiógrafo, inclina el lector hacia la convicción de que el maestro era más apreciado por los „demás“ que por los „suyos“, cosa que parecía natural, ya que su sabiduría era tan grande que no dejaba dudas en los recién convertidos sobre su maestro y su nueva confesión. Es más, estos se volvían más fieles que los propios musulmanes. Resulta evidente que esta cuestión iba dirigida a un público determinado, buscando un efecto concreto.

No podemos decir con exactitud hasta qué punto eso fue realidad o tan solo una realidad literaria, pero lo que se sabe es que *el fenómeno de la conversión debido a la influencia mevleví existía y afectaba en gran medida el ambiente eclesiástico*²³²⁵ (detalle que, siendo más o menos cierto, apunta a las relaciones de Mevlana con místicos cristianos y judíos).

Junto a los ejemplos de conversión de rabinos judíos, Aflaki cita numerosos casos de apostasía entre sacerdotes o monjes cristianos, que se producían tras disputas

²³²⁴ *Ibid.*, p. 247.

²³²⁵ M. Balivet, *Konya...*, p. 64.

teológicas en las que Mevlana demuestra con contundencia la superioridad de la ley musulmana.

Si seguimos el relato de Aflaki, en un pasaje, en el colegio del maestro estando él presente *de repente entró un grupo de monjes cristianos y rabinos judíos que se inclinaron con sinceridad perfecta y le interrogaron sobre los secretos de las órdenes y prohibiciones instituidas por el Corán para la sociedad musulmana, para que comprendiesen el motivo de las decisiones tomadas*²³²⁶, a lo que Mevlana responde en árabe, con el tono de un propagandista ortodoxo del islam:

Después de haberles explicado con detalle como convenía aquellos pensamientos, sus interlocutores, todos juntos rompieron sus cinturones y creyeron; situados en el medio de la verdadera creencia musulmana, mostraron muy buena voluntad y se volvieron discípulos sinceros del Maestro.

Se señala que después de la aparición del Maestro, hasta el día de su muerte, dieciocho mil infieles se convirtieron a la “verdadera fe” y llegaron a ser sus discípulos; “todavía hay quienes lo hacen”²³²⁷.

A parte de las conversaciones repletas de la filosofía del amor con las que Mevlana “captaba” a los no musulmanes, a veces, la conversión venía por la vía de los prodigios en los que los monjes cristianos reconocían un poder espiritual superior al suyo, como se cuenta que sucedió por ejemplo, después del encuentro entre Mevlana y los monjes de Sis en la Pequeña- Armenia²³²⁸.

El jeque Sinan ed-din Aq-Shehri, uno de los grandes compañeros en el descubrimiento del mundo misterioso, contó lo siguiente:

« Después de que nuestro Maestro se fue a Damasco, la caravana de Siria, llegó a la provincia de Sis, encontró una cueva y allí descendió. En este lugar se hallaban cuarenta monjes que habían avanzado hasta tan lejos en la austeridad que se entregaban en persecución de los misterios del mundo de los seres superiores, conocían algunas cosas de los secretos del mundo inferior, leían el pensamiento secreto de los hombres y recibían personas y exvotos de todas

²³²⁶ Al-Aflaki, *Les Saints...*, 1978, según: M. Balivet, *Konya...*, p. 64.

²³²⁷ *Ibidem*.

²³²⁸ A la misma anécdota ya se aludió en otro apartado.

partes. Desde el momento en el que avistaron a nuestro Maestro, un muchacho joven, a quien habían designado para que se alzara en el aire, se detuvo entre el cielo y la tierra. Nuestro Maestro había bajado su cabeza bendita observando esta escena. De repente, el muchacho empezó a dar gritos: „- Venid a ayudarme. Si no me sujetáis, moriré aquí mismo, por el terror que me provoca ésta persona que me observa“. Le dijeron: „-¡Desciende!“ „-No puedo“, respondiñ él, „& como si me hubieran pegado aquí“. Pese a los esfuerzos que este hizo, no pudo descender. Todos estaban rendidos en los pies de nuestro Maestro, le suplicaban diciendo:

„-¡No nos deshonres!“ respondiñ: „-El único modo es pronunciar la fórmula de la Unidad de Dios“. Inmediatamente el muchacho puso en sus labios la profesión de la fe musulmana y descendió fácilmente; todos en acuerdo común se volvieron verdaderos creyentes y desearon irse con el Maestro; pero este no se lo permitió; les dijo:

„-¡Ocupaos aquí en servicio de Dios y no nos olvidéis en vuestras oraciones!“ Entonces, continuando su ocupación de piedad y de mortificación, ellos poseyeron los secretos de los mundos superiores e inferiores; construyeron un convento allí y prestaban servicio a los viajeros²³²⁹.

Esta anécdota proporciona una ilustración clara del contexto psicológico, en el que, bajo la influencia de Mevlana, se realizaba, según las fuentes, la adhesión de los cristianos al islam, presentada como una continuación y un prolongamiento natural, y no como una ruptura, de las precedentes actividades monásticas y espirituales en el mismo marco geográfico. Así, en el seno de la nueva religión, los monasterios se convierten en establecimientos de derviches. Pero al mismo tiempo, la anécdota apunta a qué tipo de cristianos se refiere, siempre profundamente dedicados a su fe o descritos como tales, o instruidos conocedores de la doctrina, o bien, conocedores de “los secretos del mundo inferior” lo que les sitúa en un espacio marginal.

Como hemos dicho, en los tiempos de Rumi, los *mevlevíes* de Konya mantenían contactos muy íntimos con ciertos grupos cristianos monásticos, tanto en territorio bizantino o franco, hasta Constantinopla o aún más allá. Dichas relaciones, huellas de mutua consideración, permiten vislumbrar una cierta confraternización en el campo

²³²⁹ Al-Aflaki, *Les Saints...*, 1978, citado en: M. Balivet, *Konya...*, pp. 64, 65.

espiritual. Desde el siglo XIII, un cierto movimiento de concordancia islamo-cristiana desbordó las fronteras del estado selyúquí y la Anatolia misma. La reputación de Rumi, según su biógrafo, estaba muy difundida en Constantinopla, lo que indujo a monjes a viajar a Konya para aproximarse al jeque.

Desde la perspectiva musulmana, la conversión producida, según la fuente que estamos estudiando, se ve causada por un choque interior, resultado del contacto directo y brusco con la “fuerte personalidad de Mevlana”. En esta línea, la humildad del maestro quien se inclina treinta y tres veces ante un monje transeúnte por ejemplo, es un detalle que se revela como la determinante para una conversión eventual del viajero:

Es narrado así mismo que en aquellos días un renombrado erudito y sacerdote cristiano ortodoxo de Constantinopla, al que había llegado a sus oídos la grandeza y la humildad de Rumi, lleno de afecto, viajó a Konya para conocerle. Los sacerdotes bizantinos de la ciudad le dieron la bienvenida y le honraron. El monje sinceramente deseó visitar al ilustre personaje. Por casualidad, encontraron a Rumi en el camino. El sacerdote se inclinó con reverencia y puso su cabeza en el suelo. Treinta veces realizó el mismo movimiento en señal de respeto ante el soberano del mundo espiritual. Cuando levantó su cabeza se asombró al ver que Rumi también había puesto su cabeza en el suelo ante él. Se dice que Rumi puso su cabeza en el suelo treinta y tres veces. El sacerdote empezó a exclamar y a despojarse de su ropa. „¡Oh rey de la religión! ¿Cómo se puede llegar a este extremo de sumisión y humildad que me muestras, a mí el desafortunado e indigno?[...]”.

La conversación continúa con un hadiz²³³⁰, que constituyó la respuesta del maestro cuya sabiduría tanto impactó el monje quien *al oír estas palabras, tanto él como sus compañeros, como dice Aflaki, inmediatamente abrazaron la fe y pasaron a ser discípulos de Rumi. Cambiaron su vestimenta de sacerdotes por la vestimenta musulmana*²³³¹.

²³³⁰ El jeque respondió con el siguiente hadiz: «Bendita sea la persona a quien Dios otorga salud, belleza, honor, el respeto a los demás, es generosa con su riqueza, protege su dignidad y mantiene su humildad a pesar de albergar honor y respeto». Cuando me hallo entre los seguidores de tal Profeta, ¿cómo no podría mostrar humildad a los siervos de Dios? ¿Por qué no debería ser humilde? Y si no hago eso, ¿Hacia qué y a quién debo mostrar bondad?, Al-Aflaki, *Les Saints...*, (1919-22), p. 184.

²³³¹ Al-Aflaki, *Les Saints...*, 1978, según: M. Balivet, *Konya...*, p. 65.

Según otro relato de Aflaki cierto día un carnicero armenio que vivía en Konya encontró a Rumi. Puso su cabeza en el suelo con respeto. Rumi, también puso su cabeza en el suelo y le mostró respeto.

En otra narración, la repentina conversión de un monje es presentada como resultado del contacto directo con la persona de Mevlana, influencia insinuada por el breve dialogo que tuvo el efecto de un “despertar” y reconocer el camino “erróneo” y la sabiduría aún no alcanzada, como se lo quiso mostrar Mevlana usando de modo parabólico el símbolo de la barba, que es prácticamente de usanza común entre los dedicados a Dios:

Dicen, que un día nuestro Maestro volvía de la mezquita de Meram²³³² con sus nobles compañeros. Súbitamente un viejo monje les encuentra y se pone en una postura humilde; el Maestro le dice:

„¿Quién es el mayor, tú o tu barba?”

„Tengo veinte años más que mi barba, respondiñ el monje, ella vino después”.

„O desgraciado!” replicñ el Maestro, „lo que ha venido después de ti ha madurado y está bien hecho; tú, así como estabas, te vas en tu negrura, tu caos y tu crudeza; ¡ay de ti, si no estás transformado y, si también no maduras!”
Inmediatamente el pobre monje rompió su cinturón, creyó y se hizo musulmán²³³³.

Ahora bien, llevar barba²³³⁴, en general es una muestra visible del misterio religioso y la sabiduría del que la lleva. Por otro lado, en el antiguo judaísmo la barba en el rostro del hombre indicaba luto y corresponde a la costumbre de los clérigos orientales de dejarse el pelo largo y la barba como símbolo de la consagración, que observamos en los iconos ortodoxos de Cristo.

En nuestro caso el mismo símbolo que Aflaki pone en la boca de Mevlana, desacredita la sabiduría del sacerdote para llevarle a una autoconversión, jugando con la contraposición de lo exterior y lo interior.

²³³² Meram, ciudad cerca de Konya, Turquía.

²³³³ *Ibidem*.

²³³⁴ El símbolo de llevar barba parece ser de origen semita ya que en una pintura árabe, el profeta Muhammad en que se le observa manipulando una piedra que es venerada en la península arábiga, se le representa con pelo largo trenzado y barba. Igualmente aparece en las escenas con Gabriel en las imágenes persas, figs. Nº 24, b, c.

En otra ocasión, Rumi nos advierte de que en la dedicación a Dios hay que prestar atención no sólo a lo exterior sino mantener “despierto” lo interior, diciendo que envidiaba a los kalenderes porque no tienen barba²³³⁵, y tras recitar un hadiz (*Un poco de barba es lo correcto para un hombre porque la barba es un complemento del hombre, pero demasiada barba le lleva a aparentar y le aniquila espiritualmente*), concluye que *a los sufíes les gusta tener una barba larga, pero mientras el sufí se mesa la barba, el gnóstico obtiene a Dios*²³³⁶.

El impacto específico que *el santo de todos* los habitantes de Konya dejaba en las almas de sus interlocutores y la fuerza espiritual que llegaba a vencer a la de un asceta cristiano, son mostrados por Aflaki como efectos inherentes a los rasgos faciales del maestro. Por ejemplo, alguien indicó a Muin al Din- Pervane que Rumi tenía la piel pálida por su continuo ayuno, *y aunque Rumi tenía la piel pálida era de apariencia benévola e imponente. Los ojos de este santo eran muy atractivos. Eran penetrantes, repletos de una exuberancia sin par. Las miradas de sus luminosos ojos eran tan poderosas que cuando una persona que desconocía el poder de los ojos de Rumi miraba directamente a estos luminosos ojos caía bajo tal influencia que tenía que desviar su mirada*²³³⁷.

La anécdota del negociante que se va a Constantinopla bajo protección solicitada por Rumi, también habla de la “posesión de miradas” como un don milagroso y propio de la santidad. Después de haberse aparecido al mercader, el mismo Mevlana, le dice: *[...] verás prodigios [...] de ahora en adelante, eres el confidente de nuestro secreto; pero el secreto de los dueños de miradas escóndelo de los malos extranjeros sin consideración*²³³⁸.

En cuanto al don de las miradas de los santos en el islam, Kaleshi, en relación con un episodio del *vilayetname* de Hadzhi Bektash²³³⁹, anota que la mirada de los santos poseía una fuerza “alquímica”, con la mirada estos podrían convertir la tierra en oro²³⁴⁰.

²³³⁵ Sefic Can, “Las características internas y externas de Rumi”, *El significado de la vida*, www.svida.com.

²³³⁶ *Ibidem*.

²³³⁷ *Ibidem*., fig. N° 95a).

²³³⁸ Al-Aflaki, *Les Saints...*, (1918-1922), pp. 106, 107.

²³³⁹ Por la mirada beneficosa de Hadzhi Bektash, *Sari Saltuk*, de pastor, se convierte en un milagrero y recibe una mágica espada de madera, un arco con siete flechas y una alfombrita de oración, E. Gross, *Das Vilâjet-Nâme des Hâggi Bektasch...*, p. 73, según: B. Alexiev, *Folklórni prófili...*, p. 23.

²³⁴⁰ H. Kaleshi, *Albanische Legenden um Sari Saltuk...*, p. 825, citado en: B. Alexiev, *Ibidem*.

Aparte de la inmensa humildad de Rumi, la anécdota citada pone de manifiesto los estrechos contactos espirituales que Mevlana mantuvo con los monjes, suficientemente poderosos para que estos recomendaran a su protegido al emperador²³⁴¹.

Aparte de los procesos de conversiones, la obra hagiográfica de Aflaki refleja así mismo otros sucesos de la época, como la gran frecuencia de los contactos entre el estado bizantino y el selyuquí, tanto por razones comerciales como por otras causas. Igualmente pone de manifiesto las relaciones étnicas entre los dos mundos y lo que significan en el ámbito del conocimiento mutuo y en la conciencia de compartir valores comunes.

Pero, el hecho de que las numerosas conversiones que provocó Mevlana hayan sido inspiradas por su influencia espiritual, no hace que el espíritu *mevlevi* y el de los derviches en general se redujera a un simple “misionerismo”. Un buen número de no musulmanes habría mantenido relaciones con la orden sin abandonar su propia religión, ni siendo forzados a hacerlo. En sus escritos, Rumi habla de monjes cristianos, pero su biógrafo, Aflaki cuenta hechos relacionados con monjes. ¿De qué monjes se trata propiamente?

Un ejemplo muy interesante nos lo proporciona el monasterio de San Jaritón también conocido como *Hagios Chariton*, *Haglos Kharitan*, *St. Choriton/Horiton*, *Dayr-i Eflatun*, y *Ak Manastır*. Se considera que primeramente fue construido por san Jaritón en 274 d. C. La iglesia de “María Spiliotissa („María de la Cueva”) es una de las tres iglesias gruta excavada en la roca en el complejo monástico amurallado²³⁴². El *masjid* (mezquita) también excavado en la roca que se encuentra en dicho complejo, se cree que fue construido por Mevlana Jelaleddin Rumi²³⁴³. El monasterio que las fuentes musulmanas llamaron *Eflatun/ Eflatın Manastırı*, es decir “monasterio de Platón”, se situaba cerca de Konya en el pueblo de Silles (Sillalion), ya mencionado anteriormente²³⁴⁴. En realidad es sobre todo la tradición musulmana la que considera

²³⁴¹ Es el caso de un rico negociante, alumno del jeque Salaheddin quien, llevado por la ambición de realizar un viaje a Constantinopla, visita al maestro para obtener su autorización y apoyo. Éste último le remite a uno de sus discípulos -un monje jubilado- que vivía en un monasterio aislado en las afueras de Constantinopla. El mismo acaba colaborando en la protección de los negocios del viajero, escribiendo una carta al emperador, Al-Aflaki, *Op. cit.*, pp. 105-106, la anécdota ya se citó en otro capítulo.

²³⁴² Esta iglesia fue utilizada como catacumbas o como cámara de entierro subterránea.

²³⁴³ B. Sariköse, *Sille...*, *loc. cit.*, según: Sara Nur Yıldız, “Manuel Komnenos...”, *loc. cit.*

²³⁴⁴ Como uno de los puntos de parada para los peregrinos que viajaban desde Constantinopla a Jerusalén, en el periodo bizantino, Silles ha sido durante mucho tiempo un importante centro cristiano. En su camino

este sitio como el lugar del enterramiento de Platón, y aunque se trate de una leyenda, el hecho es que este lugar está rodeado de un aura sagrada, y se encuentra en un lugar que ya fue sido un antiguo centro religioso²³⁴⁵.

San Jaritón, un santo cristiano que vivió en los primeros siglos del cristianismo, había fundado un monasterio en la actual Palestina, según otra tradición, habría regresado a su tierra natal al final de sus días. Lo cierto es que la existencia de este monasterio está bien atestiguada por las narraciones de Aflaki.

Los monjes del convento mantenían muy buenas relaciones con los melevíes. A menudo, Mevlana venía a rezar en el monasterio y, el ecúmeno, testigo de las proezas ascéticas de Rumi, reconoció su santidad y aceptó la verdad de su mensaje, aun conservando su propia religión. Recordaremos que la razón de la pacífica coexistencia que se observaba entre griegos y selyuquíes en Sille, era la presencia del propio Jelaleddin Rumi, que fue testigo de un milagro que ocurrió en dicho monasterio cristiano de san Jaritón²³⁴⁶. Por lo tanto, en su patio, Rumi construyó una pequeña mezquita, conminó a los turcos para que no dañasen a los griegos de la ciudad y encomendó a estos que se ocuparan del aseo del lugar donde él dormía.

Respecto las relaciones espirituales entre Mevlana, sus discípulos y los monjes del monasterio (de Platón o de san Jaritón), narran las descripciones de Aflaki:

El jefe de los monjes del convento de Platón, uno de sus grandes doctores, era un anciano versado en las ciencias; se había marchado en búsqueda de la ciencia cerca de Constantinopla, de Sis, de Djanik²³⁴⁷, y de otros lugares; de él [se refiere a Mevlana] aprendió las reglas de los juicios. He aquí lo que él [el ecúmeno del monasterio] ha contado: „Uh día, el Maestro estaba en el convento de Platón que se sitúa en la ladera de la montaña; entró en la caverna donde manaba agua fría; penetró hasta el fondo, mientras que yo me quedé fuera, observando lo que iba a hacer. Permaneció en el agua fría durante siete días y siete noches; después, salió de allí manifestando emociones y se fue. En verdad,

hacia Jerusalén, al pasar por el pueblo, la madre del emperador Constantino estableció en Sille una iglesia en el siglo III, conocida hoy como la Iglesia de Santa Elena o Aya Eleni.

²³⁴⁵ Se sabe que por el mismo pueblo pasa el camino de San Pablo; según la leyenda, San Pablo encontró a santa Tecla en Icónium (ahora Konya) donde ella deseó ser bautizada pero por su seguridad tuvo que seguir a san Pablo hasta Antioquia; según los “Hechos de san Pablo y santa Tecla” escritos en el siglo II d. C., santa Tecla fue convertida en Icónium.

²³⁴⁶ Según se cuenta el hijo de Mevlana se cayó por los acantilados cercanos, un extraño anciano que aparece, reconocido luego como san Jaritón, salva el muchacho.

²³⁴⁷ Djanik/Samsoun/Samsun, actualmente ciudad situada al norte de Turquía en la costa del Mar Negro.

no había ni la mínima huella de algún cambio en su cuerpo". A continuación el monje juró que lo que había leído relativo al Mesías, lo que había aprendido revisando los Libros de Abraham y de Moisés, lo que había visto en los antiguos tratados de historia en relación con la grandeza y la acción de los profetas, se encontraba en nuestro Maestro y aún más²³⁴⁸.

Esta simpática historia prueba que Rumi tenía la costumbre de codearse con los monjes del monasterio y que también había trabado amistad con uno de ellos. Las señales extraordinarias, atestiguadas por los monjes, les llevaron a "cristianizar" a Mevlana, convirtiéndolo en un profeta según la tradición cristiana.

Cabe señalar que la milagrosa fuente de agua que se ha mencionado en el relato no es fruto de la fantasía del biógrafo, pues existió realmente, como lo atestigua el estudio de Semavi Eyice respecto al monasterio de san Jaritón²³⁴⁹.

Informes sobre amistades semejantes son de nuevo registrados años después de la muerte de Rumi y se refieren a los primeros discípulos de Mevlana. Se trata de una narración posterior a la muerte de Mevlana:

*En el convento de Platón, había un monje sabio, muy erudito y de mucha edad. Siempre que los compañeros (derviches) iban a visitar este monasterio, él les servía de todas las maneras y manifestaba su confianza; amaba mucho al Chelebi Arif. Un día, mis compañeros le interrogaron acerca del motivo de esta confianza y sobre la opinión que él tenía del Maestro, también, de cómo le había conocido. „Vosotros, los otros", dijo „¿qué sabéis de él? Milagros innumbrables y cosas asombrosas sin límites he visto en él; por eso me he convertido en su servidor sincero. En el Evangelio he leído las biografías de los antiguos profetas, las mismas cosas encontré en su bendita persona y creí en su verdad. Un día, el Maestro fue al convento y permaneció retirado cerca de cuarenta días. Cuando salió, lo tomé por el faldón de su túnica y le dije:
„- Dios Altísimo dijo en el glorioso Corán: «Ninguno de vosotros dejará de entrar en el infierno; así será, es un decreto decidido». Si todos ellos han de entrar en el fuego del infierno, ¿donde está la preferencia concedida al islam*

²³⁴⁸ Al-Aflaki, *Les Saints...*, anecdota N° 241, 1919-22, p. 261.

²³⁴⁹ S. Eyice, "Akmanastir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* („Enciclopedia del Islam Fundación religiosa de Turquía"), vol. 2, Estambul, Ed. Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, p. 281.

sobre nuestra propia religión? "El Maestro no dijo nada; después de un instante señaló para indicar que se iba hacia la ciudad; despacito me fui detrás de él; de repente, antes de entrar en la ciudad, entró en una panadería donde el horno estaba encendido, agarr   mi prenda de fina seda negra, la puso entre su gab  n, la tir   en el fogón y se sent   observando un tiempo en el rincón. Vi que salía un humo intenso y nadie podía hablar. Enseguida dijo el Maestro: „  Mira!“. Vi que el panadero había sacado el bendito «feredzhe» del Maestro, y se lo había puesto de nuevo; estaba todo espléndido y limpio, mientras que mi vestidura de seda, estaba toda quemada y reducida a nada. „  As   es como nosotros entraremos, dijo él, mientras que vosotros es así como all   entrareis“. Inmediatamente me arrodilló y me convertí en su disc  pulo²³⁵⁰.

Este intercambio se produce en los años en los que Arif Chelebi, el nieto de Rumi, dirigía la hermandad, entre 1312 y 1320, pero las relaciones entre los derviches danzantes y los monjes, y más en general, con los cristianos, no concluyen con la primera época de la fundación y el desarrollo de la cofradía. Resulta que los discípulos de Mevlana, según su historia, también se habrían mostrado atentos a las relaciones con los cristianos a lo largo de los siglos, de lo que dan indicio testimonios muy interesantes, ya estudiados en otro capítulo.

Indagando en los procesos que desvelan el fenómeno del “santo de todos”, propiamente en la persona de Mevlana, constatamos que una actuación que se corresponde con características mesiánicas en general, hace que a Mevlana se le percibiera como un santo, ignorando al tiempo el hecho de que fuera musulmán. Comportamientos como ejercicios espirituales en común o la aceptación por parte de los cristianos del mensaje de un musulmán, a quien consideran como su maestro, manteniendo, al tiempo, los cristianos su propia fe, apuntan en la dirección de un cierto sincretismo islamo-cristiano, que estaría en la base de la posible existencia, incluso hoy día, de un culto compartido que sigue vivo, pero no en torno a un maestro espiritual, sino como una seña de identidad, como esa de los k  z  lbash  es y los pomacos en Bulgaria.

²³⁵⁰ Al-Aflaki, *Les Saints...*, vol. 2, citado en : M. Balivet, *Konya...*, p. 69.

La sociedad anatolia no pudo dejar de verse influida por personalidades tan apreciadas y con tanto eco como Mevlana o el Ecúmeno de “Platón”²³⁵¹, los que, según Aflaki, tenían discípulos desde Constantinopla, hasta la Pequeña Armenia (la región del Monte Taurus, sur de Turquía).

En la misma denominación de dicho monasterio, llamado con el nombre del célebre filósofo, *Platón*, Hasluck ve un signo, que revela un probable deseo de crear una simbiosis islamo-cristiana en un centro cultural mixto, idea filosófica que Balivet afirma debía ser aceptable para ambas confesiones²³⁵². La vocación del monasterio como lugar de encuentros inter-comunitarios ha venido funcionando, de hecho, hasta una época tan tardía como el último siglo. En el siglo XIX, dentro de las murallas del convento, se hallaban tres iglesias y una mezquita (actualmente en ruinas, fig. N° 94, b), c)). Una vez al año, el jefe de los *mevlevíes* acudía a la mezquita, erigida, como agradecimiento a San Jaritón por haber salvado la vida de Sultan Veled, hijo de Rumi, para rezar durante la noche. La perpetuación del lugar muestra que el espíritu de relativa concordia intercomunitaria que en el siglo XIII y por el impulso de Rumi se implantara en Konya, marcó a fondo la mentalidad de los anatolios, tanto cristianos como musulmanes.

El acontecimiento de la muerte y los funerales de Mevlana muestran a una sociedad no tanto en vías de sincretismo religioso, sino que comparte la veneración del santo, movida por un mismo espíritu. Cada grupo constituyente de dicha sociedad *selyuquí*, con su propia originalidad, celebraba la memoria de un hombre de quien todos se declaraban discípulos.

Después de que se sacó el cuerpo en la camilla, todos los principales y la gente descubrieron sus cabezas; mujeres hombres y niños estaban presentes; surgió como un tumulto que se asemejaba a la de la gran resurrección. Todos lloraron y la mayoría de los hombres caminaba dando gritos, arrancándose las vestiduras y mostrando sus cuerpos desnudos. Los miembros de diferentes comunidades y de las naciones estaban presentes; cristianos, judíos, griegos, turcos, etc.: marchaban delante cada uno, llevando en alto su libro [sagrado].

Conforme a sus costumbres, leían versículos de los Salmos, del Pentateuco y del Evangelio gimiendo y llorando durante el funeral; los musulmanes no pudieron

²³⁵¹ Entre las civilizaciones y los pueblos que se asentaron o conquistaron Anatolia cabe mencionar los hititas, los frigios, los cimerios, los persas, los gálatas, los celtas, los griegos, los romanos, los armenios, los godos, el Imperio Bizantino y el otomano.

²³⁵² M. Balivet, *Konya*...p. 70.

*rechazarlos a golpes ni puñaladas; esta manifestación no pudo ser contenida*²³⁵³.

Esta historia muestra que judíos y cristianos, de todos los ritos mezclados, estuvieran presentes en el funeral, a pesar del rechazo que recibieron por parte de los musulmanes. La historia continua diciendo cómo los musulmanes llevaron a los monjes y los sacerdotes al sultán:

*Se levantó un revuelo tan grande, que la gran noticia llegó hasta el sultán y su ministro Pervane: hicieron venir a los monjes y los sacerdotes y se le preguntó qué relación tenían ellos con el evento, ya que el fallecido era un soberano de la religiñn, el jefe e imán de los musulmanes. Respondieron: „En este vidente, hemos comprendido la verdadera naturaleza de Jesús, de Moisés y de todos los profetas; en él encontramos la misma conducta que la de los profetas perfectos, según lo que hemos leído en nuestros libros; si vosotros, musulmanes, decís que nuestro Maestro es el Muhammad de su época, del mismo modo nosotros lo reconocemos como el Moisés y el Jesús de nuestro tiempo; al igual que vosotros sois sus amigos sinceros, nosotros también somos mil veces más sus servidores y discípulos“. Tal como él mismo dijo: „sæenta y dos sectas comprenderán a través de nosotros sus propios misterios; somos como una flauta que, en un solo modo, concuerda con doscientas religiones*²³⁵⁴.

Parece que en ese momento la veneración compartida superaba a los choques por las diferencias confesionales, dando así la impresión de la verdadera comunidad anatolia.

Los cristianos, discípulos de Rumi, decían, que su Maestro *es el sol de la verdad que resplandeció sobre los mortales y le otorgó su bendición; todo el mundo ama al sol que ilumina las moradas de todos*²³⁵⁵. Otro sacerdote griego, decía: *Nuestro Maestro es como el pan que es indispensable para todos; ¿se ha visto jamás un hambriento que huya del pan? ¿Y vosotros, sabíais quien era él? Todos los grandes se callaron y no articularon ni palabra*²³⁵⁶.

La reacción de cristianos y judíos revela una mentalidad sincrética, donde Mevlana pasa a ser “su Moisés” o “su Jesús”. La narración es significativa no solo

²³⁵³ Al-Aflaki, *Les Saints...*, (1978), vol. 1, p. 96-97, según: M. Balivet, M. Balivet, *Konya...*, p. 71.

²³⁵⁴ *Ibidem*.

²³⁵⁵ M. Balivet, *loc. cit.*, la traducción de la cita es mía.

²³⁵⁶ *Ibidem*.

respecto a las relaciones entre Rumi y los cristianos sino también es reveladora de su tiempo. Aflaki, él mismo discípulo de Rumi y musulmán, contando los hechos, testimonia la contrariedad que produce a los musulmanes aceptar a cristianos y judíos en el entierro de “su maestro”. Sin embargo, el biógrafo pone en boca de los últimos el testimonio del valor espiritual de la persona de Mevlana. Sin renegar de su fe, cristianos y judíos declaran que Rumi es el “Moisés” y el “Jesús” de su tiempo. La conclusión teológica de Aflaki juega por una parte el papel de una segunda lectura del santo carismático por un discípulo suyo, pero por otra, evidencia la existencia de las relaciones entre comunidades. Según Alberto Ambrosio²³⁵⁷, se trata de una reactivación de la doctrina mística del polo, pero en realidad, el mismo Aflaki afirma que Rumi no fue exclusivamente el polo de su época por los musulmanes, sino también para los creyentes de las otras religiones.

Lejos de convertirse al islam, los judeo-cristianos integraron al nuevo profeta en su propia tradición. De ahí en adelante, semejante método de apropiación de elementos ajenos cada vez será más común, hasta culminar en época otomana, entre los siglos XV y XIX.

Los argumentos con los que los no musulmanes justifican su culto a Mevlana ponen de manifiesto el aspecto universalista de la enseñanza del maestro, aspecto que de alguna manera les “autoriza”²³⁵⁸ y les permite “pretender ser discípulos suyos”.

Las frases de Rumi, que los cristianos y judíos memorizaban y recitaban, señalan hacia la tentación que ejerce la ideología sufi supraconfesional sobre la población indígena.

En la medida en la que el objeto de las religiones es único, como a menudo lo afirmaba Mevlana, planteando que *si los caminos son distintos, el fin es único*, y si *para algunos, la senda pasa por Bizancio, para los otros, por Siria*, entonces, adoptar un maestro espiritual ajeno, “si las circunstancias lo favorecen”²³⁵⁹, no aparece como contradictorio, más aún teniendo en cuenta que el dominio musulmán y otras condiciones culturales eran irreversibles.

La primera sociedad sedentaria turca que se constituyó en Konya en el siglo XIII, bajo la influencia política y cultural de los selyuquíes y bajo el impacto espiritual de la escuela *mevlevi*, representa el paisaje de un mundo que supo combinar diversos

²³⁵⁷ A. F. Ambrosio, sacerdote dominico, *Celâleddîn-i Rûmî, Mevlevîler ve Konyalı...*, pp. 420-426.

²³⁵⁸ M. Balivet, *Konya...*, p. 71.

²³⁵⁹ *Ibidem*.

elementos en una síntesis original. Una mentalidad abierta que se centró en la fuerte personalidad de Mevlana surgió, fue adoptada y ampliamente difundida por Sultan Veled y Arif Chelebi, hijo y nieto del fundador de la orden Mevlevi. La historiografía actual y los contemporáneos hacen del místico un héroe del diálogo con las otras religiones, un hombre de Dios, abierto a todas las demás religiones²³⁶⁰.

Aunque esta idea deba ser expresada con muchos matices, considerando el contexto histórico musulmán, ciertos textos de Rumi expresan sentimientos de alta tolerancia con respecto a los cristianos. En sus discursos, por ejemplo, el místico de Konya afirmaba su voluntad de ir a Tokat, una región habitada por numerosos cristianos. Este hecho asombraba a sus discípulos, quienes se preguntaban el porqué de ir a predicar a gente que no podría comprender el discurso del maestro, ya que ni ellos mismos eran capaces de comprender ni un uno por mil de sus enseñanzas. Rumi les responde a favor de una pluralidad de las religiones, saciando la curiosidad de sus discípulos:

No es necesario que comprendan exactamente estos discursos. Comprenderán lo que es la fuente. Ellos confiesan la unidad de Dios, que Dios es el Creador, que nos da el pan de cada día, que Él todo lo penetra y que todo procede de Él y que el castigo y el perdón vienen de Él. Cuando escuchen los discursos que tratan de Dios y de Su recuerdo (dhikr), suscitarán en ellos inquietud, deseo y nostalgia. A través de las palabras sentirán el perfume de su Amado y de Aquel a quien anhelan. Si los caminos son diferentes, el fin es único. ¿No sabéis que varios caminos llevan a la Kaaba? Para algunos, el camino de la Kaaba pasa por Bizancio, para otros por Siria, para otros por Persia, para otros por China, para otros por el mar del lado de la India y de Yemen. Los caminos son diferentes, el fin es único, todos los corazones son unánimes en la Kaaba, hay una correspondencia, un amor y un gran afecto en el corazón hacia la Kaaba. No hay en ello contradicción; el fin no pertenece a la infidelidad ni a la fe. Cuando la gente llega allá, todas las alteraciones, las disputas y los desacuerdos que surgieron en el camino se allanan. Y los que se decían uno al

²³⁶⁰ L. V. Ridgeon, *Islamic Interpretations of Christianity*, conference, L. V. Ridgeon (ed.), Richmond, Ed. Curzon Press, 2001, pp. 99-126, 127-156, según: A. F. Ambrosio, "Rumi, les derviches tourneurs et les chrétiens de Konya", *Op. cit.*, p. 9.

otro: “tienes la culpa y eres impío”, una vez llegados, olvidan su disputa, porque su fin era único²³⁶¹.

Este texto en forma de verso ilustra la conocida tradición del Profeta Muhammad que declara: “los caminos que llevan a Dios son tantos como las almas de las criaturas”. El modo de contemplar a todo el mundo y a cada cosa como uno (*Vahdet-i Vücûd*) y la indulgencia, se hallaban en su máximo apogeo en Rumi. El venerado por todos, santo y fundador de la hermandad sufi, benevolente con respecto a los otros creyentes, no pudo sino transmitirles este espíritu abierto, espíritu que es atestiguado en los primeros tiempos de la cofradía así como en las últimas épocas, no sólo por las narraciones de la propia comunidad de derviches giróvagos, sino que aparecen también en las narraciones de los cristianos a lo largo de siglos. Más adelante, esa misma mentalidad jugará el papel básico del fenómeno del “santo de todos”.

La misma idea acerca de la pluralidad de las religiones es mantenida por Ibn al Farid, otro místico sufi (m. 1235), como también la hemos visto en Ibn Arabí²³⁶² Partidario de la predestinación, al Farid afirma que “Allah es quien hace a uno cristiano, a otro judío y musulmán a un tercero”, con lo que justifica la existencia de iglesias y sinagogas, que siguen todavía en pie a pesar de la propagación del islam. “Todos buscan al ser supremo”, formula al Farid, “el pagano se postra ante sus simulacros, los adoradores del sol o del fuego son inducidos a error porque han vislumbrado un rayo de la luz divina”, pero advierte a sus correligionarios: “el que se sienta inclinado a censurarles, piense que hay musulmanes que, aunque inmunes a ese politeísmo, se entregan virtualmente al culto del dinero”²³⁶³.

La importancia de Rumi, modelo ejemplar, y si se quiere, fundador del fenómeno balcánico del “santo de todos”, trasciende lo puramente nacional y étnico. Se cuenta que era un maestro muy popular y que no menos de cuatrocientos discípulos asistían a sus enseñanzas. Hombre de Conocimiento y Santidad, la danza sagrada que creo Mevlana junto a la orden Mevlevi, hace que el “buscador” regrese del viaje espiritual con mayor madurez para amar y estar al servicio del conjunto de la creación, sin discriminación hacia las creencias, razas, clases y naciones. Una de las razones del

²³⁶¹ Rumi, *Le livre du dedans* ..., 1997, pp. 152-154, citado en: A. F. Ambrosio, *Ibid.*, pp. 9, 10.

²³⁶² Hubo un tiempo en el que yo censuraba a mi prójimo si su religión era diversa de la mía. Ya mi corazón acoge toda forma, F. M. Pareja, *La religiosidad*..., p. 401.

²³⁶³ F. M. Pareja, *Ibid.*, p. 397.

renombre de Rumi, según Shahram Shiva²³⁶⁴, *es que Rumi puede verbalizar el altamente personal y a menudo confuso mundo del crecimiento personal, espiritual y místico, de una manera muy concisa y directa. Él no ofende a nadie e incluye a todos en sus textos. Su mundo no es ni exclusivamente el mundo de un sufí, ni el mundo de un hindú, ni de un judío, ni de un cristiano; es el estado más alto de un ser humano, completamente desarrollado y no encasillado por limitaciones culturales.* Su famosa llamada dirigida a todos: *Ven, ven, quienquiera que seas*, impidió que su autor pasara al olvido. Es muy significativo que actualmente sus poemas se puedan escuchar en iglesias, sinagogas, monasterios de Zen, así como en los escenarios de arte y de música de Nueva York. Según Majid Naini²³⁶⁵, *la vida y la transformación de Rumi proporcionan el testimonio y la prueba verdadera de que las gentes de todas las religiones y procedencias pueden vivir juntas en paz y armonía. Las visiones, las palabras y la vida de Rumi enseñan cómo alcanzar la paz y felicidad interna, para poder, finalmente, parar la corriente continua de hostilidad y odio y alcanzar la paz y armonía globales verdaderas.* Y no es de extrañar que semejante pensador sea venerado unánimemente, pues su karamat, santidad o carisma, trae la paz que tanta falta hace a musulmanes, cristianos y judíos.

La descripción de sí mismo lo expresa con rotundidad:

*¿Qué puedo hacer, oh musulmanes?, pues no me reconozco a mí mismo.
 No soy cristiano, ni judío, ni mago, ni musulmán.
 No soy del Este, ni del Oeste, ni de la tierra, ni del mar.
 No soy de la mina de la Naturaleza, ni de los cielos giratorios.
 No soy de la tierra, ni del agua, ni del aire, ni del fuego.
 No soy del empuje, ni del polvo, ni de la existencia, ni de la entidad.
 No soy de India, ni de China, ni de Bulgaria, ni de Grecia.
 No soy del reino de Irak, ni del país de Jurasán.
 No soy de este mundo, ni del próximo, ni del Paraíso, ni del Infierno.
 No soy de Adán, ni de Eva, ni del Edén, ni de Rizwán.
 Mi lugar es el sin lugar, mi señal es la sin señal.
 No tengo cuerpo ni alma, pues pertenezco al alma del Amado.
 He desechado la dualidad, he visto que los dos mundos son uno;*

²³⁶⁴ Yalal ad-Din Muhammad Rumi, http://es.wikipedia.org/wiki/Yalal_ad-Din_Muhammad_Rumi.

²³⁶⁵ *Ibidem*.

Uno busco, Uno conozco, Uno veo, Uno llamo.

Estoy embriagado con la copa del Amor, los dos mundos han desaparecido de mi vida; no tengo otra cosa que hacer más que divertirme y holgar.

Ibn Arabí, como también Mevlana, evocan un amor natural y universal, en que toda distinción y determinación desaparece, todas las religiones para Arabí son indiferentes, en todas ellas se manifiesta lo divino, en todas la divinidad recibe adoración.

Sin embargo, lo que vale para ambos también es que no disminuyen sus preferencias hacia el islam y el sufismo, que es su filosofía. Así todas las religiones y hermandades en realidad son una sola, aunque tengan diferentes prácticas. Rumi trata este asunto en un fragmento del *Mathnawi* señalando que *en este mundo hay escaleras que se extienden hasta los Cielos escalón a escalón, pero para cada grupo hay una escalera distinta, para cada paseo (de la vida) hay un cielo diferente que hay que subir. Cada una de estas escaleras no sabe de las otras*²³⁶⁶.

3. “Si el pope no puede hacer algo por mí, voy a buscar el derviche”; manifestación de sincretismo o anti-sincretismo.

La profunda continuidad de los fenómenos se observa como particularmente asombrosa en la Anatolia central, en el área entre Ankara, Kayseri, Taurus y Konya, donde las huellas del inicio del llamado fenómeno del “santo de todos” y la mentalidad que lo acompañan, nos permiten comprender los procesos que lo alimentaron.

En esa área se encuentran la Capadocia de las basílicas patrísticas, las iglesias excavadas en la roca y la riqueza artística y monástica que conocemos. Tampoco es casual que allí se ubiquen las capitales de las tres grandes órdenes de derviches: la ciudad de Konya (*Mevlevi*), la ciudad de Hadcibektash (*Bektashia*), y Ankara (*Bayramis*). Aquí es donde con frecuencia se hace evidente la mutua aceptación entre los dos mundos culturales, así como los vínculos que unían a cristianos y musulmanes y hacían posible el hecho de acudir a una persona considerada santa, aunque fuera de la otra religión.

Este ambiente es el que explica, por ejemplo, la existencia de versos en griego en las obras de Rumi y en las de su hijo, Sultan Veled; también la inscripción sobre un

²³⁶⁶ Rumi, *Mathnawi*, V, 2556.

fresco del siglo XIII en la iglesia de San Jorge, *Kirkdamaltı* (situada a 500 metros de Belisirma²³⁶⁷), que incluye los nombres del emperador bizantino Andrónico II y del sultán selyuquí Mesut II (1282-1305), allí junto al *gran sultán, el más elevado y el más noble* está representado el marido de la *ktitorisa* de la iglesia, el cristiano emir Basilio, vestido con su caftán y turbante como un importante personaje selyuquí.

La representación del sultán Mesut II entre los frescos de la iglesia se considera una señal de gratitud de los cristianos, por la tolerancia recibida de parte de los turcos selyuquíes a finales de ese siglo. En esta misma iglesia se conserva una inscripción de los donantes que subvencionaron la decoración de la iglesia, que dice: *esta venerable iglesia dedicada al Santo y el Gran mártir San Jorge fue magníficamente decorada gracias al alto deseo y donación de la señora Tamara, presente en la imagen y su esposo el Amirarzes Basilio [...]*. En la inscripción también se menciona al sultán selyuquí Mesut II y el emperador bizantino Andrónico II, quienes al parecer sufragaron la construcción de la iglesia de San Jorge (fig. N° 96).

La misma doble lealtad la encontramos en la inscripción que data desde 1289, respecto la restauración de la iglesia del monasterio de San Jaritón, que dice: *bajo el patriarcado de Kyr Gregory y bajo el reinado del emperador más piadoso y autócrata de los romanos Kyr Andrónico, cuando reinaba nuestro maestro, el más noble y magno, el sultán Mesut, hijo de Kaykaus*²³⁶⁸.

Esta interacción, generalmente señalada como turco-bizantina, según las civilizaciones a las que remonta sus orígenes, es particularmente amplia a niveles populares y se da en asuntos tan específicos como la religión.

En un mismo distrito, a veces hasta en el mismo pueblo, encontramos conexiones interconfesionales de tipo muy parecido, desde el periodo de los selyuquíes hasta el final del imperio otomano, válidas para todos los Balcanes, cuyos ecos todavía fácilmente podemos reconocer incluso en Bulgaria, donde actualmente, con el fenómeno del “regreso a la religiosidad búlgara” en los últimos años, se están reviviendo ritos que habían nacido siglos atrás, precisamente por las mencionadas conexiones interconfesionales y que son el legado de aquellos dos imperios.

²³⁶⁷ Esta iglesia situada en la valle de Ihlara, fue construida entre 1283 y 1295 durante los tiempos del sultán selyuquí Mesut II y el emperador bizantino Andrónico II. Es de planta hexagonal irregular, con cubierta plana y un ábside hoy en ruinas. La iglesia está llena de grabados que representan temas bíblicos: la Natividad, la Transfiguración, la Crucifixión, la Ascensión, está también representada la imagen de Todos los santos. Según la inscripción de un nicho al noroeste, el donante de la iglesia era una princesa georgiana llamada Tamara, quien también donó el terreno a la iglesia. Una inscripción en una de las tumbas dice: “Purifica nuestras almas del pecado como el alma de un hombre religioso [...] tu siervo”.

²³⁶⁸ F. W. Hasluck, *Christianity...*, p. 381.

En este sentido, conviene investigar cuál sea el fundamento que favoreció la existencia de semejante ambiente en Anatolia. Sea por la situación geopolítica e histórica del lugar o por el espíritu de la confluencia de grandes pensadores, no cabe duda de que en aquellas tierras se dio un modo de pensar que flotaba por encima de cualquier dogma o exigencia política, intentando, por el contrario, fomentar la búsqueda de lo divino que se esconde dentro de todo hombre. Papel importante en la formación de la unidad cultural y la autoridad central de Anatolia lo jugaron tanto las órdenes de derviches de Jurasán, hombres santos, como los residentes cristianos en el lugar, y también turcomanos inmigrantes, entre los que destaca el famoso Hadzhi Bektash Veli.

Algunos de esos hombres santos se asentaron en las montañas o en lugares abandonados, atrayendo a derviches, cuyas agrupaciones, al establecerse en lugares deshabitados, poco a poco se convirtieron en centros de cultura, desarrollo y pensamiento religioso. De esa manera las congregaciones religiosas extendieron por todas partes las reglas de una moral más flexible y las relaciones fluidas. El conocimiento y las ciencias en dichos centros llegaron a un alto nivel de progreso. El gobierno alentó a esos hombres que se asentaran en las aldeas, con el fin de dedicarse a la docencia, a cambio de ciertos privilegios. Como resultado, incluso en los lugares más desolados de Anatolia, surgieron derviches que estimularon el comienzo de la formación de una estructura cultural común.

Una de las figuras que llegó de Jurasán a Anatolia con este propósito y que merece nuestra atención, en relación con la idea del “santo de todos”, es el ya mencionado Hadzhi Bektash, hombre instruido en la filosofía y otras ciencias especulativas y positivas en la escuela de Ahmed Yesevi. La compasión de su madre y el amor de su padre por la igualdad y la humanidad fueron los cimientos que enriquecieron sus años de infancia y fueron unos de los pilares de su educación. Bajo la tutela del Sheikh Lokman Perende, uno de los sucesores de Ahmed Yesevi, éste se instruye en el misticismo, tomando su inspiración de las obras de los poetas Omar Jayyam, Attar, y Numan. El propio ambiente de Jurasán, su región natal, que poseía un gran patrimonio cultural, contribuyó a la maduración de su personalidad. Su educación basada en la mística islámica anima al joven a conocer mejor a la humanidad, y le lleva a emprender la búsqueda del fuego de amor infinito.

En 1275/80, en un clima difícil en el sentido político y económico, cuando Anatolia estaba en un estado de gran zozobra, según la tradición, Hadzhi Bektash Veli

se establece en *Suluca Karahöyük*²³⁶⁹, desarrolla su filosofía y comienza a enseñar a sus discípulos con la idea de restaurar la “unidad turca” fragmentada. Pero su tolerancia y la filosofía basada en el amor humano, llegó al corazón de muchas personas, incluyendo a cristianos y armenios, que se sintieron tocados por su sabiduría, apoyada en cuatro principios fundamentales:

-El amor de Dios: una persona alcanza la madurez y la paz verdaderas sólo por el amor de Dios, estos dos fines no pueden ser logrados de otra manera.

-La mira puesta en lo sustancial y no en lo superficial: la sabiduría profunda y el conocimiento de las cosas relacionadas con Dios son favores especiales otorgados por Dios, a los que Él escoge. Dios nunca se ocupa de lo externo de las acciones, sino de la intención con que se hacen.

-El amor y la unión entre las personas: Los bienes de este mundo no aprovechan nada para las personas; las dos únicas cosas que iluminan de alguna manera son el amor divino y el amor humano. El grado más alto al que se puede acceder es el logro de un corazón amoroso.

-La fuerza de la santidad: No se debe buscar a Dios en este o en aquel lugar. Si una persona cree que ha logrado la madurez suficiente, y si confía en el poder de su visión, debe cesar de buscar alrededor [...] lo que se busca está dentro de uno mismo, enterrado bajo una apariencia externa²³⁷⁰.

Como se puede ver, estos principios poseen un carácter universal y pueden ser aceptados por cualquier sistema religioso. Por ello, Capadocia, que era un importante centro de la cristiandad, quedó fácilmente influida por su predicación y enseñanzas. Muy venerado en Anatolia, Hadzhi Bektash predicaba una versión del islam que sintetizaba las creencias sunníes y chiíes y de algunas prácticas religiosas cristianas y musulmanas. Su legado se transmitió a través de las generaciones hasta hoy en que hay millones de seguidores de su fe, repartidos por Turquía, Bulgaria, Irak, Albania y Turkmenistan. Pero lo más importante, que pone de manifiesto cuál es el fundamento sobre el que se apoya la práctica de acudir a una persona santa, que no es de “mi religión”, es la comprensión del “corazón” de la filosofía del santo, crucial para explicar la diversidad de tipos de turcos existentes hoy en Anatolia.

²³⁶⁹ Suluca Karahuyuk, actual Hacibektas, una de las grandes ciudades de Capadocia donde se encuentra la tumba y el museo del célebre místico.

²³⁷⁰ “Hacibektas. Culture”, *Turizm ve Gezi Portalı* www.voyagerbook.com, <http://www.turkiyeninrehberi.com/sp/kultur/hacibektas.asp>.

Herederos de su legado, los alevíes de Turquía por ejemplo, *admiten valores como la humanidad, la democracia y un amplio respeto por los derechos humanos. Se sienten obligados a cumplir estos valores de una manera dogmática, admirando particularmente la libertad de pensamiento y de religión. Reconocen en cada ser humano el libre derecho a la autodeterminación, así como el derecho a manifestar su propia fe. Cada uno puede relatar sus rituales y la visión que mantiene, o se puede ser incluso ateo, y no desear forzar las opiniones de los demás*²³⁷¹. Por lo tanto, un legado muy importante que Hadzhi Bektash deja a los alevíes es la relación abierta que estos tienen con las otras religiones, reconociendo otros credos y otras ideologías. Así, el poema de Yunus Emre *Nadie guarda rencor (Biz kimseye kin tutmayız)* dice:

*Adımız miskindir bizim
Düşmanımız kindir bizim
Biz kimseye kin tutmayız
Kamu âlem birdir bize.*

Nos llaman al unísono
Nuestro enemigo es el odio
Nosotros no odiamos a nadie
Todos nos vemos iguales y únicos²³⁷².

Profundamente influenciado por la perfección, la armonía y el orden que se observa en el universo, Hadzhi Bektash fue uno entre los que propiciaron las condiciones necesarias para que pudo surgir la práctica popular que se expresa mediante la frase: *si el pope no puede hacer algo por mí, voy a buscar el derviche*, que habla por sí sola.

En este sentido, es interesante mencionar algunos de los aforismos y dichos de Hadzhi Bektash que contribuyeron a este proceso, convirtiéndose en parte de la cultura de generaciones:

- *El universo es para el hombre y el hombre para el universo.*
- *Viajamos por el camino de la ciencia, la comprensión y el amor humano.*
- *Vamos a ser uno, grande y lleno de energía.*
- *No hagas daño a nadie, aunque te hayan herido.*
- *No impongas a nadie una carga que no pueda soportar.*
- *No condenes a ninguna nación o persona.*

²³⁷¹ "Tolerancia", *Alevís*, <http://es.wikipedia.org/wiki/Alevís>.

²³⁷² Yunus Emre, citado en: *Ibidem*.

- *Bienaventurados los que iluminan la oscuridad del pensamiento.*
- *Sigue buscando y encontraras.*
- *Controla tus actos, lengua y deseos.*
- *Todo lo que buscas, búscalo en ti mismo, no está en Jerusalén, ni en La Meca, ni en el hadzh.*
- *El primer paso para ser sabio es la modestia.*
- *La perfección de una persona radica en la belleza de las palabras que dice.*
- *No olvides que incluso tu enemigo es humano.*
- *El milagro más grande dado por Dios es el trabajo.*
- *Los Profetas y lo santos son un don de Dios para la humanidad.*
- *En el lenguaje de la conversación amistosa no se puede discriminar entre el hombre y la mujer.*
- *Para nosotros no hay ninguna diferencia entre el hombre y la mujer²³⁷³.*

En cuanto al concepto de la religión, el *vilayetname* de Hadzhi Bektash pone en su boca las siguientes palabras: *No hay necesidad de distinguir entre las religiones. Las religiones provocan conflictos entre las personas, pero, de hecho, todas las religiones tienen por objeto proporcionar paz y fraternidad en el mundo.* El bektashismo, que se origina a partir de la ideas de nuestro santo, tiene por finalidad comprender la unidad del Universo, Dios y el Hombre, basada en el amor humano. Según la idea de que “el hombre está adornado con características divinas”, el primer paso para lograr la unidad es conocerte y amarte a tú mismo, porque el hombre alberga en su interior cualidades divinas, y un hombre que se ama a sí mismo, también ama a Dios.

Las enseñanzas de Hadzhi Bektash Veli, hoy todavía siguen en vigor, y se recuerdan y conmemoran todos los años el 15 de agosto, en la región de “Hadcibektash” de la provincia de Nevsehir, en honor de un santo que enseñaba que “el deber del hombre, es comportarse con modestia, alimentar, perfeccionar, madurar y llenar su espíritu con el amor de Dios”. Los cuerpos para él, son sólo “herramientas para el objetivo principal, así que la discriminación entre hombres y mujeres o la clasificación de las personas según su condición social o raza es un gran error”.

Otra institución que contribuye a la cultura anatolia es la „fraternidad“ (*ahilik*)²³⁷⁴. Al igual que con la Bektashiya, un candidato para ser miembro, *ahí*, pasa

²³⁷³ “Hacibektas. Culture”, *loc. cit.* <http://guia-turquia.com/derviches.htm>.

²³⁷⁴ De turco *ahiler*, plural de *ahi* [ají].

por muchas etapas en las que aprende la paciencia, la purificación del alma, la lealtad, la amistad y la tolerancia. Por último, conviene mencionar los seis principios de dicha organización, pues son un fragmento importante que completa la visión del ambiente espiritual en el espacio cultural y geográfico que estamos estudiando:

- *¡Abre tu mano! (ser generoso con todo el mundo).*
- *¡Comparte tu comida!*
- *¡Abre la puerta de tu casa cuando alguien necesite refugio!*
- *¡Cierra los ojos! (no te dejes engañar por la belleza artificial del mundo).*
- *¡Controla tu cintura ¡(no seas una víctima de tus impulsos sexuales).*
- *¡Controla tu lengua!*

Este voto, que también forma parte de la ceremonia de ingreso de un miembro en la Bektashíya, expresa de manera significativa como la actitud del hombre ha de canalizarse hacia el amor y el respeto.

Ahora bien, llama la atención que todas las prescripciones de comportamiento y principios de conducta personal que hemos mencionado, se pueden considerar las mismas que debe seguir el cristiano, pues se trata de valores universales, que llevan al hombre por el camino de la honestidad y la tolerancia en las relaciones con los demás.

La difusión de estos principios morales, que están por encima de cualquier adscripción religiosa concreta, facilitaron, a niveles populares, el desarrollo de prácticas que, en caso de necesidad, permitían acudir a cualquier hacedor de milagros, sin importar cual fuera su religión.

Muy significativas de este tipo de comportamientos que se dan entre campesinos, sacerdotes y derviches son dos anécdotas, en griego y en turco, que, entre otras, evoca Balivet en su artículo: “The Long-lived relations between Christians and Moslems in central Anatolia”²³⁷⁵. Con estos textos podemos ilustrar, mediante el lenguaje de la narrativa popular, cómo funcionaba el fenómeno del “santo compartido” en Anatolia y cuál era la mentalidad que fomentaba esa devoción popular.

La primera anécdota²³⁷⁶ se refiere a un sacerdote de Pharassa²³⁷⁷, a quien, los griegos y los turcos llamaban por el apodo de Hadzhiefendi (*Haciefendi*, en grafía turca):

²³⁷⁵ M. Balivet, “The Long-lived relations...”, *Op. cit.*, pp. 313-322.

²³⁷⁶ *Ibid.*, pp. 317-318.

Un miércoles, una mujer ciega musulmana fue llevada al sacerdote para que la curara. Pero ese era el día en que el “papáz”²³⁷⁸ se quedaba en su celda y no atendía a nadie. Los compañeros de la mujer ciega [...] llamaron a la puerta de la celda, luego dejaron a la mujer fuera y se volvieron a la aldea. Mientras tanto, una chica del pueblo de Pharassa, que tenía la mano seca, llegó a la celda de “Haciefendi”, tomó un puñado del barro de delante de la puerta y se frotó su mano enferma y quedó sanada. Esto era lo que los de Pharassa acostumbraban a hacer el día de descanso del padre para no molestarlo. Cuando vio a la mujer ciega, la chica del pueblo la preguntó por qué estaba esperando y la ciega le dijo la razón. La chica la replicó:

„¿Por qué estás aquí sentada perdiendo tiempo? ¿No sabes que “Haciefendi” nunca abre su puerta el miércoles y el viernes? Toma un poco de tierra del suelo frente a su puerta y frótate los ojos con ella para aliviarlos. Eso es lo que hacemos todos cuando estamos enfermos”. Dicho esto, la muchacha se marchó a sus quehaceres. La mujer musulmana, asombrada en un primer momento por lo que acababa de oír, luego tocó el umbral, cogió un poco de tierra y se frotó los ojos con ella. Al instante y aunque débilmente, comenzó a ver. Estaba tan contenta, que cogió una piedra y empezó a llamar locamente a la puerta del Padre Arsenios. Este último abrió la puerta y cuando vio que era una mujer musulmana, a pesar de que normalmente en días como ese no hablaba con nadie, hizo una excepción y la preguntó qué es lo que quería. Ella le explicó, el padre tomó el Evangelio, la exorcizó y de inmediato esta fue capaz de ver con bastante claridad. De tan feliz que estaba, se echó a sus pies y se postró delante de él, con devoción, pero el padre la detuvo diciendo: „Si quieres postrarte, hazlo ante Cristo y no ante mí, Él es el que te dio la luz”. Luego ella salió y se unió a sus compañeros y volvieron a su pueblo”²³⁷⁹.

²³⁷⁷ Pharassa (Faraşa) es un pueblo greco-parlante hasta el cambio de población de 1924, a 30 km. noreste del pueblo de *Yahyalı*, cerca de Capadocia, Turquía.

²³⁷⁸ “Papáz” es una palabra turca, de origen griego que indica a un sacerdote cristiano; en tiempos del imperio otomano tuvo un sentido despectivo. El *papáz* se distingue del *babos* que designa al Papa de los francos.

²³⁷⁹ Padre Païsios, *Ο Πατήρ Αρσένιος...*, (El Padre Arsenios de Capadocia), pp. 84-86, según: M. Balivet, “The Long-lived relations...”, *loc. cit.*

En la siguiente historia, en turco, el jeque *Hunkar*²³⁸⁰ a quien con reverencia se refiere el texto, puede que se trate de Hadzhi Bektash. Según la narración, éste se encuentra en un pueblo griego de Capadocia, llamado Sinassos²³⁸¹,

*[...] por el camino que iba de Kayseri hasta Ürgüp, el Maestro llegó a un pueblo cristiano llamado Sinassos*²³⁸². *Los cristianos estaban cocinando pan de centeno; entre ellos, una mujer que llevaba en la cabeza una cesta llena de pan, tan pronto como vio al Maestro, bajó la cesta diciendo:*

*„¡Oh derviche, toma una barra, por favor!; en nuestra tierra el trigo no crece, ¡no nos desprecies!“ El maestro en cuanto oyó estas palabras exclamó: „¡Que se hallen aquí en abundancia, a partir de ahora, semillas de centeno y cosechas de trigo! De poca masa obtendréis mucho pan.“ Hoy en día, todavía, en el pueblo, siembran centeno y trigo. Cuando cuecen al horno una pequeña cantidad de masa, sale un pan grande del horno; cuando se siembra centeno, se convierte en trigo, pero cuando siembran trigo cosechan centeno. Por esa razón, los cristianos del pueblo peregrinan al Maestro; cada año se reúnen para ir allí y llevan regalos y ofrendas votivas, alegrándose*²³⁸³.

Estos dos textos presentan contextos sociales que se diferencian muy ligeramente entre sí, pero lo llamativo es ese detalle común que une a las dos comunidades religiosas. El padre Arsenios de Pharassa, santo u hombre devoto, a quien todos piden ayuda, al igual que el santo musulmán de la otra anécdota a quien piden ayuda los cristianos. Además, el pueblo de Sinassos es el mismo pueblo en el que ya se había producido otro milagro realizado por el propio padre Arsenios de Pharassa:

[...] cuando iba de pueblo en pueblo con su cantor Pródromo, un día el padre Arsenios pasó por Sinassos. Los turcos de la aldea le impidieron entrar en contacto con los cristianos. El padre Arsenios simplemente dijo:

²³⁸⁰ *Hunkar*, „Sultán“, aquí soberano del mundo espiritual.

²³⁸¹ Situado a algunos kilómetros al sur de Ürgüp, hoy lleva el nombre de Mustafapasha. Este pueblo, en el siglo XVIII, llegó a ser un centro muy importante de la cultura griega, al que se referían a veces como la „Atenas de Asia Menor“. Tras la fundación de la república en 1923, los griegos que habitan el pueblo se vieron obligados a abandonarlo e irse a Grecia, siendo reemplazados por población turca procedente de territorios griegos.

²³⁸² „Sineson“ en el texto turco, M. Balivet, *Ibid.*, p. 318, nota del autor 12.

²³⁸³ *Vilâyet-Nâme, Manâkib-i Hünkâr Hacı Bektâs-i Veli*, ed. A. Gölpınarlı, Estambul, 1958, pp. 23-24, citado en: M. Balivet, *Ibid.*, p. 318.

„Vamos, que pronto verás a los turcos corriendo detrás de nosotros“. Tras haber caminado una media hora desde el pueblo, Hadzhiefendi cayó de rodillas y levantó las manos. En poco tiempo, las nubes comenzaron a reunirse y estalló un fuerte vendaval. La aldea entera se vio sacudida, los turcos comprendieron inmediatamente su culpa y enviaron a dos hombres de armas (“zaptie”) para alcanzar al padre; al llegar, se echaron a sus pies y le pidieron perdón en nombre de todo el pueblo. El padre les perdonó y volvió a Sinassos. Hizo la señal de la cruz hacia los cuatro puntos cardinales e inmediatamente la tormenta cesó²³⁸⁴.

En estos relatos no aparecen los monjes y los derviches desafiándose unos a otros, como veíamos en la biografía de Mevlana. Son los hombres piadosos en relación con la gente que les rodea, gente de los campos de Anatolia, quienes, en caso de necesidad, de manera espontánea se dirigen al representante de la otra religión. Llama la atención, como observa Balivet²³⁸⁵, que con frecuencia las que se dirigen al santo de los otros son mujeres, lo que no es casual si recordamos que el elemento femenino es un vínculo importante entre las dos comunidades, tanto para la devoción popular como para el mantenimiento de las tradiciones en el caso de matrimonios mixtos.

Si se quiere, de manera general y simbólica, la actitud de las mujeres recuerda que precisamente ellas fueron las que no abandonaron a Jesús durante su pasión ni después de la crucifixión²³⁸⁶, mientras que todos sus discípulos huyeron, negaron conocerlo²³⁸⁷ o se durmieron mientras lo acompañan en el Monte de los Olivos²³⁸⁸.

Por otro lado, el estatuto de la mujer en la religión popular y sobre todo en los rituales que se apartan del canon le permite aparecer en el papel de mediadora, en nuestro caso, entre dos religiones (o creencias).

La mujer cristiana de Sinassos por propia iniciativa va al derviche, pero su conducta tiene una doble finalidad: mostrar respeto y hospitalidad, y, al mismo tiempo, hacer ver cuáles son las dificultades por las que pasa la gente del pueblo. Por su parte, la

²³⁸⁴ Padre Paisios, *Op. cit.*, p. 37-38; M. Balivet, *loc. cit.*

²³⁸⁵ Véanse M. Balivet, *Ibid.*, p. 319.

²³⁸⁶ María Magdalena, María y la madre de María estaban presentes durante la crucifixión de Jesús, (Mc 15:45-47), (Mt 27:55-56), (Jn 19:25); las mujeres fueron las que habían ido al tercer día al sepulcro del Señor para ungirle con óleo; las mujeres fueron los primeros testigos de la resurrección, (Mt 28:1-5, Jn 20:1-2, Mc 16:1-5, Lc 24:1-10); las mujeres comunicaron la noticia a Pedro y los demás apóstoles; María Magdalena fue testigo de una aparición de Jesús resucitado, (Jn 20:11-18).

²³⁸⁷ Pedro negó conocer a Jesús por tres veces, (Mt 26: 69-75).

²³⁸⁸ (Mt 26:36-46).

mujer musulmana de Pharassa solicita a sus correligionarios que la guíen hasta donde está el sacerdote cristiano, con la esperanza de que él la cure. Teniendo una fe absoluta en la eficacia del hombre bendito, aunque éste se hallaba ausente, sigue las recomendaciones de la muchacha cristiana de frotarse los ojos con el barro que había pisado el santo. La muchacha cristiana, por su parte, no se sorprende de hallar en aquel lugar a una mujer musulmana y no sólo eso, sino que la guía para que pueda obtener beneficio de aquel lugar santo²³⁸⁹.

“En Sinassos, el derviche inmediatamente se compadeció de la dificultad de la mujer cristiana y la resolvió mediante un milagro”²³⁹⁰. De igual manera, la inoportuna forma de mostrar su gratitud por parte de la mujer musulmana, llamando a la puerta del sacerdote con una piedra, cuando este se hallaba en retiro, no sólo no molesta al santo, sino que la cura.

En ambos casos, la religión del santo, diferente de la de la comunidad con la que se relaciona, no es impedimento para que este derrame sus bendiciones sobre ella. Así se aprecia también en el texto griego: [...] *el Padre, a quien le llevaban toda clase de enfermos, jamás quiso saber si eran cristianos o turcos*²³⁹¹.

Por sus milagros, los turcos consideraron al *papáz* como el santo protector de Pharassa y, al retornar a su aldea, propagaron como testigos sus bendiciones. Por su parte los cristianos se convirtieron en peregrinos a la tumba del derviche (“*O köydeki Hristiyanlar, Hüňkar”ın otuduđu makamı ziyaret ederler, her yıl toplanıp gelirler*”)²³⁹².

El segundo texto es un fragmento del mencionado *vilayetname* de Hadzhi Bektash, la fuente principal de la “Leyenda Dorada” de los bektashíes²³⁹³, y data del siglo XV. Sin embargo, se supone que los hechos narrados habían tenido lugar en el siglo XIII. Por su parte, el texto griego es la biografía del padre Arsenios de Capadocia, compuesta en Grecia hace unos años, gracias a los recuerdos de los que volvieron de

²³⁸⁹ M. Balivet, *loc. cit.*

²³⁹⁰ *Ibidem.*

²³⁹¹ Padre Païsios, *loc. cit.*, citado en: M. Balivet, *Ibidem.*

²³⁹² Véase: V. Cuinet, *La Turquie d'Asie...*, p. 34, según su obra se deduce que el *tekke* de Hadzhi Bektash era frecuentado por peregrinos cristianos aún durante el siglo XIX: *Alrededor de uno de los patios, hay habitaciones para uso de gran número de visitantes musulmanes y cristianos que vienen cada día para venerar la tumba del fundador Hadzhi Bektash Veli, considerado por los cristianos indígenas como San Jaralambos. Creyendo en ello, al entrar en el turbe, los visitantes cristianos hacen el signo de la cruz, mientras que los peregrinos musulmanes van a la mezquita contigua para hacer su “namaz” [oración]. Los unos y los otros son igualmente bien recibidos*, citado en: M. Balivet, *Ibid.*, nota 15, p. 320.

²³⁹³ A. Gölpınarlı, *Vilâyet-Nâme...*, *loc. cit.* y E. Gross, *Das Vilâjet-Nâme des Hâggi Bektasch...*, p. 43, según: M. Balivet, *Ibid.*, p. 320.

Pharassa. Arsenios de Capadocia nació hacia 1840 en Pharassa y murió en Corfú, el 10 de noviembre del 1924, poco después de su llegada de Asia Menor²³⁹⁴.

La gran amplitud cronológica de fenómenos realmente tan cercanos es difícil que sea puramente casual, como bien lo define Balivet²³⁹⁵, *no se trata únicamente de un comportamiento similar del “homo religiosus universalis*.

Lo que sí se percibe son las huellas de una larguísima convivencia entre cristianos y musulmanes que se comportan con cierta intimidad, manteniendo por siglos un modelo de relación²³⁹⁶. “Esta intimidad de las relaciones entre cristianos y musulmanes de la época selyuquí en Konya resultaba chocante para los musulmanes que no eran de allí”, y que dejaron sus reacciones y perplejidad por escrito:

Nos preguntábamos si los selyuquíes no se habían vuelto paganos, magos o guebres²³⁹⁷, por ello Nureddin Zenghi, príncipe de Alepo y musulmán convencido, exigió que Kilij Arslan II renovase ante su embajador la profesión de la fe islámica, porque dudaba de la sinceridad de su fe²³⁹⁸.

²³⁹⁴ El libro está editado por el Padre Paĩsios de Monte Athos (ya reconocido como santo): *Teniendo gran veneración a san Arsenios Hadzhiefendi, cualquier milagro que veía o escuchaba lo anotaba en un cuaderno como ayuda para sí mismo y para sus hijos*. San Arsenios fue el “padre espiritual” de la familia de Pródromos, progenitor del Padre Paĩsios. La mencionada emigración de san Arsenios de Pharassa (Turquía) a Grecia, se refiere al trasvase de poblaciones del comienzo del siglo XX, consecuencia de la guerra greco-turca de 1919-1922, denominada “Guerra del Asia Menor”, que consistió en una serie de conflictos armados entre el Reino de Grecia y revolucionarios turcos del movimiento nacional turco, en el decadente imperio otomano. Fue uno de los principales conflictos derivados de la 1ª Guerra Mundial en la que Grecia, desde mayo 1917, combatió al lado de la Triple Alianza contra el imperio otomano. Durante la fase final de la guerra, en retirada, mientras huía desde Anatolia el ejército griego llevó a cabo una política de “tierra arrasada”. La población griega, que era numerosa, tuvo que escapar hacia Grecia, pereciendo miles de personas en la huida. En 1923, fue pactado por ambos regímenes en el Tratado de Lausana un intercambio de población. El traslado forzoso de población fue de cerca de 1,25 millones de griegos y de 500.000 turcos. El artículo 1 de la “Convención Acerca del Cambio de poblaciones Griegas y Turcas”, datada el 30 de enero de 1923, establece lo siguiente: *A partir del 1 de mayo de 1923 habrá un cambio obligatorio de los nacionales turcos de religión griega ortodoxa establecidos en territorio turco, y de los nacionales griegos de religión musulmana establecidos en territorio griego. Estas personas no volverán a vivir en Turquía o Grecia respectivamente sin la autorización del gobierno turco o del gobierno griego respectivamente*. Como criterio para identificar la nacionalidad se tomó la religión (ortodoxo=griego y musulmán=turco), lo que no siempre correspondía a la realidad debido al gran tiempo que ambos pueblos llevaban en contacto bajo el mismo Estado. A causa del desplazamiento de la población griega de Anatolia y del Pontos, Grecia tuvo que enfrentarse con la absorción de una cuota del 25% de refugiados.

²³⁹⁵ M. Balivet, *loc. cit.*

²³⁹⁶ *Ibid.*, p. 321.

²³⁹⁷ Guebres, zoroástras.

²³⁹⁸ Cl. Huart, *Konia: la ville des derviches tourneurs: souvenirs d'un voyage en Asie mineure*, Paris, Ed. E. Leroux, 1897, pp. 14-15, citado en: M. Balivet, *Op. cit.*, nota 19, p. 321.

Significativa en este sentido es también la carta que Ibn Arabí escribió a Kaykaus²³⁹⁹ donde el teólogo andalusí expresaba su sorpresa por la demasiada libertad, según dice, que se daba a los súbditos cristianos:

[...] *Entre las ofensas contra el islam y los musulmanes, más aun cuando éstos son poco numerosos [en los territorios recientemente conquistados], están el que repiquen campanas, que haya demostraciones de incredulidad, que predomine una enseñanza politeísta en tu país y que se hayan vuelto muy laxas las restricciones impuestas al pueblo [no musulmán].*

Como se puede ver, se trata de manifestaciones de la fe popular, que se basa más en los denominadores comunes de las diversas religiones, que llevan a la integración, y no tanto en las exclusiones y los dogmas²⁴⁰⁰. Este pragmatismo alienta a los fieles a dar prioridad a la eficacia mágica o religiosa de un rito o del ministro del culto, en lugar de su estricta obediencia confesional.

La religiosidad popular mantiene en tensión dos verdades: Dios y los santos están muy distantes de nosotros en cuanto a santidad; no obstante, tienen poder y están cerca mostrándose benevolentes ante la miseria humana. Basados en necesidades humanas y sociales, los símbolos de la religiosidad popular pueden dar una amplia variedad de manifestaciones, a veces sin relación alguna con los ritos oficiales (como son las creencias mágicas o supersticiosas, o el terreno de las curaciones, que también puede presentarse ambiguo), donde se revela algún intento de manipulación de Dios por medio de determinadas prácticas religiosas. Pero pese a la ambigüedad y el error que puede encerrar semejante piedad popular, parece que, para las autoridades religiosas, tanto en el cristianismo como en el islam, la superstición se veía como una deriva menos anti-religiosa que el ateísmo o el indiferentismo.

Ya se han mencionado numerosos casos que ilustran ese tipo de devoción desde la Edad Media hasta hoy día, como el uso profiláctico del bautismo por los turcos²⁴⁰¹, el

²³⁹⁹ Ibn Arabí, *Les Soufis d'Andalousie* (Rûh al-quds et ad-Durrat al-fâkhirah), R. W. J. Austin (trad.), Paris, Ed. Sindbad, 1988 (1979), p. 38, según: M. Balivet, *Ibidem*.

²⁴⁰⁰ M. Balivet, *Ibid.*, p. 323.

²⁴⁰¹ Ejemplos en M. Balivet, *Ibid.*, nota 20 (F. W. Hasluck, *Christianity...*, pp. 31-34; El príncipe de Karamán, fue bautizado "según la ley griega para quitar la peste"; B. de la Broquier, *Le voyage...*, p. 115; El sultán Izz al Din y sus hijos, que como se suponía estaban bautizados; G. Pachymeres, *Relations...*, pp. 339, 347).

mismo lugar de peregrinaje²⁴⁰² y el culto de santos que se comparte por ambos, cristianos y musulmanes²⁴⁰³, o rezar en común²⁴⁰⁴.

En cuanto al aforismo que indica relaciones de doble y ambigua lealtad religiosa: *si el pope no puede hacer algo por mí, voy a buscar el derviche*, emblemática es la anécdota en la que Hasluck informa de un sacerdote que no pudo exorcizar a su esposa. Entonces, sin dudarlo decidió consultar con “un mago”, en este caso una mujer turca, *Τούρκισσα μάγισσα*, que logró romper la posesión²⁴⁰⁵.

Otro ejemplo, esta vez atestiguado por De Launay, es la escena de una hechicería en la cripta de San Demetrio, *Kasimiye Camii*, en Salónica²⁴⁰⁶:

Un sacristain turc arrive, suivi, de deux Grecs et me fait signe de le suivre [...] A ce moment commence une véritable scène de sorcellerie du moyen-âge. Imaginez dans l'obscurité de la crypte, ce vieux Turc, le gardien de la mosquée, derrière le cierge allumé, qui, avec sa veilleuse éclaire seul la pièce [...] Sur sa tête est un haut bonnet gris, comme celui des derviches de Scutari [...] «To onoma », „ton nom?“ dit le Turc, qui vient de mesurer avec la ficelle, un des ornements du tombeau et a commencé en ce point, un nœud encore lâche. Il tient, en se courbant, l'anneau que forme la corde sur le haut du cierge allumé et attend qu'on lui réponde. «Giorgios »,répond le Grec; et le Turc, répétant: «Giorgios», serre le nœud dans la flamme; il fait remarquer au Grec, d'un air satisfait, que le chanvre n'a pas brûlé [...] Et, quand il a fait ainsi trois nœuds, soigneusement, il met la ficelle sacrée dans un petit paquet qu'il trempa dans

²⁴⁰² “Un turbe situado en una colina sobre Arapli, a pocos kilómetros al oeste de Benderegli, se visita anualmente por los cristianos, que creen que allí está la tumba de San Teodoro Stratilates. El turbe es una construcción de madera humilde, en el exterior contiene dos tumbas turcas atribuidas por los griegos a San Teodoro y a su discípulo Varro, pero para los turcos se trata de un guerrero santo llamado Gazi Shahid Mustafa y de su hijo. Este mausoleo es atendido por una mujer turca, que recibe ofrendas de los peregrinos de ambas religiones en forma de dinero y velas, F. W. Hasluck, “Tomb of St. Theodore, Benderegli”, *Christianity...*, p. 88.

²⁴⁰³ Ya en el s XIV en Cantacuceno se menciona la famosa y antigua ecuación Hizir-Elias-San Jorge: “El mártir de Cristo, Jorge, el que nosotros los cristianos honramos, es honrado también por los musulmanes, llamado por ellos *Χετήρ Ηλίας*”, J. P. Migne, *PG*, vol. 154, col. 512; A. Gökalp, “Hizir, Ilyas, Hidrellez: les maîtres du temps, le temps des hommes”, en: M. Nicholas y R. Dor, *Quand le crible était dans la paille. Hommage à Pertev Naili Boratav*, Paris, Ed. Maisonneuve y Larose, 1978, p. 211, según: M. Balivet, *Ibid.*, nota 21.

²⁴⁰⁴ La iglesia de San Mamés; el caso del sacerdote y el hodzha de Záveta, etc.

²⁴⁰⁵ F. W. Hasluck, *Op. cit.*, p. 78; la anécdota es también citada por Balivet a favor de su tesis de la continuada interacción entre los cristianos y los musulmanes de la Anatolia central, véase M. Balivet, *Op. cit.*, p. 322, nota 25.

²⁴⁰⁶ L. de Launay, *Chez les Grecs de Turquie*, Paris, Ed. Édouard Cornély, 1897, pp. 182-84, citado en: M. Balivet, *Ibidem*.

l'huile de la lampe; il ajoute quelques parcelles de la terre du tombeau; il enveloppe le tout et le remet au Grec, qui paraît tout heureux. Il lui explique, d'ailleurs: "Si tu es malade, toi, ton père, ta mère, tes enfants, le nœud sur la partie souffrante et vous serez guéris" [...] (Puis), mes deux chrétiens sortirent tout heureux des mystérieuses incantations, qu'un sacristain musulman, au fond d'une mosquée, venait religieusement d'accomplir pour eux.

Pero la práctica de buscar auxilio en la “otra” religión no es que sólo esté presente en la cultura anatolia, sino que aparece en muchas regiones mixtas, desde luego rechazada por las autoridades religiosas, lo que otorga un valor especial y mágico al rito a través del cual se solicita un beneficio. He aquí la explicación “moderna” que el ciber espacio propone a los búlgaros en un portal especializado en la venta de amuletos, con el nombre *La magia búlgara. Tienda electrónica*²⁴⁰⁷, cuya información puede ser una fuente interesante para ver los procesos que siguen las creencias populares que, a veces, están cargadas de ambigüedades en la elección del culto:

Los llamaron chamanes, sacerdotes, hechiceros, magos, etc. Fuera porque los odiaran o los amaran o por temor, el caso es que los respetaban, porque sabían que detrás de cada una de estas personas había una fuerza invisible que les permitía llevar a cabo acciones mágicas que resultan inalcanzables para el común de las personas. El conocimiento de los rituales mágicos pasaba por herencia a ciertas personas, pero solo en el caso de que estas poseyeran el don para desempeñarlos. Debían de ser capaces de trabajar con las energías de la tierra, del agua, del aire y del universo, porque la magia es energía, que, pese a que no la vemos, existe [...] Aunque poseedor de gran poder, el hombre no puede por sí solo hacer frente a estas energías, así, siempre, por encima de él estaba un espíritu guardián, un ángel de la guarda o cualquier otro poder divino. Una fuerza así es la que protege a todos los sacerdotes, sin que importe de que religiñn sean. Lo que explica la sabiduría popular que dice: "A sacerdote, imán, rabino o cualquier otro servidor de Dios, como también

²⁴⁰⁷ R. Kazasova, "С магията и магическите ритуали не бива да се шегуваме, защото една уж "безобидна" шега може да ни струва много години нещастие" („Con la magia y los rituales mágicos no se puede jugar, porque una broma inofensiva en primera vista, nos puede costar muchos años de miseria"), en: *Българска магия* [Bălgarska magia], <http://bg-magic.com/new/index.php?page=articles&id=23>.

*adivino, mago, vidente, [...] o bruja, no se le toca". Esta sabiduría viene del hecho de que este hombre puede ser bueno y no emplear sus habilidades para vengarse o hacer daño, pero el poder que está por encima de él puede enojarse y provocar grandes desgracias [...] a aquel que le haya ofendido*²⁴⁰⁸.

Ahora bien, en lo que concierne a los Balcanes, tenemos que destacar que, dentro de las condiciones que fueron propicias para que dicha práctica pudiera permanecer durante los siglos, pese al control de las autoridades, se inscribe el legado del espíritu que los místicos de Anatolia habían “elaborado”. Un espíritu visiblemente tolerante, centrado más bien en la relación entre el hombre y Dios, que en el seguimiento aparente de la letra de los reglamentos institucionalizados, que son los que marcan la separación entre las dos religiones. Desde luego, los hombres santos y los místicos que hemos estudiado, no instruían a sus discípulos en la ciencia del arte de la magia o en hechicerías del tipo arriba mencionado, lo que hicieron fue fomentar el desarrollo de una devoción que otorga mayor importancia a la eficacia del ministro del culto que al hecho de acatar estrictamente el dogma.

Resulta, pues, natural que ese espíritu tolerante que, penetrando en los Balcanes, marcaría los hábitos de los habitantes en materia de religión, hiciera que la frontera entre el dogma y la religiosidad popular fuera lo suficientemente fluido para que encontrara su espacio la doble lealtad confesional. En eso se debe tener en cuenta la capacidad de adaptación según las circunstancias, que algunos defienden como universal, otros la condenan como superstición, y yo llamaría “camaleónica”.

*

Estudiaremos pues los ecos del legado de semejantes prácticas populares, que el espíritu de Anatolia, vía el islam popular, había “soplado” en los hábitos y los pensamientos entre los búlgaros musulmanes (los pomacos) de los Ródopes de Bulgaria. Eso, sin olvidar las condiciones en las que la conquista otomana encuentra el

²⁴⁰⁸ Más adelante, la editora Rozmari Kazasova, “enseñadora de prácticas mágicas, creencias, tradiciones y rituales búlgaros”, advierte que uno no se debe dedicar a la magia por sus posibles consecuencias peligrosas, pero al mismo tiempo, invita a su auditorio a comprar los talismanes y los amuletos que la tienda elabora (“de plantas mágicas y partes de animales, máscaras de *Kuker*, iconostasios e iconos dibujados sobre pedazos de huevos de avestruz o sobre huevos enteros para conseguir riqueza, infusiones para...”), paradójicamente clasificándolos fuera de la creencias mágicas: “El efecto de todos los encantamientos y los líquidos preparados no se puede describir como magia, ya que no viola el libre albedrío de nadie, su fuerza mágica procede de aquello de lo que han sido hechos, cosas que eliminan las barreras existentes y dan una oportunidad para lograr lo deseado”, *Ibidem*.

cristianismo en este territorio, como hemos visto, mezclado con supersticiones y creencias paganas.

La práctica de buscar auxilio en la religión del otro, bien desarrollada en la mitología de los pomacos, se halla vinculada con la creencia popular de los musulmanes y los cristianos de la región, relativa a la existencia de los genios (los malos espíritus llamados “dzhines”), capaces de influir en el mundo de los hombres.

Según el islam, los genios forman parte de las tres categorías de seres inteligentes creados por Allah (los otros dos son los ángeles y los seres humanos)²⁴⁰⁹. Fueron creados a partir del fuego, *fuego de viento abrasador*, y pueden tomar formas muy variadas (C. 6:112, 128-130; 15:27; 37:185; 41:29; 46:18-17; 51:56; 55:15-14). Se cree que, semejantes al hombre, los genios se diferencian por el sexo, sienten hambre y sed, se multiplican, tienen libre albedrío, y aunque viven mucho tiempo, mueren. Algunos de ellos siguen “la vía recta” del Corán (C. 72:1-3), otros confiesan otras religiones, otros se apartaron de Dios y se convirtieron en esclavos de Iblís (de ár., „privado de toda bondad”)²⁴¹⁰. La noción musulmana de que los genios constituyen una raza paralela a la humanidad, pero más antigua, es bien conocida entre los pomacos de los Ródopes. Sin embargo, según la leyenda del pueblo de Bărchevo (región de Rudozem), los genios primitivos eran 80 000, después fueron creados Adán y Eva, es decir los seres humanos, pero cuando llegaron los imanes, los genios se apartaron de estos y ahora son invisibles. De acuerdo con algunas versiones, todos los genios son malos espíritus que, llevados por el diablo, continuamente combaten contra Dios para destronarlo del cielo²⁴¹¹. Para esta gente, los imanes son los que pueden enfrentarse a las fechorías de los genios y también los únicos que pueden verlos, sobre todo se trata de

²⁴⁰⁹ Ислам. Енциклопедически словарь [Islam. Entsiklopedicheskiy slovar'] („Soviético Diccionario enciclopédico del Islam”), S. M. Prozorov, (ed.), Moscú, Ed. Nauka, 1991, p. 66, según: Ev. Troeva, “Джинът в традиционната култура на българските мюсюлмани в Родопите”/ Le djin (d’après les matériaux de terrain des Rhodopes, en: R. Gradeva y Sv. Ivanova (eds.), *Miusiulmánskata kultúra po bălgarskite zemí: Izslédvania* („La cultura musulmana en las tierras búlgaras: Investigaciones”), serie: Sădbata na miusiulmánskite óbshtnosti na Balkánite, 2, Sofía, Ed. IMIR, 1998, p. 509.

²⁴¹⁰ No está claro si los genios ateos son seres espirituales diferentes del diablo, o bien, son idénticos a él. En entrevista de Magdalena Lubanska, el hodzha de Ribново dijo que los *dzhines* pueden tomar la imagen del hombre, pero: *En su forma real son como animalitos con colas*, M. Lubanska, “Izpólzване na lechíteli kato próiava na religiózen antisinkretizám (Prínos kám análiza na miusiulmánsko-jristiánskite otnoshénia v západnite Rodópi)”/ Turning to Healers from Another Religion as an Act of Religious Anti-Syncrétism (Contribution to the Analysis of Muslim-Christian Relations in the Western Rhodopa Mountain), en: *Bălgarski Folklór*, № 3-4, (2008), “Islam and Folk Traditions” 4, Sofía, BAN, p. 69.

²⁴¹¹ P. Marinov, “Из мирогледа на среднородопските българии-мохамедани” („En cuanto la visión de los búlgaros musulmanes de los Ródopes centrales”), en: *Bălgarski naród*: revista para el estudio de la cultura popular, (1941), libro 1, Jr. Vakarelski (ed.), Ed. Bălgarsko narodouchno družhestvo, Sofía, p. 46, citado en: Ev. Troeva, “Le djin...”, *Op. cit.*, p. 510. Existe la versión de que también hay buenos genios.

imanes “especializados” (*hódzhi dzhindzhii*), que normalmente emplean amuletos para curar y se comunican directamente con los genios.

Pese a que esté fuera del dogma²⁴¹², la práctica que estamos estudiando forma parte en cierta medida del fenómeno del “santo de todos”. Pues, para nuestros musulmanes, tiene sentido acudir a la mediación de la “otra” religión porque según sus creencias *los genios son musulmanes y cristianos, en caso de necesidad los cristianos llaman a los imanes, y los musulmanes buscan el amparo del templo cristiano o del sacerdote*²⁴¹³. Su adscripción al panteón demonológico local se ve facilitada porque los *dzhines* comportan nociones arcaicas y preislámicas, lo que permite que se les pueda considerar tanto pertenecientes al islam como a la tradición local balcánica²⁴¹⁴.

La justificación que los musulmanes presentan es muy interesante y se basa en lo que es común para las dos comunidades, es decir que ambas aceptan la existencia de genios y demonios. Además, estos últimos son considerados seres, con su propia religión. Así pues, la gente de los Ródopes considera que cuando los causantes de la desgracia - una enfermedad física o psíquica- son los genios de la otra religión, la ayuda eficaz únicamente puede venir por el medio de un especialista (curandero) que es de la religión del genio. También, al tratarse de seres que no son ni humanos ni divinos, los métodos para liberarse de su influencia permiten escapar al marco del dogma, “porque estos seres pueden ser cristianos y musulmanes”²⁴¹⁵.

Por su parte, los popes y los imanes no ven nada malo en curar a los fieles de la “otra” religión con los métodos de la suya. Mencionan únicamente algunas restricciones respecto a la forma de las oraciones que se les recitan y el alcance de los amuletos que se les proporcionan, que de alguna manera se consideran sagrados²⁴¹⁶. La obligación de cumplir con la pureza ritual en cada contacto con la palabra escrita en el Corán y el

²⁴¹² El Corán condena la magia y de forma inequívoca determina la creencia en la magia y su práctica como incredulidad, herejía y delito (C. 2:102, 10:81-82).

²⁴¹³ Ev. Troeva, *Ibid.*, p. 516.

²⁴¹⁴ Una mujer musulmana (53 años) del pueblo de Závét, Eminé, a cuya madre acude gente para rituales relacionados con el texto coránico, en una encuesta mía relativa a la visita a líderes religiosos de otra comunidad, me dijo: “Nosotros todos somos un alma, la misma alma, todos vamos a ir al mismo lugar: en la tierra, el imán no separa a la gente, él no debe discriminar, no importa si eres cristiano o musulmán, todo el mundo puede acudir a él.”

²⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 517.

²⁴¹⁶ *Tienen que estar limpios para eso. El Corán no es una novela que cualquiera pueda tener en las manos. Hay que prepararse para ello. Hay que hacer una ablución adecuada... Por eso, yo me abstengo de darles el Libro, lo guardo para mí*, el hodzha de Ribnovo, citado por: M. Lubanska, “Izpólzване на lechíteli kato próiava na religiózen antisinkretizám (Prínos kám análiza na miusiulmánsko-jristiánskite otnoshénia v zápandite Rodópi)”, *Op. cit.*, p. 73. Algunos imanes, temiendo que los cristianos pueden profanar o abusar con las palabras sagradas de Allah, no dan a los cristianos que se lleven citas del Corán escritas en árabe en papel, sino prefieren leer esos párrafos sobre el agua, que en consecuencia adquiere propiedades “medicinales”. Otra cosa es que, según el dogma cristiano, eso es pura magia.

temor a una actitud idolátrica hacia él, a veces, hace que los imanes se abstengan de proporcionar extractos del Corán no sólo a cristianos, sino también a musulmanes. (*Porque estos últimos pueden reverenciar al propio Corán como un talismán y no como la palabra de Dios*²⁴¹⁷). Por su parte, los sacerdotes ortodoxos cristianos modifican un poco las palabras de su oración cuando la pronuncian para los de la “otra” religión: la expresión “los siervos de Dios” se sustituye por la de “las criaturas de Dios”. Pero como recuerda el sacerdote de Satovcha²⁴¹⁸ (región de Blagoevgrad), la oración de los cristianos para los de la “otra” religión y hasta para los enemigos, no es solo deseable sino recomendable.

Los hombres de la iglesia ortodoxa como también los imanes, consideran la ayuda religiosa que proporcionan a los que no son sus correligionarios, como cumplimiento de los requisitos de la propia religión, en lo que, cada uno de los jefes se ve en el papel de mediador entre la gente y Dios, y que no se dedica a la magia. En el cristianismo, el auxilio para los no cristianos es de la atención al prójimo. En el islam, la asistencia a los no musulmanes es parte del buen trato hacia los vecinos, requisito obligatorio en la tradición islámica, por lo que, según se cree, se les va a pedir cuentas en el más allá.

No obstante, para los servidores del culto es problemática la situación en la que sus correligionarios buscan ayuda en la otra religión. Tanto el pope como el hodzha, consideran esa actitud idolátrica, porque atribuyen los poderes curativos de los “otros” no tanto a su relación con la gracia divina, sino con la magia que se entiende como alianza con las fuerzas del mal. De ello se concluye que la eficacia de las prácticas de los “otros” se reduce a un “trato con el diablo”, y únicamente a través de la propia religión se llega a un “trato con Dios”²⁴¹⁹.

²⁴¹⁷ *Ibidem*. Por eso los hodzhi de los Ródopes prefieren leer el Corán sobre el agua o sumergir en ella papelitos que llevan citas del Corán. Después, con esa agua, el enfermo lava su cara, sus manos hasta los codos, o bebe, pero nunca se lava todo el cuerpo (¡*Citas del Corán por todo el cuerpo, eso no puede ser!*, el hodzha de Ribnovo, M. Lubanska, *Ibid.*, p. 74).

²⁴¹⁸ *Sí sí, es posible, como creatura de Dios...Cristo nos dijo que tenemos que orar para los enemigos y que obremos bien...Ejemplo es El buen Samaritano...Así que no podemos olvidar la ley de Cristo y rechazar a los musulmanes...Eso en el cristianismo no puede ser*, sacerdote de Satovcha, entrevista N° 27, en: de M. Lubanska, *Ibidem*.

²⁴¹⁹ El sacerdote de Satovcha dice: *se puede decir que existen tales cristianos [que van a buscar la ayuda del hodzha] pero para mí, esos no son cristianos... No podemos mandarlos nosotros [al hodzha], no, no, ya que se sabe que los imanes se dedican justamente a la magia. Como sabemos, ya del Antiguo Testamento, Dios ordenó que se apedreara a todas las brujas y a los que se comunican con los espíritus de los muertos...No podemos pensar que el que va [al hodzha], puede beneficiarse, lo contrario. Analógica es la reacción del imán local: No se puede. Al genio únicamente le puede superar el Corán. Y..., debe ser muy creyente para poder apartar la energía del genio con la energía del Corán*, M. Lubanska, *Ibid.*, p. 75.

En consecuencia, como representantes de la comunidad local, el pope y el hodzha no niegan que los fieles de la “otra” religión también posean fuerzas curativas, pero estiman esas fuerzas como demoniacas y que destruyen el alma.

Se pone de relieve que los informantes de Lubanska, de la región de Gotse Delchev (los Ródopes occidentales)²⁴²⁰, acuden a los servicios de los “curanderos” de la “otra” religión, no porque estimen a esa religión como cercana a la suya, “domesticada”, o complementaria, sino que la consideran como poseedora de fuerzas mágicas, que les son ajenas. El miedo, el respeto, y, al mismo tiempo, la impotencia frente a esas fuerzas les conducen a la búsqueda de la “cooperación” de los guías de la “otra” religión²⁴²¹. Se piensa que el especialista en la esfera de los genios cristianos no conoce a los genios musulmanes y al contrario²⁴²². Y aunque esa no es la opinión de las élites religiosas, el temor, que tanto los musulmanes como los cristianos sienten hacia los genios, lleva a la emergencia de dicha “cooperación” entre los fieles de los dos grupos²⁴²³. Las fuerzas negativas que provocan malestar físico o mental, sobre todo en los casos difíciles, como la demencia, la parálisis o una enfermedad mortal, se atribuyen a los demonios, es decir, a los *dzhines* y las hadas, así como, al mal de ojo provocado por un mortal. Cuando el

²⁴²⁰ Trabajo etnográfico basado a 53 entrevistas, hecho en el periodo 2005-2006, en los Ródopes occidentales.

²⁴²¹ En una encuesta mía en el pueblo de Zavet (NE de Bulgaria), en el año 2012, María P. Y., mujer de 69 años, cristiana ortodoxa, pero que no asistía a la iglesia, me confiesa que, en el año 1989 cuando Bulgaria estaba aún bajo el régimen comunista, sin el conocimiento de su familia, había recurrido al *hodzha* (el imán) en un momento de su vida en que padecía alguna desgracia y estrés. Antes de él, había buscado la ayuda del médico, pero no del sacerdote. La situación política del momento justifica este hecho, ya que al imán lo podía visitar en privado, mientras que la visita al sacerdote era pública y ello, en un momento de persecución antirreligiosa, podía acarrearle problemas. Por otro lado, la mujer no conocía muy bien los dogmas del cristianismo, puesto que su niñez la había pasado en un pueblo mixto (Podayva), donde no recuerda si había una iglesia, pero sí había mezquita (actualmente tres mezquitas). Entonces, parecía lógico acudir al imán, de quien “sabía que puede tratar los malos espíritus”. El imán le entregó un papel en el que había escrito unas palabras en árabe, sugiriéndole que lo pusiera en un lugar de la casa donde pisase todo el mundo. Otra mujer del mismo pueblo de Zavet, Totka P. (de 72 años), cristiana ortodoxa, que casi siempre iba a misa, pero que a veces se dedicaba a prácticas adivinatoras (echando las cartas o frijoles), también había buscado el auxilio del imán (en 1987), en un momento crítico cuando los médicos le anunciaron que su hijo de 24 años tenía un problema serio y pronto moriría. Dice ella: “en momentos como estos crees en todo y vas a buscar ayuda en cualquiera, no importa si es musulmán o cristiano; a mí me dijeron que mi hijo tenía un tumor y se debía operar, pero que era peligroso. Entonces, fui a preguntar al hodzha para que me dijera qué pasaría si le operaban”. En las dos encuestas, destaca el poder más bien mágico que se otorga y se espera del guía de los musulmanes y que no se espera de otro ministro, lo que por su parte tiene su explicación, y es también resultado de la política, llevada durante unos 50 años en el país.

²⁴²² M. Lubanska, “Izpólzvane na lechíteli kato próiava na religiózen antisinkretizám (Prínos kám analiza na miusulmánsko-jristiánskite otnoshénia v zápándite Rodópi)”, *Op. cit.*, p. 68.

²⁴²³ Este proceso fue percibido ya en los principios del siglo XIX por Hasluck que escribe: “Los cristianos, ante la sospecha de que se habían convertido en una víctima de la magia negra, supuestamente hecha por los musulmanes, recurren a los hechizos musulmanes para desviarla o neutralizarla”, F.W. Hasluck, *Christianity and Islam...*, 1929, pp. 77-78, según: M. Lubanska, *Ibidem*.

problema no puede ser solucionado por los medios de la propia religión, la razón para los simples creyentes, es que fueron atacados por los demonios de los “otros”.

A deferencia de los curanderos (los popes y hodzhi), los simples creyentes ven la eficacia de la sanación no en el acto de creer en Dios, sino en la elección de una estrategia de comportamiento adecuada para el caso. Esa estrategia requiere sobre todo, dominar un lenguaje específico; en el caso del sacerdote ortodoxo, es el idioma rico de términos eclesiásticos, y en el caso del hodzha, el árabe original, la lengua del Corán.

Desde el punto de vista del hodzha y del pope, como autoridades religiosas y como curanderos, éstos están convencidos de que únicamente la fe verdadera en Dios y la oración son los métodos más eficaces para curarse de la mala influencia de todo tipo demonios (*Globalmente se ayuda a los que tienen fe en Dios*)²⁴²⁴. No se atribuyen a sí mismos o a los talismanes el éxito del tratamiento, sino a la gracia de Dios que actúa por su mediación. Desde luego, no se sorprenden cuando les visitan desesperados “infieles”²⁴²⁵, pero consideran pecado la situación contraria, es decir, cuando sus correligionarios buscan el auxilio de los guías “infieles”. Eso deriva de la convicción de que los de la “otra” religión no tienen acceso a Dios, y, confesando un culto falso hacia Él, únicamente pueden llegar a ser instrumentos de las fuerzas demoníacas²⁴²⁶.

En fin, la visita al pope o al hodzha en búsqueda de alivio, no se considera como un acto de apostasía. Gracias a esa posibilidad de buscar ayuda en una u otra comunidad religiosa, cuando la salud física y psíquica del hombre está amenazada por seres demoniacos, ni musulmanes ni cristianos se ven obligados a adaptar sus prácticas mágico-religiosas, lo que les protege del sincretismo religioso.

La práctica de buscar ayuda en los jefes de la “otra” religión, se puede definir, según Lubanska, sólo como un “sincretismo superficial”, que no lleva a la síntesis del islam y el cristianismo, porque no se llega a la aculturación²⁴²⁷ entre los dos grupos. Ese sincretismo representa una estrategia cultural, elaborada por los pomacos (musulmanes) y los cristianos, que les permite preservar su originalidad, pero al mismo tiempo,

²⁴²⁴ A la pregunta de por qué se puede ayudar a los cristianos con esos métodos, el hodzha de Ribново dice: *Globalmente se ayuda a los creyentes, los que tienen fe en Dios. A aquel que no tiene fe en Dios, raramente puede ayudársele, casi no sucede. Porque, cuando terminas el procedimiento, le dices: “al final será lo que decida el Todopoderoso”.* Cuando [el enfermo] cree en Él, sucede que se cura, pero cuando no tiene fe, entonces la cosa se vuelve temerosa. Sigue en la misma forma, entrevista N° 9, en: M. Lubanska, *Ibid.*, p. 74.

²⁴²⁵ Como lo hemos visto también en la anécdota con el padre Arsenios de Pharassa y la mujer musulmana.

²⁴²⁶ M. Lubanska, *Ibid.*, p. 76.

²⁴²⁷ Por ejemplo, el aprender de fórmulas de oración de los de la otra religión.

reconocer la influencia de la religión de los vecinos sobre su convivencia cotidiana²⁴²⁸. Esa influencia se concreta en el impacto que pueden tener los demonios asociados a la religión de los vecinos, impacto superado con la ayuda de curanderos capaces de oponérsele. Y *aunque rechacen que la religión del “otro” proporcione igualdad de oportunidades en el camino de la Salvación, tanto los cristianos, como los musulmanes, tienden a reconocer la conexión real de las dos religiones con los seres espirituales sobrenaturales, capaces de influir en el mundo de los hombres*²⁴²⁹.

En el mismo sentido suena la explicación popular de los habitantes de la región de Smolyan (los Ródopes centrales) donde se ubican los turbes de los dos hermanos, Eniján (Inijan) baba, “la Meca de los Ródopes” y el de su hermano, *Sari* baba, es la siguiente:

*Los genios (los malos espíritus, los vampiros) son tanto musulmanes como cristianos o ateos. Por eso, curan tanto los lugares [santos] de los musulmanes, como los lugares [santos] de los cristianos. La curación depende de eso, a qué genio le has gustado [te ha capturado]; el genio musulmán le cura el pope, el genio cristiano, el imán*²⁴³⁰.

Pero, ¿cuál es la lógica que se aplica cuando se trata de acudir al lugar santo de los otros, si eso es “necesario”?

Como lugar de curación, esa gente usa la más antigua iglesia (1835) en la actual ciudad de Smolyan, el templo de “San Nicolás” en el pueblo de Ustovo (actualmente barrio). Según la tradición, para obtener salud, musulmanes y cristianos (sobre todo en la víspera de la fiesta de san Nicolás, 6 de diciembre) *duermen* en ella y juntos afirman que el santo ayuda²⁴³¹. La diferencia en las afirmaciones de los cristianos y musulmanes consiste en que, según los primeros lo que cura es el lugar y, según los segundos, lo que sana es el sepulcro. Y aunque dentro de la misma iglesia nunca hubo una tumba²⁴³², los informadores musulmanes insisten en que el sepulcro está “dentro”; *el pope que está enterrado en la iglesia de Ustovo, también es santo, no se descompone*²⁴³³. La mayoría desconoce quién es el patrono de la iglesia, san Nicolás se menciona junto con san Juan, san Pedro, u otros santos.

²⁴²⁸ *Ibid.*, p. 77.

²⁴²⁹ *Ibid.*, p. 68.

²⁴³⁰ Ev. Ivanova, ““Funktsionálnite” róli...”, *Op. cit.*, p. 231.

²⁴³¹ *Ibid.*

²⁴³² Según la tradición, la iglesia de “San Nicolás” se edificó sobre la base de antigua iglesia subterránea. En el patio se encontró una lápida sepulcral de 1690, allí están enterrados varios sacerdotes, pero jamás dentro del templo.

²⁴³³ Ev. Ivanova, ““Funktsionálnite róli...”, *Op. cit.*, p. 232.

Sin establecer un vínculo directo entre la iglesia de “San Nicolás” y el turbe de *Sarı baba* (que están separados por unos 20 km por carretera, y mucho menos por la vieja vía romana), los musulmanes visitan a los dos y de ambos “obtienen beneficio”. Según dicen: *ambos curan, san Nicolás y Sarı baba son del mismo mezhep* [mezhep, del turco, literalmente, „fe, religión, confesión, doctrina“, pero el locutor lo traduce como „clase“], *porque son curanderos*²⁴³⁴.

*Si no hay una mezquita para dar el culto, entraré en una iglesia. La madre de los dioses es una. Dios también es uno. Nuestra procedencia es una: de Isa peygamber y de Ayshe. Ellos engendraban gemelos y los casaban entre sí*²⁴³⁵.

Pero el fenómeno *voy ahí donde recibo ayuda*, es característico no sólo de los musulmanes de la región, sino también entre los cristianos de allí, la gente acude al lugar en el que “ve” un provecho real, debido al ritual que hace, sea la ofrenda del *kurbán*, donar de monedas o simplemente andar el difícil camino hasta el turbe²⁴³⁶. Ese fenómeno del “sacro útil” (es decir, cuando se espera un provecho real de un ritual sin que eso transgreda la religión que se confiesa), se observa con gran intensidad entre las dos comunidades.

La fórmula, “Dios es uno” se pronuncia por ambas mucho más para “exculpar” la visita del “templo” de los “otros”, que para demostrar “la común procedencia étnica”²⁴³⁷. Por ejemplo, el pomaco Zafir Manchev del pueblo de Kokorovo, que erigió (1990) el actual turbe de *Sarı baba*²⁴³⁸ dice²⁴³⁹:

*Soy musulmán, pero venero a san Nicolás. Cada semana voy a la iglesia y rezo ante su icono, ya que es el protector de las aguas*²⁴⁴⁰. *A los demás santos también les enciendo velas. No importa si crees en Allah o en Jesucristo, Dios es uno.*

²⁴³⁴ *Ibidem*.

²⁴³⁵ *Ibid.*, p. 231.

²⁴³⁶ “Una mujer loca se sanó, un niño del pueblo de Nedelino empezó a hablar...Pero debes prometer algo”, “*Yağmur duva* [plegaria para lluvia] se hace sólo si tienes necesidad”, “No miran la fecha, vienen cuando hay buen tiempo”, “Cualquiera puede leer “duva” (oración), pero si no sabes, también puedes dedicar sólo un *kurbán*”, *Ibid.*, p. 230.

²⁴³⁷ Ev. Ivanova, *Ibid.*, p. 231.

²⁴³⁸ Según cuenta: “Tenía una niña enferma, la hemos llevado a popes y a imanes, a Vanga [Vangelia Gushterova, 1911-1996, fue una clarividente búlgara, muy popular también en Rusia, y visitada por muchos políticos], nada. Cuando la llevamos a dormir en la tumba del jeque Isen, la niña recuperó la salud...Entonces decidí, voy a cubrir los sepulcros y del jeque Isen, y de *Sarı baba*, para hacer bien, porque se me enderezó la hija”, *Ibid.*, p. 224.

²⁴³⁹ P. Blagov, “Повелителят на водите-дядо Манчо!” („El señor de las aguas, el abuelo Mancho“), <http://skandalno.net>.

²⁴⁴⁰ Zafir Manchev de la ciudad de Smolyan, hoy de edad 80 años, descubre y construye gratuitamente más de 300 fuentes en los Ródopes, cree que son santas y que se protegen por los santos.

En este sentido cabe recordar, que según la leyenda, el hermano de *Sari baba*²⁴⁴¹, Eniján baba (muy discutido últimamente en debates proturcos y nacionalistas respecto al Ródope), es el único personaje del panteón local que inequívocamente lleva el signo de lo “no cristiano”²⁴⁴² y juega un papel básico en la categoría de lo “suyo” para los pomacos de los Ródopes centrales. Debido al desequilibrio en la etnoidentificación de los pomacos²⁴⁴³, una activación de numerosos mecanismos de compensación se produce, actualizando arcaicos modelos mitológicos que finalmente se reúnen en la imagen de Eniján baba. La acumulación de diferentes rasgos de santidad en su carácter, oscilan desde la idea de un hombre dotado de fuerza sobrehumana, al entenderlo como héroe cultural que armoniza el orden mundial, hasta su divinización y comparación con Muhammad y Jesucristo. Pero mientras los pomacos reconocen a Eniján baba como “suyo”, por su lado, todas las comunidades de la región, independientemente de su confesión, también le integran en su sistema folclórico-religioso.

Uno de los principales impulsores de ese fenómeno son las instituciones de fraternización, los llamados “*arātlitsi*”²⁴⁴⁴, de cristianos y musulmanes, variante local de las famosas relaciones de compadres de Bulgaria. Ejemplo interesante de una de estas relaciones, quedó “estampada” en una fotografía del 1937, que fue usada para el obituario del pomaco Salih Miuderizov. En la fotografía, Salih Miuderizov tiene el brazo de su *arātlık*, el clérigo cristiano, Dimităr Mavrov del pueblo Raykovo, activo y sufriente popular para la libertad de la región. Debajo en el obituario está escrito:

*En el mes de julio, del año 1938, falleció Salih Miuderizov, musulmán búlgaro del pueblo de Smilian, región de Smolyan, uno de los dos en la fotografía adjunta, diferentes en la fe, pero hermanos en el espíritu, búlgaros de los Ródopes (fig. N° 97)*²⁴⁴⁵.

²⁴⁴¹ Sobre ambos se habló más arriba en el apartado de “los santos cefalofórios” en relación con la leyenda de la cabeza cortada de Sari baba, que sola vino a este lugar.

²⁴⁴² “De Edirne a Karakas de los Ródopes, todo ser vivo sufrió de Eniján. Él destruyó dos iglesias en el pueblo de Inoglovo (cerca del pico de Prespa), destruyó el monasterio en “*Jaydushki poliani*” [„Los Prados de los rebeldes“]. Derrumbó, la famosa en aquel entonces, Krāstova Gora [La Montaña de la Cruz] (en los Ródopes centrales), que era el eslabón vivo entre el Monasterio de Bachkovo y el Monte Atos. Cortó las venas de un pueblo y pisoteó su fe cristiana”, N. Gigov, I. Veleva, “Родопските войводи се преобръщат в гробовете” („Los líderes de los Ródopes dan la vuelta en sus sepulcros”), el periódico *Nova Zora*, (2005), N° 19, http://pomaks.blogspot.com/2007_03_01_archive.html.

²⁴⁴³ Me refiero a su consideración como musulmanes “rendidos”, producto de la relativamente reciente islamización en el siglo XVII.

²⁴⁴⁴ Viene de *Ahret*, del turco, “la vida del más allá”.

²⁴⁴⁵ La fotografía del obituario es tomado de la revista *Rodopski Starini*, “За Салих Мюдеризов, 1938” [За Салих Миудеризов, 1938], Monday, April 16, 2012,

En el mismo sentido, en algunos textos folclóricos, el hermano de Eniján baba es Gerge²⁴⁴⁶/san Jorge (situado en el pueblo de Drianovo)²⁴⁴⁷.

Por otro lado, en una publicación de Raychevski (1978) el sepulcro de *Sari* baba es presentado como cristiano, su culto, como precristiano y se relaciona con la cabeza de Orfeo²⁴⁴⁸. Puntualizamos que el turbe de *Sari* baba se ubica en la carretera “Momchilovtsi-Kutela”, a continuación de numerosas capillas cristianas ortodoxas, en las afueras del pueblo de Momchilovtsi. Ese último es habitado únicamente por búlgaros cristianos que se autodenominan “los más búlgaros de los búlgaros”, porque, como dicen, “permanecieron firmes en la fe”. Los dos pueblos vecinos, Vievo y Kutela, son musulmanes, pero sus habitantes afirman que son “incrédulos”, no visitan la mezquita ni al turbe, incluso la gente mayor que raramente va a rezar en la mezquita o en sus casas, mantiene sus nombres búlgaros. Los pueblos que se ocupan del mantenimiento del turbe (Vlajovo, Gradăt, Kokorovo, Oreshitsa, Selishte, Strazha, Tikale, Taran) y realizan ahí la ofrenda anual, no están conectados con el por vía de carretera, llegan por senderos de cabras y llevan agua con cisternas. Los peregrinos, también vienen de pueblos muy lejanos de los Ródopes o de otras partes de Bulgaria²⁴⁴⁹. El turbe de *Sari* baba ha sido edificado y destruido varias veces²⁴⁵⁰. En cuanto al suceso, las tradiciones varían en dependencia de la posición del informador respecto a los cristianos del pueblo de Momchilovtsi, pero al final, todos los culpables fueron castigados.

En 1912 los de Momchilovtsi lo destruyeron, pero empezó a golpearles el granizo. Entonces, su pope se fue al pueblo de Monasterio al encuentro con un pope

http://www.rodopskistarini.com/2012/04/1938_2574.html, más sobre la historia de esa emblemática amistad y archivos adjuntados en: *Ibidem*.

²⁴⁴⁶ Véase Ts. Dimitrova, “Епически и сакрални елементи в образа на Енихан Баба/ Epic and Sacral Elements in the Image of Enihan Baba”, en: *Светци и Фолклор/Saints and Folklore: Annual of 'Ongal' Association*, vol. 1, (I), eds.: R. R. Malchev, K. Z. Rangochev, N. Nenov, Sofía, Ed. “ROD”, 2000, p. 94.

²⁴⁴⁷ Todavía en la montaña de Strandzha (Bulgaria) se celebra *Arătlikov den* (día de los compadres), por otro lado el 7 de enero la iglesia ortodoxa búlgara celebra a San Juan Bautista (*Ivanovden*), quién, según las creencias populares es el patrono de los padrinos y los compadres.

²⁴⁴⁸ Ev. Ivanova, “‘Funktsionálnite rólí...’”, *Op. cit.*, nota 3 de la autora.

²⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 221. El lugar del turbe es un wakf de la mezquita en el pueblo de Tikale, la tierra alrededor es propiedad de los pueblos Momchilovtsi y Vievo.

²⁴⁵⁰ En 1962 el edificio es explotado durante las primeras etapas del “proceso de renacimiento” respecto los musulmanes en Bulgaria. El turbe de Eniján baba también fue destruido en 1912, durante la Guerra Balcánica por el ejército búlgaro.

más instruido²⁴⁵¹, este le dijo que al destruir el turbe, habían hecho un gran pecado y le aconsejó que lo construyeran de nuevo²⁴⁵².

Actualmente, “la tumba” de *Sarı* baba se cuida por dos mujeres (del pueblo de Raykovo), una musulmana y otra cristiana. También se visita por ambas comunidades:

Vienen también [los cristianos] de Momchilovtsi, no hay diferencia [...] cuando viene la sequía, la lluvia es tanto para nosotros como para ellos [...] Uno de Momchilovtsi donñ corderos en nuestro kurbán. „¿Porqué donas a ese kurbán agareno?“, se burlaban de él los del pueblo. Pero después, cuando llovió en Momchilovtsi cayó sólo en su tierra. También se multiplicaron sus ovejas [...] No es pecado que un hebreo o un cristiano sacrifique el cordero para el kurbán. Pero que sea un cristiano verdadero, bautizado de niño y no injerto (dönme). Esos no creen ni en el Allah, ni en Dios, no entran ni en la mezquita, ni en la iglesia²⁴⁵³.

Las interpretaciones acerca de quién es *Sarı* baba son diversas; según la cristiana, predomina la que lo define como comandante turco, sucesor (o hermano) de Eniján baba, el conquistador de los Ródopes. El mismo san Jorge descendió a caballo desde los cielos, para ayudar a su eliminación, durante la batalla en 1373 (o 1393)²⁴⁵⁴. La versión musulmana habla de tres hermanos, walíes; los dos, obligatoriamente de la montaña, son Eniján y *Sarı* baba, el tercero varía entre Seid baba, Osman baba, Oriz baba u otros²⁴⁵⁵. Los informadores que desde la región de Smolyan hasta el pueblo de Ardino cuentan la anécdota sobre el “pecado” del hermano de la montaña²⁴⁵⁶, tienden

²⁴⁵¹ El pueblo de Monasterio está al norte del pico de “Eniján baba”, poblado desde el principio del siglo XX por cristianos del pueblo de Davidkovo, que por su lado es situado más allá de la frontera búlgaro-turca en dicho tiempo.

²⁴⁵² I. K. del pueblo Tikale, según: Ev. Ivanova, *Op. cit.*, p. 233, nota 8.

²⁴⁵³ *Ibid.*, p. 231.

²⁴⁵⁴ Esa versión se mantiene por la mayoría de los cristianos, como también por algunos musulmanes no practicantes del pueblo de Vievo. Según una cristiana (de 80 años): “ese lugar no se llama “*Sarı* baba”, “*Sarı* baba” es ahí donde le mataron, cerca de Kărdzhali. Su cabeza vino sola aquí, enterraron sólo ella”, *Ibid.*, p. 225.

²⁴⁵⁵ El tercer hermano es siempre enterrado en un turbe en el campo, y es venerado por los alevíes. Pero según el muftí de Smolyan: “aquí están enterrados algunos, no sé si comandantes o guías espirituales...”, *Ibidem*.

²⁴⁵⁶ Ev. Ivanova, *Op. cit.*, pp. 225, 226. Más al este, en la ciudad de Momchilgrad y esa de Krumovgrad, donde viven los verdaderos alevíes, esa leyenda desaparece, los hermanos son 40 (porque los turbes son mucho más) y realizan otros milagros, pero Eniján baba y raramente *Sarı* baba, siguen presentes, *Ibidem*.

más bien a perdonarle, a humanizarle y a acercarle a sí²⁴⁵⁷, de manera que, eso no afecta en absoluto la fe en sus capacidades sobrenaturales²⁴⁵⁸. Pues, la eficacia del walí, tal como lo veneran en ambas comunidades, no estriba en su bondad o santidad, como en el modo en que distribuye la gracia divina, entendida en el plano de los milagros de curación o de las cosechas de patatas, sustento principal en la región (*los walíes son los que deciden en qué tierra qué nace*²⁴⁵⁹).

En la misma línea de pensamiento, aunque producto de otros fenómenos de índole política y de intenciones proselitistas en Bulgaria actual, se inscribe un curioso caso de un tal Hadzhi Daud, de origen búlgaro, cuyo nombre oficial es Gancho Burgazov. Se trata de un *búlgaro étnico*²⁴⁶⁰ que quería ser sacerdote, pero por ciertas razones, se hace imán, como si en su decisión fuera llevado por el pensamiento de que la vocación y la dedicación de ser guía espiritual está por encima de la cuestión de qué “color” es la comunidad religiosa a la que adherirse. Desde hace más de cinco años, este hombre ejerce de guía espiritual de los musulmanes en la región de Montana (Bulgaria de norte oeste), pero su curriculum vitae anterior no demuestra sus intereses. Antiguo profesor de historia, geografía y deporte en la escuela local, entrenador de lucha libre y de fútbol y, por último, obrero en una planta de ingeniería, parecía estar muy lejos de aquello a lo que aspiraba. Poco antes de cumplir 50 años, antes de convertirse en *hodzha*, Gancho Burgazov presenta su candidatura para sacerdote ortodoxo. Quería predicar el cristianismo en su pueblo natal de Dolni Tsibăr donde viven cerca de 2000 personas y no tienen un pope. El metropolitano de Vidin, Dometian, no respondió a su petición. *Por eso hoy en el pueblo de Dolni Tsibăr no hay un sacerdote cristiano ortodoxo, sino hodzha*²⁴⁶¹. *Aparte de los asuntos religiosos, Hadzhi Daud es muy activo también en las causas sociales*²⁴⁶². *Burgazov estudió en detalle la religión cristiana y la*

²⁴⁵⁷ El relato del “pecado” del hermano de la montaña se cuenta acompañado por una sonrisa: “bueno, vio una mujer, es que es humano, pero enseguida se enderezo”, *Ibid.*, p. 233.

²⁴⁵⁸ *Ibidem.*

²⁴⁵⁹ *Ibidem.*

²⁴⁶⁰ Es decir de origen búlgaro y supuestamente cristiano.

²⁴⁶¹ La historia aparece publicada en la edición electrónica de la revista “TEMA” (una revista socio-política en Bulgaria que sale todos los sábados) en un artículo titulado “Bajo el arco iris de Mahoma”, véase: Y. Michev, “2. Под дъгата на Мохамед” [2. Pod dăgata na Mojamed], *TEMA*, <http://www.temanews.com/index.php?p=tema&iid=545&aid=13238>.

²⁴⁶² Hace dos años organizó a 200 gitanos del pueblo de Dolni Tsibăr para que protestaran por las elevadas facturas de la electricidad y por los cortes de suministro que habían padecido algunos morosos locales.

*religión musulmana, respeta la Biblia y el Corán*²⁴⁶³. Estudió Biblia en Inglaterra y dos cursos sobre el Corán en Sofía y Sărnitsa (próxima a Velingrad), pueblo de población pomaca, y famoso por su resistencia durante el “proceso de renacimiento”. *Cree que en la Biblia hay una intervención humana por lo cual el Corán es la última o la más verosímil Verdad de Dios*²⁴⁶⁴.

La interpretación de este suceso puede ser muy variada, pero lo que es seguro es que se presenta en un contexto social y político que en gran parte lo determina y hasta cierto punto lo explica, si se toma en cuenta la situación actual en dicha región²⁴⁶⁵, y por otro lado, el estado de búsqueda espiritual y la desorientación general en la que se encuentra el pueblo búlgaro desde 1990. Sin embargo, pese a los motivos sociales y políticos que pueden llevar a tales travestismos religiosos, lo cierto es que la vocación de ser sacerdote cristiano, trasformada y prácticamente realizada en el oficio de guía

²⁴⁶³ “Трениор по борба стана ходжа” [Treniór po borbá stána hódzha] „Entrenador de lucha libre se hace imán”, *Blitz.bg*, 30 de agosto de 2006, Inter-media.bg, <http://www.blitz.bg/article/2579>.

²⁴⁶⁴ *Ibidem*.

²⁴⁶⁵ El artículo mencionado que informa sobre la historia de Hadzhi Daud, aborda el problema de la preocupante propaganda islámica radical que viene desde fuera y afecta sobre todo a los pueblos habitados por gitanos; señala que se observa una marginación particularmente fuerte de la población en los barrios de gitanos musulmanes. “Este es un avance de la veloz tendencia que existe en los cambios en la situación religiosa: por un lado, por las actividades misioneras de sectas protestantes, y por otro, por la islamización que es muy fuerte”. Los investigadores citados por Michev concluyen: “Una enorme masa de personas no tiene hábitos de trabajo, vive en un mundo de anomia (desintegración de las normas sociales y legales, y de los valores) y es susceptible a cualquier influencia externa y a los predicadores”, véase: “[Pod dăgata na Mojamed]”, *TEMA*, *loc. cit*.

Desde 1989 hasta finales de 2007, se construyeron un total de 323 mezquitas, 56 son completamente nuevas y están construidas en lugares donde hasta ahora no había mezquita, 267 templos han sido restaurados. De acuerdo con las estimaciones realizadas por la institución central de los muftíes en el país, el número total de los musulmanes es de 1,5 millones, y según los datos oficiales del censo de 2001, los seguidores de la fe islámica en Bulgaria son un poco menos de 1 millón. Recientemente BGNES agencia cita datos que muestran que hay una iglesia por cada 2700 cristianos y que por 2700 musulmanes hay tres mezquitas en Bulgaria. En este contexto se inscribe el informe acerca de Hadzhi Daud, imán búlgaro en el pueblo de Dolni Tsibăr, que según Yordan Michev, “hoy la mitad de sus habitantes se autodenominan como musulmanes, y desde hace varios años, la población en la región masivamente se está islamizando” (*Ibid.*). En el artículo, la conversión de Gancho Burgazov se pone en relación directa con la masiva islamización reciente de los habitantes de la región y los misioneros islámicos mantenidos por la fundación turca para la ayuda humanitaria “Derechos humanos y libertad” (FTP). En la edición anterior de la misma revista, bajo el mismo título, Yordan Michev y Vladimir Mitev mencionan otro caso en el pueblo de Galiche, acerca de un tal Momchil Dimitrov, que desde el año 2000 sufre una „iluminación”, cambia de nombre a Mehti Kasămov y se dedica a edificar una nueva mezquita y logra convertir al islam al 90% de los habitantes del pueblo. Pueblo en el que antes apenas existían musulmanes. Hace tres años que la profesora de matemáticas de la escuela de este pueblo, Tsestka Petrova, se hizo musulmana. Ella también da clases sobre islam a los alumnos que se muestran interesados. Adriana Piliova, que vive cerca del pueblo de Galiche, dice: “En mi casa hay de todo. Yo soy cristiana, pero mi hijo mayor, Blagovest, es musulmán y todos los viernes va a la mezquita. Cada uno define su fe por su cuenta. Les he dicho a mis hijos que no les impediría profesar cualquier religión. Cristiana, mi hija, es cristiana como yo y está bautizada”. Pese a que no confiesa el islam, Adriana cuenta que a menudo pide ayuda (se supone material) a la comunidad musulmana y nunca le fue negada, véase Y. Michev y Vl. Mitev, “Под дъгата на Мохамед” [Pod dăgata na Mojamed], *TEMA*, <http://www.temanews.com/index.php?p=tema&iid=544&aid=13217>.

musulmán, no es muy corriente y posiblemente una manera positiva de comprender el hecho sólo se puede hallar dentro del paradigma del “santo de todos” y la mentalidad que forma parte de él. De todos modos, descontando las razones exteriores, una dedicación espiritual como esta es difícil que sea practicada sin que exista una profunda convicción personal. En este caso, estaríamos ante una conversión provocada y condicionada por un complejo conjunto de razones; sociales, políticas, influencia de misioneros y convicción personal, o bien estaríamos ante un estado espiritual sincrético, universalista o simplemente humanista, que no profundiza en el dogma y supera las diferencias exteriores de las religiones, acomodándose según las circunstancias le sean propicias.

CAPÍTULO VI:

MEDIACIÓN E INTERCESIÓN

VI. MEDIACIÓN E INTERCESIÓN.

1. Mediación e intercesión política.

1.1. Las reliquias en el doble juego de una intercesión político-religiosa.

Un aspecto fundamental de la religiosidad popular sin duda es la veneración a las reliquias de los santos, que para la mayoría de los fieles sirven de fundamento a sus creencias en todas las épocas. Veneradas como milagrosas y fuente de curaciones, para los creyentes cristianos las reliquias representan la materialización de la “presencia” de la gracia divina en la tierra. Además y por ello mismo, la importancia de su posesión desató en época medieval una verdadera fiebre por las reliquias en la que los factores políticos y económicos tuvieron gran importancia. Después del hallazgo (detección, lat., *elevatio*), el traslado (lat., *traslatio*), el retorno y su colocación (*depositio*) en un templo, especialmente designado, las reliquias se convierten en factores importantes de la topografía sagrada de las ciudades cristianas, tanto en el oriente como en el occidente. En el contexto oriental, la devoción a las reliquias se convierte en algo inseparable no sólo del cristianismo ortodoxo, sino también de la identidad del imperio bizantino, o de manera más general, de lo que se conocía como el “reino ortodoxo”. Para los “romanos” el imperio es la imagen del Reino de Dios y su soberano es la imagen del Verbo. El imperio representa una estructura sagrada, percibida en el marco escatológico y que tiene un sitio particular en el mundo. “Fue sacralizado por la presencia del Salvador que nació en su territorio en los tiempos del emperador Augusto del que los textos del Evangelio hacen mención (Luc 2:1), por lo que, se hace morada de Dios, y adquiere su santidad de la misma manera que la adquieren la carne y el mundo”²⁴⁶⁶.

La presencia de reliquias en la capital del imperio, garantiza su protección celestial y es percibida como resultado de la gracia divina. Consecuentemente, la pérdida de las reliquias de una ciudad significa la pérdida de la gracia de Dios. En este sentido, la veneración a las reliquias no puede reducirse al llamado cristianismo popular. El traslado de las reliquias era un acto significativo en la vida social durante la Edad Media que, aparte de que quedó reflejado en el calendario de la iglesia, tuvo un papel

²⁴⁶⁶ Iv. Biliarsky, “La translation des reliques à la capitale du Second empire bulgare et les idées du pouvoir”, *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli: atti del I e II seminario di studio, Roma-Grottaferrata 2000-2001*, Kr. Stantchev, St. Parenti (eds.), serie: Analekta Krupotoferris, 5, Ed. Grottaferrata: (Monasterio Esarchico), 2007, p. 330.

decisivo en la actualización del culto, en el cambio de su sentido²⁴⁶⁷ y habitualmente respondía a razones políticas.

Casi todas las narraciones que informan de los traslados están ligadas a la renovación del Estado, a su glorificación y a la promoción de la nueva capital. Por ejemplo, en la versión corta de la lectura litúrgica de la *Vida de san Juan de Ríla* del menologio de Dragan, se dice: *Cuando había pasado mucho tiempo, porque Dios quería levantar la derruida morada del imperio búlgaro, plantó un nuevo retoño, el fiel seguidor de Cristo zar Iván Asen que renovó la etnia búlgara*²⁴⁶⁸. La renovación, en su sentido político-religioso, se presenta como un retorno a las raíces²⁴⁶⁹ y es expresada formalmente a través de la traslación de las reliquias. En ese sentido, es significativa la política de los zares de Bulgaria a principios del siglo XIII, quienes, para aprobar la reputación de la nueva capital de Tărnovo como “centro de santidad”²⁴⁷⁰, transportan las reliquias de muchos santos: zar Iván Asen I, las de san Juan de Ríla; zar Kaloyan, las de los santos Hiralión de Măglen, el Guerrero Miguel, la santa Filotea y san Juan Polivotski; zar Iván Asen II, las reliquias de santa Parasqueva (Petka) de Epivates.

En cuanto a las reliquias de santa Petka de Epivates, su traslado a Tărnovo, sin lugar de dudas tuvo un motivo político; el de dejar asentada la importancia de la nueva capital en la conciencia del propio pueblo y también entre los demás pueblos ortodoxos, reforzar la idea de que el estado era invencible apoyado en protectores tan poderosos²⁴⁷¹. Sin embargo, esa intención no quedaba al margen de todo sentido

²⁴⁶⁷ El traslado de las reliquias de san Marcos a Venecia provocó un florecimiento especial de su culto; el traslado de las reliquias de san Nicolás de Mira de Licia a Bari en 1087 sirvió como razón para la propagación del culto de ese santo en la Europa occidental; san Espiridón, obispo y confesor de Tremítunte en Chipre, al principio se relacionó con el hecho de ser obispo, pero al trasladarse sus restos a Constantinopla en el siglo VII, su devoción se hizo famosa en todas las iglesias ortodoxas, su imagen fue incluida en el iconostasio de muchas de ellas.

²⁴⁶⁸ Y. Ivanov, “Жития на свети Иван Рилски. С уводни бележки” [Zhitiia na sveti Iván Rílski. S úvodni belezhki] („Vidas de San Juan de Ríla. Con notas introductorias”), en: *Godishnik na Sofiyska Universitet, Istoriko-filologicheski fakultet* („Anuario de la Universidad de Sofia, Facultad histórico-filológico”), N° 32, 13, Sofia, Ed. Pridvorna pechatnitsa, 1936, p. 58, según: Iv. Biliarsky, *La translation des reliques...*, pp. 331-2.

²⁴⁶⁹ La idea bizantina de la renovación-restauración, es comprendida en un plano escatológico como *imitatio Christi*, y como elemento de la misión salvífica del Salvador.

²⁴⁷⁰ E. Bakalova, “Реликви и истоков култа святих” [Relikvii u istókav kulta sviatâyj], en: *Восточнохристиянские реликви* [Vostochnohristianskie relikvi] /*Eastern Christian Relics*, A. M. Lidov (ed.), Moscú, Ed. “Progress-Traditsia”, 2003, p. 30.

²⁴⁷¹ En los ciclos hagiográficos e himnográficos dedicados a Tărnovo se elogia la capital que posee reliquias de ese rango, a menudo se recuerda que una de las victorias del zar búlgaro fue la razón para el traslado de reliquias santas a Tărnovo, véase: *Българската литература и книжнина през XIII век* („La literatura y la escritura búlgara en el siglo XIII”), recolección, Iv Bozhilov y St. Kozuharov (eds.), Sofia, Ed. “Bălgarski pisatel”, 1987, pp. 27-28, según: E. Bakalova, *Relikvii u istókav kulta...*, p. 30.

religioso, pues Tărnovgrad (en traducción „ciudad de Tărnovo“)²⁴⁷² pretendía ser la sucesora de la antigua Roma, fue diseñada como réplica de Constantinopla, también llamada “Tsarigrad” o “Tsarevgrad” („ciudad del zar“), lo que es una traducción de *Basileuoussa Polis*²⁴⁷³. A eso añadiremos que la repentina muerte de san Sava el Serbio, que sucede en Tărnovo en 1234, quien posteriormente fue canonizado²⁴⁷⁴, se consideró como signo de la elección de Dios respecto a Tărnovo, como la nueva capital búlgara.

Después del siglo XV, una nueva significación se empieza a atribuir a las santas reliquias que aparecen como defensoras del estado (de hecho faltante) y como protectoras del pueblo y de los ciudadanos frente a los “infieles”. Significativos en este sentido son los actos del déspota serbio Jorge Brankovic, quien en 1430 fortificó a Smederevo²⁴⁷⁵ y convirtió el lugar en la capital de Serbia hasta 1439, cuando los otomanos la conquistaron tras dos meses de asedio. En 1444 la ciudad fue restituida mediante el tratado de Brankovic, pero con la esperanza de impedir el avance otomano en Serbia, a finales del 1452, el mismo compra reliquias del evangelista Lucas y el 12 de enero del 1453 las traslada a Smederevo. El hecho fue tenido como la razón por la cual Smederevo se mantuvo unos cinco años más libre del poder otomano tras la caída de Constantinopla (hasta 1458)²⁴⁷⁶.

En el intento de los pueblos de ganarse la protección celestial, las santas reliquias aparecen como “moneda de cambio” entre los vencidos y los vencedores durante la guerra. A menudo las vemos como objetos de un robo bien organizado²⁴⁷⁷, como por ejemplo es el caso de Venecia; la tradición del “santo saqueo” comienza con el secuestro de las reliquias del apóstol Marcos desde Alejandría y su traslado a Venecia en 827. Importantes motivos políticos justificaban dicha “apropiación”, que se vio necesaria para el restablecimiento de la independencia de Venecia de los carolingios por un lado, y por otro, de Bizancio.

²⁴⁷² Търновград [Tărnovgrad] es la primera versión del nombre de Търново [Tărnovo], que es eslava, de antiguo búlgaro *тръневъ*, *тръновъ*, es decir, “espinoso”, y *градъ*, “recinto, fortaleza”.

²⁴⁷³ La expresión más clara de esas ideas se encuentra en la traducción eslava de la *Crónica* de Constantino Manáses, hecha en Bulgaria, en el siglo XIV.

²⁴⁷⁴ San Sava (1175 o 1176 - 1234 o 1235), el primer arzobispo de Serbia y uno de los santos más importantes de la iglesia ortodoxa serbia, de la que se considera fundador.

²⁴⁷⁵ Smederevo (también Semendria), es situado en el septentrional de la Serbia central, en el siglo IX junto a Belgrado, la ciudad se encuentra dentro del Primer Imperio búlgaro.

²⁴⁷⁶ Ах. Dzhurova, “Покровительство святых” („La protección de los santos“), en: *Чудотворные христианские святыни в Болгарии* („Las milagrosas reliquias en Bulgaria“), traducción al ruso: V. Yarmilko, Sofía, Ed. “Bolgarskiy bestseler, Natsionalăy muzey bolgarskoy knigi y poligrafii”, 2008, p. 6.

²⁴⁷⁷ Véase: P. J. Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages, 800-1100*, Princenton, Ed. Xerox University Microfilms, 1978, según: E. Bakalova, *Relikvii u istókav kulta...*, p. 31.

En los primeros capítulos, ya se hizo hincapié en el beneficio que una comunidad cree obtener por haber conseguido los restos de algún santo, al considerar que se trata de un mediador enviado por Dios para proteger a esa comunidad. Desde la perspectiva de su función como mediadores/intercesores, estudiaremos en relación con Bulgaria y los Balcanes, los diferentes usos de las reliquias y especialmente su función político-religiosa, ya que fueron empleadas como base para las leyes que regían al poder, durante los siglos XI al XVI. Así mismo eran las garantes de una protección especial, pensada como estandarte de un estatuto imperial del “pueblo elegido” (búlgaro, serbio u otro) y de su “rey Salvador” (el rey o el zar correspondiente); o bien su uso simbólico en el combate contra los turcos a través de procesiones, demostraciones públicas y para reforzar posiciones políticas.

Conviene, sin embargo, aclarar que, a diferencia de la tradición occidental, en la búlgara y en las otras culturas eslavas, existen dos términos que pueden referirse al sentido de la palabra latina *reliquiae*, a saber: *мошти* [móshti] y *реликви* [relíkvi], que indican en realidad, dos nociones diferentes. En la actual lengua búlgara, la palabra *реликва* (*ви*) [relíkva, pl., relíkvi], que aparece a finales del siglo XIX, es sobre todo un término general que incluye no sólo los santos restos, sino también las reliquias “por contacto” (como p. g. la partícula de la Vera Cruz, el Cinturón de la Virgen, la Santa Camisa de la Virgen, las cadenas del apóstol Pedro, etc.), hasta objetos antiguos relacionados con la tradición. Mientras que, “móshti”, en ruso y en el antiguo eslavónico eclesiástico²⁴⁷⁸, se refiere únicamente a los restos (incorruptos o no) del cuerpo de un santo o santa. Ese último término (*мошти*) está relacionado con las formas verbales: *мога*, *можеши* [móga, mózheshti] con el significado de “puedo”, “tengo fuerza”, “tengo poder”, que muy elocuentemente pone el acento en la fuerza (poder) milagrosa (o) de los “restos” de santos. Esta raíz se encuentra en todas las lenguas indoeuropeas: el alemán “Macht”, „poder“, „autoridad“; el griego “μαγος”, el „mago“, el „hechicero“, literalmente „poderoso“ (de esta manera son llamados los Magos en el Evangelio).

A menudo, el sentido religioso de dicho poder se entrelaza o cede lugar a la dimensión política que se le atribuía, como por ejemplo sucede en los tiempos de la dinastía serbia de los Nemaníich (XII-XIII), durante la lucha por la independencia estatal en la Serbia medieval, cuando se inició desde el poder un plan para la adquisición de

²⁴⁷⁸ Idioma en el que se sigue cantando actualmente también la Liturgia del rito bizantino.

reliquias. A finales del siglo XIII, como resultado de los esfuerzos de san Sava de Serbia²⁴⁷⁹ y su hermano Stefan Prvovenchani (*Esteban el Primer coronado*)²⁴⁸⁰, el plan de acumular “santidad” termina con la obtención de reliquias de tal rango que, reunidas (en el monasterio de Zhicha), poseían el estatuto de *locus regalis* y encarnaban la idea de la recreación de Jerusalén y la tierra Santa. A través de dicho amontonamiento de tesoros espirituales, simbólicamente, se quiso representar la topografía cristiana de los lugares santos, a los que se incorpora por ese medio el territorio serbio con su monasterio de Zhicha²⁴⁸¹.

Según informan las fuentes, como pectoral, los Nemánič portaban la más sagrada reliquia cristiana; una partícula de la Vera Cruz. Considerado signo de la dinastía, el ornamento también desempeñaba la función de símbolo de legitimidad y de los derechos al trono. La idea de *translatio Hierosolyma*, vinculada a la idea de *translatio imperium*, representaba un elemento esencial en la ideología imperial, por lo que algunas de las reliquias de la catedral de Zhicha tenían estatuto de insignias reales. A pesar del poco tiempo que duró este proceso de acaparamiento de reliquias, tuvo consecuencias ideológicas y políticas de más largo alcance. De ese modo y de acuerdo con el pensamiento de la época, los serbios, a pesar de ser un pueblo nuevo históricamente, se convertía en „elegido” y entraba en la Historia Santa²⁴⁸².

Esta idea se refleja en la iconografía de un relicario, llevado en 1839 desde el monasterio de Hilendar (Atos) a Bulgaria, a la ciudad de Samokov²⁴⁸³, y que reunía las reliquias de san Panteleymón y san Sava. En el, san Sava aparece como pontífice con las insignias del poder, la corona y el cetro (fig. N° 99 d))²⁴⁸⁴. Así, mientras que los santos nacionales de los serbios (que fomentaban la idea dinástica y después nacional),

²⁴⁷⁹ Gracias a él la iglesia serbia oficialmente recibió autocefalia de la iglesia de Constantinopla; San Sava fue el padre espiritual de los Nemánič.

²⁴⁸⁰ También Esteban II Nemánič (1165-1128), el primer rey coronado en Serbia.

²⁴⁸¹ En el año 1221, en Zhicha, siguiendo el canon ortodoxo san Sava de Serbia simbólicamente realiza una re-coronación de su hermano Esteban, haciéndole rey de Rashka. El 21 de febrero del 1882, según el antiguo calendario (juliano), en el monasterio simbólicamente es coronado como rey de Serbia Milan Obrenovich, con lo que Serbia se convierte en reino.

²⁴⁸² D. Popovic, “Relikvii i politika v srednevekovoy Serbii/ Relics and politics in the Middle Ages: the Serbian approach”, en: A. M. Lidov (ed.), *Eastern Christian Relics...*, p. 176.

²⁴⁸³ Fue llevado en la iglesia “El Velo Protector de la Madre de Dios” del Monasterio de Sámokov (fig. N° 99 c), por el hieromonje Serafim a causa de la peste (1837-1839).

²⁴⁸⁴ San Panteleymón es representado hasta las rodillas en la iconografía popular de sanador, como joven sin barba, con el nimbo sobre la cabeza, con el manto, una caja de curandero y el escalpelo en las manos; san Sava también está representado hasta las rodillas, pero debajo de la escritura que pone su nombre, posteriormente fueron añadidos pies, también, lleva pequeña barba. Con corona semejante San Sava es representado en la *Vida* de Teodosio, editada en Venecia, en 1776, correspondiente al programa político-religioso de los siglos XVIII-XIX.

fueron escogidos sobre todo de entre sus gobernantes, los búlgaros en cambio, apostaron por la “expropiación” de santos a través del traslado de sus reliquias.

Destacaremos a san Demetrio, san Juan de Ríla y santa Petka de Tǎrnovo (Petka de Bulgaria, Parasqueva de Epivates, Parasqueva de los Balcanes), llamada también Parasqueva la serbia y Parasqueva la moldava, como los más famosos santos protectores de ciudades, capitales y hasta dinastías, así como de pueblos imperiales en el mundo ortodoxo oriental. A finales del siglo XII, algunos de esos santos son “privatizados” por diferentes amos y estados de la región de Europa del sureste. De semejante “uso” de los santos por la élite balcánica y de la metamorfosis que su culto sufre en la vida de los pueblos a través del traslado de sus reliquias, en Bulgaria se puede hablar a partir del comienzo del Segundo Reino búlgaro (1187-1393), cuando, entre Bulgaria y Bizancio se desencadena una rivalidad feroz y las circunstancias se presentan favorables para que los búlgaros “obtenzan” la protección de san Demetrio²⁴⁸⁵. Con la lucha para lograr su protección se relaciona un tipo de ampollas de plomo que llevan la imagen del santo, tenían una función apotropaica y se encuentran en Bulgaria en la misma época.

Todo empieza después del agosto de 1185, cuando los normandos atacan, conquistan y devastan Tesalónica, cerca de 7 000 son los muertos. El sepulcro de san Demetrio realmente queda desierto, entonces corre el rumor de que el desastre se debe a que el patrono ha abandonado la ciudad. En ese mismo momento, en Bulgaria, se estaba preparando la rebelión de los hermanos Asen y Pedro²⁴⁸⁶, quienes, según dice el historiador Nikita Choniates, inteligentemente aprovecharon el rumor, adoptando como suyo al patrón de Tesalónica, que había dejado desamparada a la ciudad. Desde la ciudad asolada, de manera misteriosa, fue llevada una imagen de san Demetrio de Tesalónica, que poco antes del comienzo de la rebelión, apareció en la ciudad de Tǎrnovo. Es muy probable, que las reliquias del santo también fueran llevadas a Tǎrnovo, que tenía la fama de ciudad segura²⁴⁸⁷. Pues, en honor del gran mártir, los hermanos construyen un templo²⁴⁸⁸ en el que proclaman la independencia del país. A los (*exaltados*) reunidos en el templo les invitan a *que griten, anunciando la decisión de Dios de regalar la libertad al pueblo búlgaro y al de los valacos, eliminando su largo*

²⁴⁸⁵ San Demetrio el Miroblita, es uno de los grandes santos de la iglesia bizantina (y la ortodoxa en general), tiene el rango de gran mártir y su culto está vinculado a las actividades militares, sobre todo, la protección de Tesalónica.

²⁴⁸⁶ La rebelión de Asen y Pedro (Petăr, en búlgaro) es una revuelta de los búlgaros y valacos que vivían en el thema de Paristrion del Imperio Bizantino, actual Bulgaria del norte.

²⁴⁸⁷ Su destino después no está muy claro, hasta 1520 no se sabe nada de las reliquias de san Demetrio.

²⁴⁸⁸ El templo es santificado oficialmente en el otoño del 1185.

*cautiverio. Por ello, Demetrio, el mártir de Cristo, había abandonado la ciudad principal de los tesalonicenses y su templo, dejó de pertenecer a los bizantinos, y que vino a los búlgaros para servirles de ayudante y protector en su obra*²⁴⁸⁹.

En los primeros cincuenta años después del restablecimiento del imperio²⁴⁹⁰, los búlgaros alcanzaron un gran éxito militar, el imperio Bizantino fue expulsado de las tierras que poseía en el norte de los Balcanes, perdiendo a manos de los búlgaros la corona y la cruz imperial²⁴⁹¹. En los siguientes años, el culto a san Demetrio marca una amplia difusión en los territorios de Bulgaria, pero lo importante es que este santo obtiene el estatuto de patrono de la dinastía Asen; bajo la cúpula del templo dedicado a él fueron coronados: Teodoro Pedro, primer soberano del Segundo Reino búlgaro, zar Asen, zar Koloyan, zar Boril y zar Juan Asen II, todos de la dinastía Asen, lo que es un ejemplo típico de “apropiación” muy característica del pensamiento de la élite medieval.

Sin embargo, cabe anotar que en realidad, san Demetrio de Tesalónica no fue el protector primordial de Tesalónica, no procede de esa ciudad y también es resultado de una apropiación semejante. Hasta finales del siglo VI, el santo no se conocía en la ciudad. Su culto, tal como se le considera actualmente, emerge a partir del siglo VII, y es resultado de otra *traslatio*. En el siglo V, san Demetrio aparece en el Sinaxario de Sirmium, la futura Sremska Mitrovica, (actual Serbia), en aquel entonces famoso centro metropolitano, principal residencia de los emperadores. Pero este santo no es soldado sino un diacono, y se le relacionaba con san Lupo del Podunavie. El traslado y la transformación del culto están en relación directa con el traslado del centro

²⁴⁸⁹ N. Choniates, “De Asani Petrique insurrectione/Въстанието на Асен и Петър” [Văstanieto na Asen y Petăr], en: *Гръцки извори за българската история* [Grătski izvori za bălgarskata istoria] /*Fontes graeci historiae bulgaricae*, (en griego y búlgaro), vol. XI, M. Voynov, V. Tăpkova-Zaimova, L. Yonchev (eds.), Sofía, 1983, p. 27. Es sintomático que la rebelión de Asen y Petar estalla en el 26 de octubre del 1185, que es el día de san Demetrio de Tesalónica.

²⁴⁹⁰ En 1185 el imperio búlgaro fue restablecido como consecuencia del éxito de la rebelión de Pedro y Asen, que fundó la nueva dinastía Asen. En cuanto a las imágenes de san Demetrio sobre monedas y sellos de la dinastía véase: I. Yordanov, *Корпус на печатите на средновековна България* [Kórpus na pečátite na srednovekována Bălgária] („Cuerpo de los sellos de la Bulgaria medieval”), Sofía, 2001, pp. 99, 105, 110, según: Ts. Stepanov, “Градове столици и царства, или за някои метаморфози на небесната закрила в югоизточна Европа (XII-XVIIв.)”/ Towns, capital cities, and kingdoms, or about some metamorphoses of the heavenly protection in South-Eastern Europe, 12th-17th century, en: *Academica Balkanica*, 3: “Завръщане” на религиозността [Zavrăštane na religioznosttá] („El regreso” de la religiosidad”), M. Karamihova (ed.), Sofía, Ed. Instituto etnográfico, BAN, 2007, p. 251.

²⁴⁹¹ Véase Y. Andreev, *Българските ханове и царе: От хан Кубрат до цар Борис III* [Bălgarskite jánovе y tsaré: Ot jan Kubrat do tsar Boris III] („Los kanes y zares búlgaros: del kan Kubrat hasta el zar Boris III”), guía histórico, Veliko Tărnovo, Ed. Abagar, 1996, pp. 154-155: “En la batalla de Tryavna en 1190 los búlgaros capturaron el tesoro de los emperadores bizantinos incluyendo la corona, las copas de oro de los nobles y la cruz imperial compuesta de oro macizo con un trozo de la Santa Cruz en su interior. Un sacerdote bizantino lo arrojó al río para que nunca se encontrara pero fue recuperada pronto por los búlgaros. A lo largo del siglo XIII el tesoro se mostraba durante las procesiones y celebraciones en Tărnovo según el historiador bizantino Jorge Acropolita”.

metropolitano de Sirmia a Tesalónica, donde se cree un nuevo culto, vinculado a las actividades militares.

En cuanto al caso de Tǎrnovo, puesto que hasta entonces la nueva capital de Bulgaria nunca había sido un importante centro metropolitano, siguiendo la práctica medieval de “acumular gracia divina” en las ciudades mediante las reliquias, los hermanos Asen y Pedro, y más tarde Kaloyan (1197-1207), emprenden una verdadera campaña de búsqueda de santas reliquias para el nuevo centro²⁴⁹². Los santos cuyas reliquias fueron llevadas a Tǎrnovo, fueron declarados “búlgaros nativos”. Desde mediados del siglo XII, la antigua capital comenzó a ser llamada *богоспасена* [bogospaséna] *богохранима* [bogojraníma], *богоутвърдена* [bogoutvǎrdéna], y *богопоставена* [bogopostávena], es decir, „salvada por Dios“, „guardada por Dios“, „aprobada por Dios“, „puesta por Dios“.

Así, diez años después del estallido de la rebelión, zar Asen ordena el traslado de las reliquias de san Juan de Ríla, que hasta entonces estaban en Sredets, la actual Sofía, para ser colocados en una iglesia especialmente construida a este propósito en la colina “Trapezitsa” de Tǎrnovo²⁴⁹³. En la *Vida de san Juan de Ríla* escrita por el patriarca Eutimio es anotado que el traslado de las reliquias apunta al “honor y la consolidación del imperio”, lo que quiere decir su legitimación²⁴⁹⁴.

No obstante, aunque desde 1195 las reliquias de san Juan de Ríla reposaban en la nueva capital búlgara, hasta el siglo XIV²⁴⁹⁵, “el asceta de Ríla y su culto no tenía nada

²⁴⁹² Y. Alexiev, “За светците-покровители на столичния Търнов (опит за локализация на църквите, в които са се пазели мощите им)” („Para los santos-protectores de la capital Tǎrnov (un intento de localizar las iglesias que custodiaban sus reliquias)”, en: *Търновска книжовна школа* [Tǎrnovska knizhovna shkola] („Escuela literaria de Tǎrnovo”), vol. 7: Tǎrnovskata knizhóvna shkóla y jristiánskata kultúra v íztochna Evrópa („La escuela literaria de Tǎrnovo y la cultura cristiana en la Europa del este”), Séptimo Simposio Internacional, V. Tǎrnovo, Ed. Universitaria,”Sv. Sv. Kiril y Metodiy”, 2002, pp. 411-426, según: Ts. Stepanov, “ Towns, capital cities, and kingdoms, or about some metamorphoses of the heavenly protection in South-Eastern Europe, 12th-17th century”, *Op. cit.*, p. 252.

²⁴⁹³ En su estatuto de capital del Segundo Imperio búlgaro, Tǎrnovo se encuentra sobre 4 colinas: Tsarevets, Trapezitsa, Sveta Gora (Atos) y Devingrad. Según los contemporáneos, durante el medievo, Tǎrnovo fue considerada la Nueva Jerusalén, Roma y Constantinopla todas a la vez, precisamente por estar sobre varias colinas. La importancia de Trapezitsa es de rango secundario; hay que decir que tampoco el templo del santo de Tesalónica fue situado en la colina principal de Tsarevets.

²⁴⁹⁴ Euthymius Patriarch von Bulgarien, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393)*, E. Kałużniacki (ed.), Viena, Ed. C. Gerold, 1901, (reimpresión 2010, V. Tǎrnovo, Ed. PIK), p. 23, y: *Stára bălgarska literatura* („Antigua literatura búlgara”), vol. 4, *Zhitiepisni tvorbi* („vidas”), ed., traducción y comentarios Kl. Ivanova, Sofía, Ed. “Bălgarski pisaltel”, 1986, p. 147, según: Iv. Biliarsky, “La translation des reliques à la capitale du Second empire bulgare et les idées du pouvoir”, *Op. cit.*, p. 333.

²⁴⁹⁵ Y antes, cuando estaban en Sredets -la ciudad que aparece en numerosidad de escritos de la literatura histórica- apocalíptica, que desarrolla las ideas del “ultimo reino”, “el rey salvador”, “el pueblo elegido”.

que ver con los así llamados cultos dinásticos o imperiales”²⁴⁹⁶. Pues hasta los finales del siglo XII, ese papel lo jugaba el culto al zar búlgaro Pedro (927-970), canonizado como santo y pensado como “reproducción” búlgara de la veneración del primer emperador cristiano, Constantino el Grande²⁴⁹⁷. Como se ha señalado, pese a la celebridad de la que gozaba san Juan durante los tiempos del zar Pedro²⁴⁹⁸ en la región de Sredets, Velbāzhd (hoy Kyustendil) y Pernik, y pese al prestigio de taumaturgo que tenía debido a las curaciones milagrosas realizadas en Esztergom (la capital de Hungría)²⁴⁹⁹, a finales del siglo XII, el culto del asceta búlgaro de Ríla todavía poseía las características de un culto regional. Aunque el ermitaño ya había llamado la atención de los bizantinos (en el siglo XIII Jorge Skilitza escribe en lengua griega la *vida* del santo²⁵⁰⁰), apenas después de la segunda mitad del siglo XIV, gracias a los hesicastas y sobre todo al Patriarca búlgaro san Eutimio de Tǎrnovo²⁵⁰¹, el interés hacia sus hechos y hacia sus reliquias aumenta también en Bulgaria. Más tarde, décadas después de 1469²⁵⁰², poco a poco, el anacoreta de Ríla empieza a ser considerado protector de “todos los búlgaros”. Sin embargo, lo interesante es que hasta entonces, había sido el

²⁴⁹⁶ Esa es la hipótesis mantenida por Iv. Biliarsky, Ts. Stepanov, y otros historiadores (Ts. Stepanov, *Towns, capital cities...*, p. 253), pero K. Popkonstantinov traza la posibilidad de que san Juan de Ríla procediera de un estirpe noble, real, tomando en cuenta su instrucción perfecta en la lengua griega y sus conocimientos de la literatura teológica (véase, Ax. Dzhurova, “*Avtenticnostta na Zaveta na Sv. Joan Rílski*”/ *L’authenticité du Testament de saint Jean de Ríla*, en: *Les Saints Slaves dans l’histoire de l’Église Chrétienne, Годишник на Софийския Университет “Св. Климент Охридски”, Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“/ Annuaire de l’Université de Sofia “St. Kliment Ojridski”, Centre de Recherches Slavo-Byzantines “Iván Duychev”, (2001), vol. 92, (11), p. 207.*

²⁴⁹⁷ Iv. Biliarsky, *Покровители на царството. Св. цар Петър и Св. Параскева-Петка* („Patrones del reino. San zar Pedro y santa Parasqueva-Petka”), Sofía, Ed. Vulkan-4, 2004, p. 29-32, según: Ts. Stepanov, *Ibid.*, p. 253; en la literatura apocalíptica: V. Tǎpkova-Zaimova y A. Miltenova (eds.), *Историко-апокалиптична книжнина във Византия и в средновековна България* [*Istoriko-apokaliptichka knizhnina vǎv Vizántia y v srednovekovna Bǎlgária*], 1996, Sofía, Ed. Universitaria “Sv. Kliment Ojridski”, pp. 196, 200, según: Ts. Stepanov, *Ibidem*. El piadoso deseo de zar Pedro (Petǎr) de comunicarse con hombres santos, quedó justificado por su epístola a uno de los famosos monjes, San Pablo de Latros (*De epistolis a Petro, rege Bulgarorum, Paulo Iuniori missis*), también fundador de un monasterio del siglo X en el Bizancio.

²⁴⁹⁸ En la *Vida* popular de san Juan de Ríla escrita por el Patriarca Eutimio, como también en el *Testimonio de San Juan de Ríla* [Zavetǎt na sveti Yoan Rílski] se cuenta sobre el encuentro peculiar y las correspondencias entre zar Pedro y el santo.

²⁴⁹⁹ Sus restos fueron robados en 1183 por el Rey Bela III de Hungría (1148-1196) y sus tropas, después de la toma de Sredets. Según cuenta la leyenda, a la llegada de las reliquias en Esztergom, el arzobispo local de la iglesia romano-católica declaró que no sabía de la existencia de este santo, al decir eso se queda mudo. La voz le fue devuelta, después de los muchos ruegos y oraciones al santo. Impresionados por el milagro, años más tarde los húngaros devuelven el santo a Bulgaria (1187). Por la orden del zar Iván Asen I sus restos fueron depositados en el Gran Tǎrnovo.

²⁵⁰⁰ Jorge Skilitza, escritor bizantino, escribe que en Sredets los restos de san Juan de Ríla curan al Emperador Bizantino Manuel I Comneno (1118-1180) llamado Megas el Grande; se calcula que en esta época fue canonizado.

²⁵⁰¹ San Eutimio de Tǎrnovo fue el Patriarca de Bulgaria entre 1375 y 1393, el último jefe de la iglesia ortodoxa búlgara en el Segundo Reino búlgaro, y partidario del hesicasmo.

²⁵⁰² Cuando Vladislav el Gramático y de Demetrios Cantacuceno escribieron sus obras respecto al santo.

culto a santa Petka, el que desde 1231 tenía esa consideración de “real”, imitando a la doctrina bizantina. Por qué esta santa y no san Juan de Ríla, que era búlgaro, alcanzó la cualidad de ser „regia“.

Recordaremos que según el pensar bizantino, después del asedio infructuoso de Constantinopla del 626, la capital del imperio cristiano se debía considerar como una Ciudad que estaba bajo la protección celestial de la Madre de Dios. Sabemos que hasta 1204, Constantinopla se mantiene como garante del imperio y del “pueblo elegido” de los bizantinos, y es considerada como la ciudad mesiánica en relación con la Segunda venida de Cristo en el Último día, ejerciendo funciones de mediadora. Pero después del saqueo de la cuarta cruzada, la situación cambia drásticamente; en los años 30 del siglo XIII, Constantinopla no se encontraba en manos de los bizantinos, sino en las de los latinos. Ello significaba, en la concepción medieval, que la Madre de Dios había privado a la Ciudad de Su protección. En este momento en la escena histórica aparece el zar búlgaro Iván Asen II²⁵⁰³, quien después de la batalla de Klokotnisa (9 de marzo de 1230) se hace amo de gran parte de la península, el llamado *occidente* del imperio Bizantino, éxito que fue interpretado como resultado de la voluntad divina, por la mediación de los 40 santos²⁵⁰⁴.

Poco después (1235), los búlgaros regresan al seno de la Iglesia ortodoxa oriental²⁵⁰⁵, recobrando su dignidad “real” y “patriarcal”, lo que legítimamente les abre el camino para promover la idea del “pueblo elegido búlgaro” y del “rey salvador” conforme a la doctrina bizantina. Entonces, en su intento de imitar a Constantinopla, en vez de “usurpar” el culto a su patrona, (tal como, según las palabras de Nikita Choniates se hizo en 1185 respecto al culto a san Demetrio), el zar búlgaro, delicadamente se

²⁵⁰³ Iván Asen II, además Yoan Asen II, en español a veces conocido como Juan Asen II, emperador (zar) del Segundo Imperio búlgaro (1218-1241).

²⁵⁰⁴ La prueba más precisa es la inscripción que el emperador búlgaro mandó grabar en una de las columnas de mármol de la iglesia de los “Cuarenta Mártires” en Tárnovo, la capital del Imperio búlgaro: *En el año 6738 (1230), tercera indicción. Iván Asen por la gracia de Dios Cristo verdadero zar y soberano de los búlgaros, hijo del antiguo zar Asen, erigió desde sus cimientos y decoró con arte esta santa iglesia en el nombre de los santos 40 mártires, de los que recibí ayuda en el año duodécimo de mi reinado, cuando este templo estaba siendo decorado. Hice la guerra en Bizancio y derroté al ejército griego y capturé a su zar, Teodoro Comneno, junto a todos sus boyardos. Y ocupé todas las tierras desde Odrin [Adrianópolis] hasta Drač [Dirraquío], las griegas y también las albanesas y serbias; y las ciudades alrededor de Constantinopla y todas aquellas ciudades gobernadas por los frises [latinos], pero también ellos fueron subyugados por mi imperio, porque no tuvieron otro zar, pero por mí y gracias a mí ellos pasan sus días, porque Dios lo mandó, porque sin él ni un hecho, ni una palabra se produce. Gloria a Él para siempre, amén*, el texto del antiguo monumento epigráfico, descubierto en 1858, véase: Iv. Duychev, *Из старата българска книжнина* [Iz stárata bălgarska knizhnina] („De la antigua literatura búlgara”), vol. 2, Sofia, Ed. Hemus, 1944, pp. 38-39.

²⁵⁰⁵ En 1233 Iván Asen II rompe la unión con el Papa (establecida en 1204 por zar Kaloyan), en 1235, el imperio de Nicea se alió con el zar búlgaro en nombre de la lucha contra los latinos en Constantinopla.

acerca a la meta: “el piadoso rey estimó un buen plan, que place a Dios, útil y digno de alabanza”, mediante un decreto, “en lugar del impuesto de plata y oro, perlas y piedras preciosas”, exige a los caballeros latinos el “precioso ataúd” de santa Petka de Epivates²⁵⁰⁶, una santa local que había experimentado visiones de la Madre de Dios²⁵⁰⁷. Entonces, desde Tracia, donde el culto de dicha santa gozaba de una importancia local, sus reliquias se trasladan (1228-1229) a “la iglesia real en la colina Tsarevets de la capital de Tǎrnovo”²⁵⁰⁸. Según la narración histórica, *debido al establecimiento del poder latino en Constantinopla, con el fin de exaltar al imperio, Dios implantó en el corazón del piadoso zar búlgaro, la idea de llevar las reliquias a Bulgaria*²⁵⁰⁹.

Aunque religioso, podemos suponer que dicho acto fue movido por una razón netamente política, como algunos historiadores sospechan y consideran que Iván Asen II iba en busca de recursos simbólicos a partir del propio nombre de la santa. Es decir, “Parasqueva”, “Petka”, permite una variedad de manipulaciones metafóricas respecto a algunos aspectos principales de la doctrina del poder bizantino²⁵¹⁰, lo que lleva a un paralelismo de la santa con la Madre de Dios. Esta por su parte es la defensora de la Capital (cristiana), y su veneración está ligada al secreto de la salvación y la entrada en

²⁵⁰⁶ Epivates (de la antigua Tracia, hoy Selimpasha, cerca de Silivri, provincia de Estambul y de Kalikratia), entonces en manos de los cruzados.

²⁵⁰⁷ Santa Parasqueva vivió en los finales del s. X y los principios del s. XI (se celebrada el 14.X/27.X) en griego *Αγία Παρασκευή* (que no es la Parasqueva de Roma o la Parasqueva de Iconia); procedente de Epivates, de padres búlgaros, ricos terratenientes, donde, hasta hoy (en Malko Tǎrnovo, Lozengrad, Edirne, etc.) viven inmigrantes de Tǎrnovo. Desde muy joven se dedica a la vida monástica; debido a su ascetismo profundo, tuvo visiones de la Virgen María; permanece algún tiempo retraída en un monasterio del desierto al este del río Jordán, dos años después, regresa a Constantinopla, en Kalikratia, viviendo como forastera en la Iglesia de “los Santos Apóstoles”. Muere en Epivates pero como no desveló su personalidad, la gente la entierra fuera de la ciudad como extranjera. Gracias a las visiones de dos lugareños, el cuerpo incorrupto de la santa fue sacado y con una procesión solemne, colocado en la misma iglesia.

²⁵⁰⁸ Según otros, éstas fueran colocados en la iglesia de “Los 40 mártires” en Tǎrnovo, véase: K. Gerbov, *На кого са били гробовете в църквата “Св. 40 мъченици”* [Na kogó sa bilí gróbovete v tsǎrkvata “Sv. 40 mǎchenítsi”] („De quién fueron los sepulcros en la iglesia de “Los 40 mártires”), 10/01/2008, <http://nauka.bg/forum/index.php?showtopic=3677>.

²⁵⁰⁹ St. Kozuharov, “*Neizvésten letopísen rázkaz ot vrémeto na Iván Asen II*” („Una narración desconocida de las crónicas de los tiempos del Iván Asen II”), en: *Literaturna misǎl*, 18, 2, (1972), Instituto de literatura, Sofía, Ed. BAN, p. 128, según: Iv. Biliarsky, “La translation des reliques à la capitale du Second empire bulgare et les idées du pouvoir”, *loc. cit.*

²⁵¹⁰ “Parasqueva” en búlgaro y en otros idiomas eslavos es igual a *Петка* [Pétka], lo que corresponde al quinto día de la semana („viernes”), en la antigüedad, el viernes es el día de Venus, y se relacionaba con el principio femenino; en la época cristiana el quinto día se pone en relación con la Madre de Dios y la Pasión de Cristo, viernes es el día de la crucifixión de Cristo. En el legado de un comerciante de Ragusa (Dubrovnik), M. de Siza, que data del 3 de julio del 1363, que es relacionado con la ciudad de Tǎrnovo, dice: “[...] a Sancta Venera in Tornovo”, D. Cheshmedziev, “Една различна книга” [Edná različna kníga] („Un libro diferente”), en la revista *Istoricheski pregled* /Historical Review, 1, 2, (2006), Sofía, Ed. BAN, p. 166, nota 55, según: Ts. Stepanov, *Towns, capital cities...*, p. 254.

el Reino de Dios²⁵¹¹. La monja santa Parasqueva a menudo es representada en iconos y murales junto con santa Dominga en traje real, un símbolo de la resurrección en el día domingo (fig. N° 98b, 98d, 98h)²⁵¹². Por lo tanto, poco a poco santa Petka de Tărnovo empieza a verse relacionada con las esperanzas escatológicas y su culto se hace analógico al culto bizantino hacia la Virgen²⁵¹³. Además, la idea real también está tejida en su *vida*, la santa es llamada “reina divina”; el hombre que fue predestinado para descubrir sus reliquias, “vio en sueños a una virgen, toda en luz, vestida con vestiduras de reina, rodeada de soldados”. Para enfatizar la importancia de dicho paralelismo recordaremos que en la concepción bizantina es a través de la Virgen por la que la gracia divina desciende sobre la Ciudad. Es decir, se trata de una verdadera legitimación del poder, lo que igualmente explica el lugar especial de Monte Athos, el jardín de la Madre de Dios en la vida religiosa y en la ideología política del oriente ortodoxo.

Con el tiempo resultaría que la devoción de santa Parasqueva/Petka contenía un potencial enorme, que rápidamente la convertiría en “la protectora celestial de la capital, del rey, de la dinastía y del reino”. Es interesante que en las oraciones y los elogios a santa Petka para que intervenga en las batallas contra los infieles, esta es llamada “defensora y estratega valiente” (στατηγός, *voevoda*)²⁵¹⁴. También, en: *Rázkaz za prenásiane na mñshtite na svetá Pétka Tărnovksa vāv Vīdin y Bělgrad* („El relato del traslado de las reliquias de santa Petka de Tărnovo a Vidin y Belgrado”), Gregorio Tsamblak escribe que “las muy honestas reliquias de la santa reverenda, como guerrero invencible, protegían la capital del bárbaro turco”²⁵¹⁵. Del mismo modo ésta es llamada en su comentario del asedio de Tărnovo por Bayaceto, [quien], *cuando vino, conquistó todas las tierras búlgaras como un nido, pero al llegar a la ciudad maravillosa, no*

²⁵¹¹ El Patriarca Focio (810-890) es el primero que habla y luego impone la noción que vincula la veneración de la Madre de Dios con la Salvación. Esa noción está en la base del apócrifo *Jódene na Bogorñditsa po mākite*, que más adelante estudiamos.

²⁵¹² Según la tradición popular, se cree que, santa Petka junto a su hermana santa Dominga, construyeron un puente hacia el más allá, por el que pueden pasar solo los justos.

²⁵¹³ Iv. Biliarsky, „Patrones del reino. San zar Pedro y santa Parasqueva-Petka”..., pp. 61, 67, 70, 80-95, 100-101, según: Ts. Stepanov, *loc. cit.*

²⁵¹⁴ “Боевода” [voevóda] o “войвода” [voyvóda], literalmente de búlgaro es „caudillo”; “Eres la intercesora y la protectora de los búlgaros. Por ti se glorifican nuestros zares. Por tu intercesión, nos oponemos a todos que nos atacan. Por ti, nuestra ciudad se fortalece y logra una victoria luminosa. Cuántos reyes y bárbaros muchas veces han querido humillar y derrumbar la gloriosa ciudad de Tărnovo donde reposan tus reliquias santas [...] Pero tú, como una valiente estratega, por la fuerza que te concedió tu prometido, has expulsado sus caras avergonzadas”, E. Kałużniacki (ed.), *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius...*, p. 74, y: Kl. Ivanova (ed.), *Stára bălgarska...*, vol. 4, p. 200, según: Iv. Biliarsky, “La translation des reliques à la capitale du Second empire bulgare et les idées du pouvoir”, *Op. cit.*, p. 337.

²⁵¹⁵ *Prepodóbna Pétka Bălgarska* („la Reverenda Petka la búlgara”), Iv. P. Nikolov (ed.), Biblioteca “Svetitsi”, 6, Kostenets, Ed. “Vitezda”, 1999, p. 12.

sabía cómo tomarla, porque veía la inaccesibilidad del lugar (como lo es), rodeado de montañas escarpadas y colinas altas, fortificado con muros altos, y en el interior tres veces reforzado por las muy dignas reliquias de la reverenda (St. Petka), y porque sus habitantes la tenían entre sí como guerrero invencible²⁵¹⁶.

Esas denominaciones dan testimonio por un lado de su intervención directa en los asuntos políticos, tomando de esta manera características de una santa militar²⁵¹⁷, y por otro, como indica Iván Biliarsky, se trata de una cita, tomada del Himno *Acatisto* de la Virgen²⁵¹⁸, donde la Madre de Dios es llamada de la misma manera: *поборница-воевода* [pobórnitsa-voevóda] „Combatiente defensora“, „Generala victoriosa“, „Vencedora en la lucha“, „victoriosa Soberana del ejército celestial“²⁵¹⁹. Desde esta perspectiva, observamos cómo el culto búlgaro de santa Petka sigue de cerca al culto mariano de Constantinopla en su papel de protectora de la capital imperial²⁵²⁰, de patrona celestial del poder terrestre y como fuente de legitimidad imperial. (En tiempos más actuales (s. XX), en el manuscrito de Závet (Bulgaria), en las apariciones de Neda Yordanova, veamos a santa Petka al lado de la Virgen, como legisladora de un poder especial, que se otorga a la autora, según su manuscrito: “[...] se colocaron las dos santas, santa Parasqueva a mi izquierda y la Santa Madre de Dios a mi derecha, me colgaron en el cuello [...] una casulla [...] las dos me llevaron como la novia [...]; Nuestra santa de la guardia, la santa Parasqueva me facilitó una cruz y mientras me la daba, la cruz se convirtió en un icono y en el icono representada la Santísima Virgen [...]”²⁵²¹).

²⁵¹⁶ Gregorio Tsamblak, “Разказ за пренасяне на мощите на св. Петка Търновска във Видин и Белград” (El relato del traslado de las reliquias de santa Petka de Târnovo a Vidin y Belgrado”), (traducción en nuevo búlgaro), en: *Stára bălgarska literatura* („Antigua literatura búlgara”), vol. 4: *Zhitiepisni tvorbi* („Vidas”), Kl. Ivanova (ed.), Sofía, Ed. “Bălgarski pisatel”, 1986, pp. 380-382.

²⁵¹⁷ En la tradición ortodoxa es Nuestra Señora y los santos militares los que interceden en las batallas contra los “infieles”; durante el asedio de Constantinopla en 626 es la Virgen la que interviene; en los relatos militares de Tesalónica, San Demetrio es su defensor, más tarde protector del ejército victorioso ruso en la batalla del campo de Kulikovo contra los tártaros; en Bizancio y Bulgaria, el protector del ejército es san Jorge, mientras que en Rusia, este es el ayudante en la lucha contra los herejes.

²⁵¹⁸ Sobre el *Acatisto* ya se habló más arriba; E. Wellesz, “The Akathistos Hymn”, *Monumenta Musicae Byzantinae, Transcripta*, IX, LXVIII, (1957), Copenhagen, Ed. E. Munksgaard, según: Iv. Biliarsky, *loc. cit.*

²⁵¹⁹ Son variantes de las traducciones que he encontrado en castellano del *Acatisto*.

²⁵²⁰ De esta idea, que considera a la Virgen como protectora celestial de la Ciudad, también están influidas las iconografías del Monasterio de Sámokov, pero en el caso “la Ciudad” es la ciudad de Sámokov, véase figs. N° 99 c).

²⁵²¹ Aparición 21, “Годеж от духовните, избавление от дявола” [Godézh ot dújóvnite, izbavlénie ot diávola] („Noviazgo de los espirituales, liberación del diablo”) y aparición 16, “Като подкупница майката Божия” [Kato podkúpnutsa máykata Bózhia] („La Madre de Dios como intercesora”), en: N. Yordanova Tsoneva, *Otkróvénia y vidénia...*, *loc. cit.*

Anotaremos que el traslado de las reliquias de la santa a Târnovo se realiza en el tiempo en que Bulgaria teóricamente se encontraba bajo la jurisdicción del papado, pues, como se ha dicho, poco después volvió al seno de la iglesia Oriental. En cuanto al prestigio que la santa se había ganado entre el pueblo, y sobre todo entre los zares de Bulgaria hacia la mitad del siglo XIV, de ello dan testimonio las bulas y los tratados del zar Iván Alejandro, quien no sólo juraba en nombre de Jesucristo, de la Madre de Dios y de la Vera Cruz, sino también por el nombre de santa Petka²⁵²².

En consecuencia, el culto sobrepasa las fronteras de Bulgaria, extendiéndose con sus nuevas características ya como protectora celeste y defensora de serbios, moldavos, valacos, y al final de los rusos, de lo que dan testimonio todos los lugares que hospedaron sus reliquias. La topografía sagrada empieza por Târnovgrad, donde reposan las reliquias hasta la toma de la capital en 1393²⁵²³. *Puesto que el pecado en la ciudad había ganado y Dios la privó de su gracia*, Târnovo pierde su tesoro²⁵²⁴, las reliquias se trasladan a la ciudad de Bdin²⁵²⁵, que todavía era independiente. En 1396²⁵²⁶ las mismas se transportan a Belgrado²⁵²⁷, desde donde, en 1521 viajan a Constantinopla (renombrada en 1453 como Estambul) para que finalmente encuentren reposo en Iași (1641), otra capital del mundo ortodoxo oriental y centro de la región histórica de

²⁵²² “[...] per la santa Parasceue”, esa frase se encuentra en el contrato del zar Iván Alejandro con Venecia (1347), como también en una bula del señor, que data del 4 de octubre del 1351, V. Guzelev, “Les relations bulgare-vénitiennes durant la première moitié du XIV siècle: Sagramento et patto de messer l’imperator Alexandro de Zagora”, *Études historiques*, 9, 1979, Recolección de estudios del IV congreso internacional “Des études sud-Européennes - Ankara 1979”, ed. colectiva, Sofía, Ed. académica “Prof. M. Drinov”, BAN, pp. 72, 74, citado por: Ts. Stepanov, *Op. cit.*, p. 255.

²⁵²³ Con la caída de Târnovo, como expresión del triunfo político y religioso del conquistador, al lado de la iglesia real donde moraban las reliquias de la santa Petka, Firuz beg construye una hermosa mezquita (1435). Es interesante que la misma distancia de 15 metros separa la iglesia y la mezquita del palacio real, véase: V. Nesheva, “За църквата на Св. Паракева/Петка/Търновска в Старопрестолния Търновград” /L’“église de Sainte Paraskève de Târnovo dans la ville palatine de Târnovgrad, *Annuaire de l’Université “St. Kliment Ojridski”*, Axinia Dzhurova (ed.), Centre de Recherches Slavo-Byzantines “Iván Duychev”, Sofía, (en búlgaro con ín. en fr.), Ed. universitaria “St. Kliment Ojridski”, (2002), vol. 92, (11), pp. 189-199.

²⁵²⁴ Por la caída de Târnovo Tsamblak explica el abandono de la ciudad por el zar búlgaro, quien como Moisés y Jeremías, oyó una voz celestial que le dijo que el pecado se había apoderado de la ciudad por lo que ésta perdió la protección de Dios.

²⁵²⁵ Bdin (actualmente Vidin, se sitúa en la esquina noroeste de Bulgaria a 220 km de Sofía) es la capital del Segundo Imperio búlgaro en tiempos de Iván (Juan) Sratsimir, quien fue emperador (zar) de Bulgaria en Vidin de 1356 a 1397. Vidin fue un importante bastión en la Edad Media.

²⁵²⁶ 1388, la invasión otomana en el norte de Bulgaria, Iván Sratsimir se ve obligado a reconocer la supremacía otomana en sus tierras.

²⁵²⁷ “En 1396, es decir tres años después de la caída de Târnovo, el sultán Bayaceto también conquistó el reino de Sratsimir [...] Cuando se dio cuenta de que en Vidin se encontraban las reliquias de Santa Petka, el sultán las tomó bajo su custodia. Cuando se enteró la reina de Serbia [...] vino a Vidin [...], suplicó del sultán las reliquias de la santa [...], y por su orden le fueron restituidas”, V. Beron, *Археологически и исторически изследвания* („Investigaciones arqueológicas e históricas”), Târnovo, Imprenta P. X. Panayotov, 1886, p. 81.

Moldavia. Es interesante que en Moldavia, santa Petka es conocida como “la patrona de los zares búlgaros y defensora de la capital de Târnovo por los ataques de los enemigos”. De modo que la santa se convierte en una “santa balcánica”, venerada por igual en Bulgaria, Serbia, Rumania, Ucrania y las tierras rusas²⁵²⁸ (fig. N° 98), hasta por los católicos²⁵²⁹.

Cabe anotar que según su vida, *cuando por la voluntad de Dios los turcos conquistaron el imperio bizantino, con lo que sometieron bajo su autoridad los reinos de búlgaros y serbios [...] las reliquias de la santa Parasqueva fueron [...] colocadas en el palacio del sultán*. Pero por los numerosos milagros que éstas provocaron, *no solo cristianos, sino también agarenos, venían para expresar su devoción. Eso perturbó fuertemente a los turcos que empezaron a temer que muchos de entre los suyos podrían volverse cristianos debido a los milagros, que Dios realizaba a través de las reliquias de la santa Parasqueva [...] Por esta razón los turcos entregaron las santas reliquias a los cristianos de Constantinopla [...]*²⁵³⁰. No obstante, durante su estancia en Estambul, según el informe del sacerdote Synadinos²⁵³¹, las reliquias de la santa no realizaron prodigios, *debido a que la población cristiana de la zona [los fenariotas²⁵³²], no le prestaba la devoción merecida de la que éstas gozaban en las tierras de búlgaros, serbios y moldavos*. En cambio, en Belgrado los restos de la santa fueron colocados en el templo del palacio real²⁵³³, tratadas como legisladoras del poder, al modo en que tenía lugar el culto a la Virgen en el imperio Bizantino. Sin embargo, durante todo el periodo

²⁵²⁸ El Monte Athos es uno de los caminos a través del cual las copias de las *vidas* de la santa aparecen en el territorio ruso, las traducciones más tempranas rusas de la *Vida Breve de St. Petka de Târnovo*, datan desde la mitad el s. XV.

²⁵²⁹ En 1515 en Venecia muere el grande y piadoso mercader Marco Ulpio que dejó un testamento según el cual su riqueza se había de distribuir en tres partes: una para el templo del Santo Sepulcro en Jerusalén, la otra, para el templo de “San Marcos” en Venecia, y la tercera, para el templo de la “Santa reverenda Petka” en Târnovo, véase el artículo de K. P. Tuleskov (“Svetá Pétka Târnovska”, en: *Църковен вестник* [Tsărkoven véstnik] „Periódico eclesiástico”, N° 41-43, (1996), Sofia, Ed. del Santo Sínodo), publicado en el *sitio web oficial de la Iglesia ortodoxa de Bulgaria*, <http://bg-patriarshia.bg/reflections.php?id=250>.

²⁵³⁰ Véase San Demetrio Rostovski, “Житие на преподобната наша майка Параскева” [Zhitié na prepodóbnata násha máyka Paraskéva] („Vida de nuestra reverenda madre Parasqueva”), (tomado de: *Четъи-Минеи на св. Димитър Ростовски*, eds.: arz. Partenio y arch. Atanasio, Sofia, Santo Sínodo, 1991), traducción de eslavón al búlgaro, en: *Bălgarska Patriarshia*, http://bg-patriarshia.bg/index.php?file=sv_petka.xml.

²⁵³¹ Teodoro Synadinos, sacerdote ortodoxo de Seres, que vivió y describió en su crónica los eventos de los años 80 del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII, *Conseils et Mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine: XVIIe siècle*, P. Odorico (ed.), serie: Textes, documents, études sur le monde byzantin néohellénique et balkanique, 1, Paris/Atenas, Ed. Asociación “Pierre Belon”, 1996, pp. 163, 165.

²⁵³² Los cristianos (griegos) del barrio estambuliota de Fener.

²⁵³³ La viuda del rey serbio Lázar, Militsa, junto a sus hijos, obtiene y aloja las reliquias de santa Petka “en la santa iglesia de su casa”, véase: Gregorio Tsamblak, *El relato del traslado de las reliquias de santa Petka...*, p. 381; Ts. Stepanov, *Ibid.*, p. 256.

de su estancia en la capital del imperio otomano, las reliquias de la santa Petka resultan ineficaces. En su argumentación el monje Synadinos insiste en que la razón por la que la santa es subestimada, es su identificación con una comunidad étnica particular, lo que se deduce de su epíteto: santa Petka la búlgara, o santa Petka la serbia, llamada así por su última estancia en Belgrado²⁵³⁴. Pues, ya conocemos la rivalidad, cuando no hostilidad, que los griegos iban a manifestar frente a sus vecinos balcánicos durante el imperio otomano. Y aunque se trate de la misma comunidad cristiana, (conforme la interpretación del sacerdote de Seres), resultaba que la colectividad fenariota, sucesora de la tradición bizantina imperial, la consideraba “ajena”. En consecuencia, *puesto que los residentes de la ciudad elegida no tenían respeto por la santa, Dios inspiró en el príncipe moldavo Vasilie Lupu tanta devoción hacia ella [...], que en 1641, las reliquias de santa Parasqueva son llevadas a Lași por dicho príncipe²⁵³⁵ y, ya que los moldavos mostraron mucha piedad, fe y devoción, la santa obró milagros.*

Sin embargo, los griegos trataron las reliquias como moneda de intercambio material; el traslado fue posible en reconocimiento a la “ayuda” prestada por Lupu al Patriarcado ecuménico de Constantinopla;

et lui, en échange de cette faveur, aurait fait quelque cadeau à la Grande Église. Et le patriarche et les métropolitains dirent : „S'il paie toutes les dettes de la Grande Église, que ce soit fait“. Et il accepta avec l'accord suivant : „Qu'ils ne fassent plus la quête dans le monde“. Et ainsi ces paroles leur plurent et tous acceptèrent et ainsi ils donnèrent la sainte relique²⁵³⁶.

Después del 1396, al faltar un estado búlgaro independiente, zares y ciudades protegidas por la Madre de Dios, como también el hecho de que las reliquias de santa Petka hubieran “abandonado” tierras búlgaras, aparece la posibilidad de que el asceta de procedencia búlgara, san Juan de Ríla, se convirtiera en el protector nacional, de “todos” los búlgaros y no solo de un grupo relacionado con el poder. Sin embargo, de manera deliberada, la memoria del taumaturgo de Ríla fue vinculada a la memoria del último

²⁵³⁴ “Mais à Constantinople, pourquoi la sainte n'a pas fait du tout de miracles, alors qu'on l'avait depuis 200 ans ? On peut répondre : c'est juste qu'elle n'ait pas fait de miracles, car on la tenait à l'écart dans un coin et on ne montrait aucune vénération ni piété à son égard, mais on disait : „une Serbe, et qu'est-ce qu'elle a fait pour être sanctifiée ?“. Et ils n'avaient pas de foi et pour cette raison elle n'a pas fait du tout de miracles”, P. Odorico, *Conseils et Mémoires de Synadinos...*, p. 165.

²⁵³⁵ “La même année [1641] le bey de Moldavie, le seigneur Basile, envoya des hommes à Constantinople pour prier le patriarche et tous les métropolitains de lui donner la relique de sainte Parascève la Serbe de Belgrade, qui se trouvait intacte dans le patriarcat, pour la mettre dans le monastère qu'il avait bâti en Moldavie en l'honneur de la sainte”, *Ibidem*.

²⁵³⁶ *Ibidem*.

zar búlgaro (del reino cristiano), Iván Shishmán²⁵³⁷ con capital en Tǎrnovo, y su última batalla contra los otomanos²⁵³⁸. Tampoco podemos olvidar la bula dorada editada en 1378 por el mismo zar, con la que se reafirma el estatuto del monasterio de Ríla como lugar de culto cristiano, el más honorable en las tierras búlgaras durante el Segundo Reino búlgaro²⁵³⁹.

Según Stepanov²⁵⁴⁰, los puntos espaciales de la célebre procesión del traslado de las reliquias del santo (Tǎrnovo-Nicópolis-Sredets-la montaña de Ríla-el Monasterio de Ríla), en 1469, habían sido intencionadamente elegidos con el propósito de unir la noción de santidad y la noción de reino en la mente de la élite búlgara del tiempo²⁵⁴¹. De esa manera Tǎrnovgrad y la ciudad de Nicópolis son consideradas como los *espacios del reino*, Sofía y el monte de Ríla (como también Tǎrnovo, donde de 1195 a 1469 reposan las reliquias de san Juan de Ríla), como los *espacios de la santidad*. Así los búlgaros mostraron que seguían considerando como unidos, santidad y reino²⁵⁴², ideas que más adelante, en el momento de búsqueda de un protector adecuado, formarán parte integrante de la conciencia “nacional”.

En este sentido, es interesante anotar que es el Monasterio de Ríla, donde se guarda una de las más valiosas reliquias de Bulgaria, que es un icono de tipo “relicario”, que une reliquias de 32 santos, separadas en 32 particiones rectangulares²⁵⁴³, alrededor de la imagen de la Madre de Dios con la inscripción *Hodigitria*²⁵⁴⁴, fig. N° 99. Conocido

²⁵³⁷ Iván Shishmán (1371-1395), quedó en la memoria popular como el último zar del Segundo Imperio búlgaro, con capital de Tǎrnovo. Muere en el otoño del 1395 cerca de la ciudad de Nicópolis, esperando las tropas del zar Segismundo, que llega demasiado tarde.

²⁵³⁸ Respecto el motivo del “último zar Iván Shishmán”, muy extendido en el folclore búlgaro, se hablará más adelante.

²⁵³⁹ El texto completo de la bula de Shishmán en: Sl. Atanasov, *Svetáta Rilska obítel y Rila planiná. Pǎtevoditel* („El santo claustro de Ríla y la montaña de Ríla: Guía.”), Sofía, Ed. del santo Claustro de Ríla, 1948, pp. 63-68.

²⁵⁴⁰ Ts. Stepanov, *Towns, capital cities...*, p. 257.

²⁵⁴¹ Si se considera que Nicópolis, es la ciudad sobre el Danubio, donde Iván Shishman pasó los últimos dos años de su vida y donde tuvo lugar la batalla decisiva entre las cruzadas del rey húngaro Segismundo y el ejército del sultán Bayaceto (1396), después de cuya, finalmente son conquistadas las tierras del zar búlgaro Iván Sratsimir y su capital de Bdin, podemos ver el itinerario de Tǎrnovgrad hacia la ciudad de Nicópolis, como conmemoración peculiar del último *locus imperatoris* (de Iván Shishmán) del tiempo del Reino búlgaro, véase Ts. Stepanov, *Op. cit.*, pp. 257, 261-262.

²⁵⁴² *Ibid.*, p. 262.

²⁵⁴³ Entre ellos, de san Panteleymón, san Lázaro, santo y evangelista Mateo, san apóstol Andrés, santo emperador Constantino el Grande, santa María Magdalena, santa Irina, etc.

²⁵⁴⁴ El icono es de tamaño 52 /42 sm.; se data del siglo XII, sobre las placas de metal que separan las partículas de las reliquias están escritos los nombres de cada santo; por encima del icono se halla una iconografía de tamaño mayor que representa el original, pero en lugar de cada reliquia, está la imagen del santo correspondiente (fig. N° 99b). Durante las plagas de la peste y de desastres, en procesión solemne, el antiguo icono milagroso fue introducido en las ciudades y los pueblos de las parroquias. Es una de las tres imágenes (junto a esa de Bachkovo y de Troyan) que fueron reunidas y expuestas en un mismo lugar, para ser veneradas, durante la campaña en 2007 para la liberación de las enfermeras búlgaras,

como *Sveta Bogoroditsa Osénovitsa* (La santa Virgen *Osénovitsa*), el icono milagroso, de forma sintética expresa la recreación de la Jerusalén celeste guiada por la protectora de la ciudad Real, la Virgen, representada en el centro del “relicario” con corona. Algunos relacionan el icono-relicario con la dinastía de Asen (por su nombre “*osénovitsa*”, visto como variante de “*asénovitsa*” (de Asen)), y con la generosidad del zar Iván Asen II, otros indirectamente lo vinculan al último zar búlgaro Iván Shishmán, cuya hermana y esposa del sultán Murad I, la búlgara Kera Tamara, habría regalado ese valioso tesoro al monasterio. Otra historia cuenta que la cuestionada imagen de la Madre de Dios pertenecía a Kalomaría, la que por razones políticas fue enviada al harén del sultán Murad II, pero que guardó su fe²⁵⁴⁵. Por último, una cuarta leyenda define al dicho “relicario” como pertenencia del emperador bizantino Manuel II Comneno, quien especialmente ordenó su elaboración llevándolo siempre consigo durante las batallas “para que esparza la gracia divina sobre su ejército y le dé la victoria”. En signo de reconocimiento del poder milagroso de las reliquias de san Juan de Ríla, el emperador donó al monasterio el icono-protector de su ejército²⁵⁴⁶.

Podemos, pues, concluir que los lazos históricos que la tradición popular atribuye al icono-relicario tienen un sentido simbólico que reafirma la idea político-religiosa que une santidad y reinado²⁵⁴⁷, concretada en el caso de Bulgaria bajo la guía de la victoriosa Soberana del ejército celestial.

La pérdida de las “capitales” del imperio cristiano en manos de los turcos y respectivamente de su protección especial contra los musulmanes, no conduce hacia la pérdida de las esperanzas depositadas en el poder de las reliquias, al contrario, en los momentos en que los seres humanos parecen incapaces de resistir al poder abrumador de los turcos, era “deber” de las fuerzas celestes intervenir para eliminar la interferencia

encarceladas en Libia con la pena de muerte. Después de la devoción “triple”, nuestras ciudadanas fueron liberadas.

²⁵⁴⁵ Kalomaría o Mara Brankovich (1416-1487), la hija del déspota de Smederevo, es conocida entre el pueblo búlgaro también como María la Sultana, Mara la Reina; fue esposa de Murad II y madrastra de Mehmet II. Los matrimonios de ambas, de Kalomaría como de Kera Tamara(o Mara la búlgara blanca) con los sultanes turcos, fueron un compromiso por la paz, pero las dos guardaron su fe cristiana.

²⁵⁴⁶ Por su milagrosa curación por las reliquias de san Juan de Ríla, el emperador bizantino (1143-1180), regala ese icono cuando en 1173 pasaba por Sredets (Sofía), donde reposaban en este momento las reliquias del santo, en la iglesia de “San Jorge el Victorioso”.

²⁵⁴⁷ 1) Iván Asen II es considerado uno de los gobernantes más importantes y exitosos, restaura el patriarcado autocéfalo búlgaro (1235), las fronteras de Bulgaria llegan a tocar tres mares; 2) el reinado de Iván Shishmán (1371-1395) está estrechamente conectado con la caída de Bulgaria bajo los otomanos, pero durante su tiempo el país es un importante centro cultural y de las ideas hesicastas; 3) Kalomaría actuó como intermediaria (1474) entre Mehmet y la República de Venecia durante la segunda Guerra veneciano-otomana, es ella, que logra un firman del sultán para el traslado de las reliquias de san Juan de Ríla, de Tărnovo en el monasterio de Ríla, en 1469; 4) Manuel I Comneno destacaba como general temible, apasionado por el debate teológico e instruido con la idea de un imperio universal.

de los infieles en un espacio sagrado. Así, en las fuentes escritas, la intervención milagrosa de san Espiridón por ejemplo, que tuvo lugar durante la guerra de 1538-1540 entre Venecia y la Sublime Puerta, contada por el cronista valaco Radu Popescu, se presenta como consecuencia lógica, tanto para el narrador, como por su público:

A cette époque-là, les Turcs ont fait querelle aux Vénitiens et ont envoyé leurs navires en Pouilles, à Corfou et à Céphalonie [...]; et, une fois arrivés à Corfou, où étaient gardées les reliques de Saint-Spiridon, ils n'ont pu rien réussir, car trois fois, pendant trois nuits successives, le saint, vêtu comme un moine, est apparu et a effrayé les pachas avec un bâton en disant que s'ils n'abandonnent pas le siège ils s'en repentiront²⁵⁴⁸.

Es propio del tiempo medieval que las narraciones vayan acompañadas de todo tipo de prodigios que anuncian el resultado victorioso de una guerra contra los enemigos de la fe. Y en efecto, actualmente, las procesiones con las reliquias de san Espiridón que se realizan tres veces al año en Kerkyra, tienen el propósito de recordar todos los casos en los que, gracias a la intervención del santo, la isla de Corfú fue salvada de los turcos, de la peste, del hambre, etc. Para los cronistas, dichas intervenciones nunca fueron por casualidad, sino consecuencia del estrecho vínculo entre los fieles y la divinidad; por ejemplo la derrota de los turcos en Rodas en 1480, es interpretada por los contemporáneos como un prodigio realizado por medio de santos: *non e cosa vana affermare non solo con humane forze, ma con divino aiuto, Rodi essersi salvato*²⁵⁴⁹; en la historia de Marco Gauzzo (1545) relativa al mismo evento, Mesih pasha, el general vencido, explica al sultán que “la fortaleza estaba prácticamente conquistada cuando un caballero dotado de poder sobrenatural intervino de forma decisiva al lado de los

²⁵⁴⁸ R. Popescu, “Istoriile domnilor Țării Rumânești”, *Cronicari munteni*, vol. 1, M. Gregorian (ed.), E. Stănescu (intr.), Bucarest, Ed. Pentru literatură, 1961, p. 283, según: O. Cristea, “L’usage des Saints: Venise et le début de la guerre contre les Turcs (1463)”, en : Ivan Biliarsky, Radu G. Păun (eds.), *Les cultes des saints souverains et des saints guerriers et l’idéologie du pouvoir en Europe Central et Orientale: actes du colloque international, 17 janvier 2004, New Europe College, Bucarest*, colección “New Europe College-Regional Program”, Bucarest, Publ. Ir. Vainovski-Mihai, 2008, p. 167.

²⁵⁴⁹ *Notes et extraits pour servir à l’histoire des croisades au XVe siècle*, publiés par N. Iorga, vol. V, 1476-1500, Bucarest, Ed. de l’Académie Roumaine, 1915, doc. XCVI, p. 87, según: O. Cristea, *L’usage des saints...*, p. 169, nota 4.

cristianos”²⁵⁵⁰, vislumbrando Gauzzo en el caballero, a san Juan, el patrón de la Orden Hospitalaria²⁵⁵¹.

Sin embargo, la estrecha relación entre Dios y el pueblo se veía a veces políticamente manipulada por los dirigentes, que por ciertos motivos se esforzaban en hacerla pública a través de exhibición de gestos y procesiones simbólicas. Así por ejemplo, la búsqueda de una alianza política de la ciudad de San Marcos con los demás poderes cristianos frente la amenaza turca (1463), como también, el intento de Venecia de presentar la guerra contra los turcos como una verdadera cruzada, emerge en la ceremonia organizada en el momento de la partida de los expedicionarios venecianos hacia Grecia. Según cuenta la *Crónica Zena*²⁵⁵², el 5 de marzo del 1463, después de la celebración de una misa solemne en la basílica de “San Marcos”, la bandera del santo, una *magnifica insignia dorada*²⁵⁵³, fue bendecida y entregada al capitán, el general Alvise Loredan. En su intención de sugerir que el combate de los venecianos era en realidad un combate por la cristiandad, siguiendo el modelo del emperador Constantino, las autoridades habían representado sobre la bandera de san Marcos una cruz de oro, la efigie del santo y el lema *in hoc signo Vinces* („en este signo vencerás”), porque como añade el cronista, *fu deliberato de tuor la cruciata contra Turchi*²⁵⁵⁴ („se decretó emprender la cruzada contra los turcos”). Sin duda, la imagen del santo sobre la bandera militar claramente indicaba la llamada de la intervención divina en el acto emprendido. Puesto que a veces, las relaciones en las colonias del Levante entre los dirigentes venecianos y los griegos eran muy tensas, a su llegada al Negroponte, los representantes de la Republica organizaron una nueva ceremonia, consagrada a reunir a todos los soberanos de la isla. En esa ocasión, el capitán había combinado dos procesiones diferentes: la fiesta que se celebraba cada año por la población ortodoxa de la isla, y una ceremonia a propósito, dedicada a san Marcos. La protagonista de esta procesión que reunía gente de armas y eclesiásticos, griegos y latinos, aristócratas y pueblo llano, de nuevo era la bandera de san Marcos:

²⁵⁵⁰ “Según Melih pasha, «el culpable» de la derrota otomana era un « huomo armato a Cavallo che niuna arma offendere lo puotea », *Historie di Messer Marco Guazzo*, Venecia, Ed. Al segno de la Croce, 1545, p. 19, citado en: O. Cristea, *Ibid.*, p. 178, nota 5.

²⁵⁵¹ “La cagione di cio (=la défaite de Turcs) fu detto esser stato Santo Giovanni ch’ivi all’incontra loro era comparso tutto armatto, confaloniero della franternità di Gierusalemme per il che tutti stavano sbigotiti ove i cristiani ripigliando la quasi fuggita virtù cagarono a dosso i loro nemici”, Messer Marco Guazzo citado por O. Cristea, *Ibid.*, p. 169. Según otras versiones, la ciudad fue salvada gracias a la intervención de la Virgen o de san Pedro y san Pablo, *Ibid.*, p. 170.

²⁵⁵² *Ibid.*, p. 172.

²⁵⁵³ *Ibidem.*

²⁵⁵⁴ *Ibidem.*

“fue escoltada desde la plaza central hacia los buques de los venecianos; de nuevo la insignia regresó a la ciudad, dirigiéndose hacia la iglesia patriarcal. Después de la celebración de una misa solemne *con suoni e canti in greco et in italiano*²⁵⁵⁵, la bandera continuó su trayecto a la iglesia de “San Marcos”, donde el arzobispo del Negroponte la bendijo *con gran cerimonia*, antes de entregársela a Alvise Loredan. Por su parte, el capitán confía *il gonfalone* a sus subordinados y de nuevo, la bandera toma la ruta hacia la flota veneciana”²⁵⁵⁶.

Según ese testimonio, la insignia militar se ve “realizando” un tipo de peregrinaje a los centros espirituales de la ciudad, ortodoxos y católicos a la vez. Parece que con ese evento se quiso sugerir la protección doble que san Marcos aseguraba; por una parte sobre la flota de la República, y por otra asegurando la fidelidad de los griegos hacia los venecianos. En plan político, eso último resultaba importante si se tiene en cuenta la posición geopolítica que la isla de Negroponte ocupaba en el principio de la guerra.

Pero el uso de los gonfalones sagrados en los actos militares no fue suficiente para los venecianos, pues según señalan los testimonios, en el periodo que precede el estallido del conflicto se incrementa el interés veneciano por la compra de reliquias en oriente. Así, en 1462 las instrucciones que el Senado dio al comandante de su flota, Vettor Capello y a los demás representantes de la Republica en el Levante, formaban parte del plan de conseguir, “de manera prudente y sin violencia”, la famosa reliquia de la cabeza de San Jorge²⁵⁵⁷. En esa misma época, en Mitilene (Lesbos), Venecia negociaba la compra de otras dos reliquias importantes: parte de la vestidura del Salvador y un fragmento de la santa corona de espinas.

Compartiendo la interpretación de Ovidiu Cristea, deducimos la intención político-religiosa con la que estaba pensada la obtención de dichas reliquias. Estando asociadas a la pasión de Cristo, estas deberían fortalecer la protección divina sobre la ciudad-estado, simbolizando al mismo tiempo la *pasión* de Venecia en la lucha “contra los enemigos mortales de la fe verdadera”²⁵⁵⁸. Según Cristea, el mismo doble juego, igualmente debería ser realizado a través de la obtención de la cabeza de san Jorge, la que, depositada en 1462 en “San Giorgio Maggiore”, debería dar más peso en la

²⁵⁵⁵ *Historie di Messer Marco Guazzo...*, p. 3, según: O. Cristea, *Ibid.*, p. 173.

²⁵⁵⁶ Véanse el Anexo en *Ibid.*, pp. 176, 177.

²⁵⁵⁷ *Annali Veneti dall'anno 1457 al 1500*, Domenico Malipiero (ed.), vol. 1, Archivio Storico Italiano, 7, Florencia, Ed. G. Pietro Vieusseux, 1843, pp. 11-12, citado en O. Cristea, *Ibid.*, p. 171.

²⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 172.

relación entre el santo y la ciudad, como también, de establecer una relación simbólica entre la lucha de san Jorge contra el dragón y el combate de Venecia contra el imperio otomano. Lo que una vez más, revela el papel político-religioso que las reliquias “venecianas” jugaron en manos de los gobernantes que pretendían presentar la guerra contra los turcos como una verdadera cruzada.

Ese empleo y la función legisladora de las reliquias estudiadas no son exclusivos de las reliquias cristianas. Después de la conquista de Constantinopla, los nuevos amos no tardaron en legitimar su poder del mismo modo en que lo habían hecho los bizantinos, los venecianos y algunos pueblos balcánicos.

En la época otomana, “la ciudad bien guardada por Cristo”, ya es denominada como “plenitud del islam”=*Istambul*²⁵⁵⁹, y se enriquece de numerosas reliquias musulmanas, como el manto, la espada y la bandera del Profeta, las huellas de sus pies, las cerraduras de la Kaaba y otras, que fueron expuestas en el palacio Topkapi para ser veneradas. Pero, las “legitimadoras” del islam en la nueva capital no fueron solo de tipo “reliquias de contacto”. La muerte del compañero de Muhammad, Eyüp al Ansari, quien cayó mártir de la “guerra santa” ante las puertas de la capital bizantina durante el primero asedio de la ciudad por los árabes, nunca fue olvidada por los musulmanes. Según los cronistas otomanos, semejante al modelo hagiográfico cristiano, fue un ángel que, en sueños, indicó a Aksemseddin, el jeque favorito del sultán Mehmet II, el lugar donde reposaban los restos de Eyüp²⁵⁶⁰. Su hallazgo cerca de las murallas de la ciudad dio la razón para que se construyera en el lugar “la mezquita de Eyüp”, que se convirtió en otro punto simbólico, que iba marcando la topografía musulmana, atrayendo peregrinos.

Pero el proceso ya comentado por el que las reliquias se salían de su papel propiamente espiritual, y debido a las ambiciones de los poderosos, entraban en diferentes juegos político-religiosos, no termina con la edad Media. Pues como se dijo más arriba, siguiendo la idea de que el gobernante es santo, las reliquias de los gobernantes en Serbia, perteneciendo al rango *homines politici*, se guardaban en la tumba real y “servían” a la idea dinástica y la idea nacional²⁵⁶¹. Curiosamente, ese proceso en Bulgaria se ha iniciado recientemente, cuando, por ejemplo, el 19 abril de

²⁵⁵⁹ Estambul, en turco Istanbul, calambur con *istanbol*.

²⁵⁶⁰ M. Balivet, “Saints, reliques et miracles”, *Op. cit.*, p. 120.

²⁵⁶¹ Numerosas fuentes testifican sobre el papel clave de las santas reliquias de los gobernantes serbios en diferentes actos políticos, que según consideraba el pueblo, también proporcionaron la protección en la batalla con el enemigo.

2007, 800 años después de la muerte de zar Kaloyan, sus “reliquias”, después de ser ungidas con vino y aceite por el patriarca de Tărnovo, fueron colocadas en la iglesia de “Los 40 mártires”²⁵⁶². Siguiendo el protocolo de un funeral estatal, pero también el canon cristiano, la ceremonia partió desde el palacio de los zares búlgaros (en la colina Tsarevets) en coherencia con su estatuto de zar, gran gobernante y comandante, tercer hermano de los fundadores del Segundo imperio búlgaro, Asen y Pedro²⁵⁶³.

Si volvemos al Medievo, este hecho no resulta extraño, pues durante el Primer imperio búlgaro, los funerales de Estado, celebrados con todos los honores militares, confirmaban la independencia del país y eran una ceremonia ordinaria, pero después de la caída del pueblo bajo el dominio otomano, esa tradición cesa. Sin embargo, la procesión de 2007 anunciada en el espacio público como “re-enterramiento” del zar búlgaro, que en realidad es un “traslado de restos del zar a un templo”, supone el inicio de un proyecto que, según su promotor, tiene por propósito crear una cripta de los gobernantes búlgaros²⁵⁶⁴. Más profundamente, constituye el síntoma del regreso de la religiosidad búlgara que, en busca de un despertar de la conciencia nacional, confunde lo político y lo religioso, creando “reliquias” nacionales. En ese mismo contexto se inscribe el fenómeno *Krăstova Gora* („Montaña de la Cruz”), lugar santo que en los últimos años llegó a cobrar la importancia de lugar de peregrinación de rango parecido a lo que es por ejemplo Santiago de Compostela para España, y que concentra todas las miradas en el monte búlgaro de los Ródopes, alrededor de la más valiosa reliquia cristiana, la Santa Cruz.

Krăstova Gora, se hace famosa por el poder milagroso que se atribuye a la gran cruz que allá se eleva y que remonta sus orígenes a la cruz sobre la que fue crucificado Cristo (figs. N° 16, 17, 18). Según la leyenda, una parte de la Santa Cruz, que se

²⁵⁶² Hasta entonces se custodiaban en el museo de Tărnovo; hace 35 años, según los arqueólogos fueron hallados en el mismo sarcófago de la misma iglesia, pero esta constatación es muy dudosa, pues según el canon cristiano, no se hacen entierros donde se realizan servicios divinos, pues, en el tiempo de la muerte de Kaloyan, la iglesia estaba en pleno funcionamiento, véase K. Gerbov, *loc. cit.*

²⁵⁶³ En guerras con el Bizancio, Hungría y Serbia, él reconquista a todas las tierras búlgaras en Tracia, Macedonia, Pomoravie y Transilvania. En 1205, en la batalla de Adrianópolis, logra la primera victoria militar sobre el ejército de los caballeros del recién emergido imperio latino.

²⁵⁶⁴ El proyecto es idea del historiador búlgaro Bozhidar Dimitrov, también dedicado a la Cuestión de Macedonia; fue ministro sin cartera responsable para los búlgaros en el extranjero (2009-2011). Los otros dos gobernantes cuyos restos serán colocados en la iglesia, son unos de los últimos monarcas del Primer imperio búlgaro: Samuel (en búlgaro, Samuïl, 997-1014), cuyos huesos se guardan en la Universidad de Salónica y el nieto de Iván Asen II, Miguel Shishmán (1323-1330), cuyos restos descansan en la iglesia de “San Jorge” en Staro Nagorichane de la Republica Macedonia. Según el proyecto, simbólicamente se añadirá tierra desde los lugares de la muerte de kan Asparuh (668-701) y kan Kubrat (632/5-650/65); las cenizas de los dos kanes búlgaros se encuentran dispersos en Ucrania.

guardaba en Constantinopla, fue trasladada a los Ródopes, en el pico de “Krăstov”, donde ahora se sitúa el monasterio de la “Santa Trinidad”:

En este pico se elevaba un gran monasterio, donde se guardaba una parte de la Cruz verdadera. Antes, ese fragmento, que fue adjunto a una cruz o de ello se hizo una cruz, se custodiaba en la tesorería del sultán en Estambul. El zar ruso, cuando se enteró de eso, mandó mensajeros con ricos regalos para el sultán, ordenándoles que si se presenta ocasión, pidieran a cambio únicamente la cruz de madera²⁵⁶⁵. Los mensajeros cumplieron con la encomienda, pero cuando el suceso llegó a los oídos de la madre del sultán, esa le reprochó: „¿Qué has hecho? ¡Sabes que por esa cruz se mantenía tu poder y tu fuerza! ¡Envía tropas para capturar a los mensajeros y recobrar la cruz!” Pero la gente del sultán no pudo atrapar a los mensajeros porque estos, cuando comprendieron que les perseguían, no regresaron por el mismo camino, sino que se dirigieron a los Ródopes centrales, entregaron la cruz a los monjes del monasterio de Krăstov, y partieron para Rusia con la idea de volver más tarde por su tesoro. No mucho tiempo después, el monasterio fue atacado por los turcos y totalmente destruido, los monjes fueron asesinados. No obstante, los hermanos lograron ocultar la cruz en el escondrijo subterráneo del monasterio²⁵⁶⁶.

Por su parte, el lugareño Samuil Daskalov cuenta que “los turcos arrebataron una cruz de los rusos”: “desconocemos las circunstancias en las que sucedió, pero esos recibieron gran fuerza de ella y así vencen a los búlgaros. Entonces reinaba el zar Murad [se refiere al sultán Murad I con el que zar Iván Alejandro entra en unión]. Murad se casó con la búlgara zarina Mara, gracias lo cual, más tarde los búlgaros se beneficiaron de la cruz que se custodiaba en el reino de los turcos, pero esos [los búlgaros] encontraron manera de hacerse con ella [...], al final la Cruz fue enterrada en la tierra

²⁵⁶⁵ Después de la derrota del imperio bizantino, gran parte de la aristocracia bizantina emigra a Rusia, el príncipe de Moscú Iván III Vasilievich se casa con Sofia, la sobrina del último emperador bizantino Paleólogo. Pues, de eso se deduce la posibilidad de que los zares rusos podrían tener la información sobre la existencia de la Santa Cruz en la tesorería del sultán.

²⁵⁶⁶ Según la revelación de Yordan Stoychev Driankov del pueblo Kovachevitsa, revelación que ese tuvo en los años 30 del s. XX, de la que informa al zar Boris III. Yordan Stoychev muere como mártir en el campo comunista de Lovech acerca del 1960, St. Ilchevski, *Krăstova Goră: istîria, sviătost...y kâmăk za prepăvane* („La Montaña de la Cruz: historia, santidad...y una piedra de tropiezo”), <http://synpress-classic.dveri.bg/23-xxxx/crosswood.htm>.

del pico de Krăstov, donde permaneció mucho tiempo”²⁵⁶⁷. Según la versión que dos alemanes contaron al sacerdote de Plovdiv, Velichko Kănev²⁵⁶⁸, durante la caída de Constantinopla, la Cruz se encontraba en la iglesia de Jena. De allí cae en manos del sultán. Desde los Ródopes viene un grupo de monjes para redimir la Cruz, pero camino hacía Edirne, la reliquia, cargada en un coche con heno, provoca las dudas de algunos oficiales turcos que mandan perseguidores. En los Ródopes, en el lugar donde ahora se sitúa Krăstova Gora, los monjes son atrapados, la tierra se abre y traga la Cruz junto con los monjes. Otra tradición asegura que después de la caída de la capital bizantina (1453), a cambio de una gran cantidad de oro, el Monasterio de Bachkovo²⁵⁶⁹ consigue parte de la cruz en la que fue crucificado Jesucristo, transportada de Jerusalén a Constantinopla. Ese fragmento fue incrustado en el gran icono de Bakuriani que representa la “Santa Transfiguración” y está hecho de aleación de oro²⁵⁷⁰. Por el peligro de caer en manos de los conquistadores infieles, o para que no sea robado por gente malintencionada, el icono fue trasladado a Krăstova Gora, lejos de las carreteras centrales. Por su parte, las leyendas que Ignat Bedrov recoge en su libro, donde aparecen diferentes personajes históricos²⁵⁷¹, describen el mismo evento legendario, la toma y el traslado de la Santa Cruz (no se habla de una parte, sino de la cruz entera) desde Jerusalén al Krăstov, en el terruño del pueblo de Borovo. Y lo que destaca en la historia es que la más valiosa reliquia cristiana se encuentra en Bulgaria, fueran zar Constantino, zarina Elena o el príncipe búlgaro Boris I quienes la trasladaron aquí.

A través de esas leyendas, en los Ródopes se concentra la santidad de Jerusalén, aquí se “traslada” esa santidad y se “nacionaliza”. Por lo tanto, no sorprenden denominaciones como “la Jerusalén de los Ródopes”, “la Santa Montaña búlgara”, o “la Jerusalén búlgara”, con las que se llama Krăstova Gora. En los discursos y los escritos que aparecen en los últimos años al respecto, Krăstova Gora llega a considerarse como

²⁵⁶⁷ Archimandrita Visarion, *Krăstova gora: “Sveshténata bălgarska goră”* („La Montaña de la Cruz: “La santa montaña búlgara””), Sofía, Ed. “Viara, Nadezha, Lubov”, 2007, p. 50.

²⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 48

²⁵⁶⁹ El Monasterio de Bachkovo se encuentra a unos 40 km de Krăstova Gora.

²⁵⁷⁰ Gregorio Bakuriani, el gran Doméstico en el imperio bizantino, georgiano de origen, fundó en 1083 el Monasterio de Bachkovo, le donó con tierra y asentó allí 50 monjes de Georgia. Ese monasterio devino centro de la cultura georgiana (iberia caucásica) en Bulgaria, donde fue abierta prestigiosa escuela de teología. En el archivo del monasterio, en la parte *Sobre los santos tesoros y las purísimas imágenes santas*, Bakuriani escribe: “He regalado al monasterio también dos iconos de aleación de oro que contienen en los bordes, grandes escombros de la Santa Cruz. El del tamaño mayor se llama “La Transfiguración” y el más pequeño “La Santa Madre de Dios””. Según la tradición, siendo cercano al emperador Alejo I Comnino (1081-1118), Gregorio Bakuriani adquiere escombros de la santa reliquia, incrustados en los iconos mencionados, Archimandrita Visarion, *Krăstova gora...*, p. 5.

²⁵⁷¹ Ig. Bedrov, *Krăstov, Krăstova gora*, Sofía, Ed. Rod, 2003.

claro testimonio del cuidado especial de Dios para con los búlgaros y por la fe de este pueblo, muchas veces reprimida y ahogada por el miedo y la indecisión. Después de los duros tiempos del orgullo nacional, impiedad y materialismo, en ese lugar se vislumbra “el nuevo centro del evangelio de Cristo”²⁵⁷². Evidentemente estamos observando un proceso de confusión de lo nacional con lo religioso, pero eso por otra parte, aparece como una necesidad social; después del gran colapso de lo espiritual, tras el periodo de los 50 años de apatía en el país, resulta que faltaba el centro principal para mantener elevado el espíritu de los búlgaros. Porque con el fracaso del comunismo, encontrándose casi sin religión, todo el aparato de los búlgaros se desplomó. Luego, tímidamente empezaron a regresar hacia sus raíces y hacia lo religioso como modelo de adaptación a las nuevas condiciones políticas y sociales. La historia de la Santa Cruz que reposa en la montaña búlgara, nos alaba de nuevo, nos sacude del polvo de los tiempos de la dictadura socialista como si nunca hubiera existido y como si nunca la gente hubiera perdido su piedad religiosa, nos disculpa, nos hace objeto de lástima, como mártires por las tragedias causadas por los turcos, en fin, nos premia con la sanación.

1.2. En busca de “reliquias” musulmanas como protectoras contra la islamización de Anatolia y los Balcanes.

Con la llegada de los otomanos como nuevos gobernantes, los monjes, con el fin de salvar los monasterios orientales que realmente custodiaban la riqueza de la tradición escrita y siendo “arterias” de la religión ortodoxa cristiana, aun dedicados al aislamiento y la contemplación espiritual, se vieron obligados a ejercer una diplomacia “turcomonástica”, que debería garantizar los privilegios y la protección estatutaria de dichas moradas espirituales.

Pese a que el monacato bizantino se encontraba en una posición defensiva frente al auge del proselitismo musulmán, provocando un fenómeno de islamización que se desarrollaba peligrosamente, y justamente por ello, los monjes apostaron por la intersección “musulmana”, concretada en la obtención de sellos sacros, bulas doradas o escritos otomanos, de estimado valor religioso islámico. Semejante a la doble función, que como se ha visto, las reliquias cristianas en ciertos momentos históricos habían jugado, del mismo modo, algunos de los dichos sellos musulmanes fueron empleados

²⁵⁷² Archimandrita Visarion, *Krăstova gora...*, p. 56.

con fines políticos, siendo vinculados de una u otra manera al Profeta, a los califas o los sultanes.

Según una serie de testimonios semi-legendarios²⁵⁷³, la búsqueda de semejantes mediadores por parte del monacato cristiano, que los musulmanes consideraban santos, no era consecuencia directa de la conquista otomana, o al menos, así se quiso creer. Pues dichas narraciones, históricas o legendarias, cuentan de la existencia de una antigua tradición diplomática del monacato del próximo oriente orientada hacia el islam aun desde sus orígenes, que daba testimonio sobre el antiguo prestigio de que los arzobispos de los monasterios gozaban por parte de los musulmanes, ya antes de la conquista. Así por ejemplo, según una de estas narraciones, el monasterio de “Santa Caterina” del monte Sinaí fue privilegiado por el mismo Profeta; en 625, los monjes del monasterio enviaron una delegación a Medina para pedir la protección de Muhammad. La petición fue aceptada y según testifica Amantos,²⁵⁷⁴ hasta hoy día en la galería de iconos en el monasterio se puede ver una copia del documento original (*ahdnâme*) cuyo contenido asegura a los monjes la protección que, en caso de necesidad, los musulmanes les debían otorgar, y de exención del impuesto que habitualmente se reclama a los no musulmanes.

Es interesante que este documento se guardara en traducción turca, y desde la época de Selim I, es decir después de la conquista de Egipto por los otomanos, se puede encontrar en los archivos de casi todos los monasterios griegos ortodoxos. Como señala Zachariadou, la investigación literaria e histórica que se había realizado respecto a esta cuestión, “mostró con argumentos convincentes, que dicho documento fue redactado después de la muerte del Profeta”²⁵⁷⁵, lo que directamente pone en duda su autenticidad. No obstante, lo que nos interesa, es que ese tipo de “reliquias” sacras, “firmadas por la mano del Profeta” (incluyendo aquí el documento mencionado), funcionaron como modo de garantizar el respecto a la Iglesia, o al menos, proteger al monasterio que las poseía ante una amenaza.

²⁵⁷³ Véase: M. Balivet, “Les ambassades monastiques byzantines auprès des souverains ottomans”, *Autour des Ottomans: Français, Mameluks, Grecs (XIVe-XIXe siècles)*, serie: *Analecta Isisiana* CXIII, Ed. Isis, Estambul, 2011; M. Balivet, “Moines et Derviches Ambassadeurs, du Mont Athos à Sakız Adası/ Keşis ve Derviş Büyükelçiler Athos Dağından Sakız Adasına”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli - Arastırma Dergisi* (Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Research Quarterly), (2009), XV-52, edición simultanea en francés y turco en honor de Irène Mélikoff, trad. P. Yalçın, Ankara, Ed. Gazi Universitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektas Veli, pp. 21-35.

²⁵⁷⁴ K. Amantos, *Σύντομος Ιστορία της Ιεράς Μονής του Σινά* („Historia del monasterio de Sinaí”), Tesalónica, Sociedad de Estudios macedonios, 1953, pp. 26-27, citado en: M. Balivet, *Moines et Derviches Ambassadeurs...*, p. 22.

²⁵⁷⁵ E. Zachariadou, *À propos du syncrétisme islamo-chrétien...*, p. 401.

Los monjes del monasterio sirio de “Mar Gabriel” en Turabdin²⁵⁷⁶ lograron una franquicia semejante de manos del califa Omar²⁵⁷⁷. Durante años esta “reliquia” ha proporcionado protección física a la población cristiana de la región. En los tiempos del imperio otomano, el monasterio recibió el estatuto de pertenencia religiosa de la iglesia ortodoxa de Siria. Sin embargo, hoy día, la continuidad de la “segunda Jerusalén” de los sirios ortodoxos está en peligro²⁵⁷⁸. Pues resulta que, ante los gobernantes actuales, las licencias concedidas por el califa en su tiempo, ya no tienen el mismo valor. Y aunque completamente infundado, uno de los argumentos de los gobernantes de hoy (que el monasterio fue construido en un sitio donde primero se erigía una mezquita²⁵⁷⁹), demuestra que en apoyo de los intereses políticos del poder, el elemento sagrado (en el caso la mezquita como templo de Dios) se sigue manipulando.

Según otra tradición, el patriarca de Jerusalén, Sofronios, famoso defensor de la ortodoxia, fue obligado a entregar la ciudad al califa Omar, quien por su parte, según un apócrifo, le había entregado un documento que contenía privilegios y establecía garantías religiosas y sociales a favor de la población de la ciudad. La autenticidad de este texto es igualmente dudosa²⁵⁸⁰, pero que la mitología fue eficiente lo demuestran las copias tardías de la supuesta correspondencia.

Protección mucho más valiosa que la proporcionada por el califa, pudo ganarse el superior del convento copto de San Macario de Wadi Natrum, quien, según la narración de un viajero flamenco (XV)²⁵⁸¹, fue a ver a Muhammad, con lo que “habría conseguido que el monasterio siguiera en pie, así como otros cuatro, y también que las campanas sonaran para todas las oraciones del día. Tras este encuentro, el Profeta dio grandes rentas al convento, diciendo que los califas o los sultanes que le habrían de

²⁵⁷⁶ Fundado en 397, el monasterio Mor (Mar) Gabriel („San Gabriel”; en turco: *Deyrulumur Manastırı*) es el más antiguo monasterio siriaco-ortodoxo que sobrevive hasta hoy; está situado en la Turquía sudeste, es también la sede del obispo metropolitano de Turabdin.

²⁵⁷⁷ M. Balivet, *loc. cit.*

²⁵⁷⁸ Véase: “Turquía quiere destruir el monasterio cristiano más antiguo de la tierra”, *Periodista Digital*, del 16, 07, 2012, Al. Rojo (dir.), <http://blogs.periodistadigital.com/totalitarismo.php/2012/07/16/p318755>; “Turquía pone en peligro la continuidad de uno de los monasterios cristianos más antiguos del mundo”, *infoCatólica*, del 15, 02, 2011, L. F. Pérez Bustamante (dir.), <http://infocatolica.com/?t=noticia&cod=8452>.

²⁵⁷⁹ Hipótesis absurda en sí, porque Mor Gabriel es muy anterior al nacimiento del islam.

²⁵⁸⁰ K. Amantos (“Las definiciones privilegiadas de los musulmanes a favor de los cristianos”, *Hellenika*, (1936), 9, pp. 105-110), y B. Flusin (“Sainte Catherine au péril du désert. À propos de la pieuse description de la Sainte Montagne du Sinaï”, en: C. Decobert (ed.), *Valeur et Distance, Identités et sociétés en Égypte*, Paris, Ed. Maisonneuve et Larose, MMSH, 2000, pp. 121-137), según: E. Zachariadou, *loc. cit.*

²⁵⁸¹ Joos van Ghistele, *Voyage en Égypte 1482-1483*, El Cairo, Ed. Institut Français d’archéologie Oriental, 1976, pp. 134-135, según: M. Balivet, *Op. cit.*, pp. 22-23.

sucedierían obligados a pagarlas. Como resultado, se redacta una bella acta firmada por Muhammad”:

Los religiosos nos mostraron el acta con mucha solemnidad. Estaba hecha de un lino muy fino, reducido a pasta y liso como el papel y muy brillante como un espejo; la firma de Muhammad representa una mano, mojada en la tinta y estampada al pie de la escritura. Los religiosos contaban que si se daba algún retraso en el pago, iban con el acta ante el sultán quien les pagaba al verla. Se cuenta, que cuando el sultán veía la firma, se comportaba de una manera extremadamente curiosa: se levantaba y aceptaba el acta con gran respeto, la ponía sobre su cabeza y sobre su pecho, la acariciaba con su cuerpo entero y después de haberla besado, la devolvía a los hermanos con mucha humildad²⁵⁸².

Según esta descripción, el documento era tratado con la devoción correspondiente a una reliquia santa, a parte de su papel de instrumento que garantizaba respeto y honor, funcionaba como protector físico, con la particularidad de que se trataba de una reliquia sumamente “musulmana”, que los monjes cristianos usaban en su favor.

Aunque es evidente que tratamos con testimonios de cronistas que mezclan hechos históricos con tradiciones legendarias, resultan muy útiles por los mensajes sociales que nos transmiten. Así por ejemplo, la historia de la protección obtenida por el monje Margaritis del monasterio de “San Juan Pródromo” de Seres, ante el fundador de la dinastía otomana, que se encuentra en dos variantes turcas²⁵⁸³, no es solo otro ejemplo sobre la función de las reliquias musulmanas a favor de monasterios cristianos situados en territorios montañosos, sino que también nos da pistas en cuanto a las ideas que los nuevos amos querían imponer respecto al estatuto del islam con el establecimiento del imperio.

Según sugiere la leyenda²⁵⁸⁴, los monjes del monasterio presintieron que los otomanos iban a conquistar el mundo entero, entonces enviaron al palacio embajadores que se presentaron ante Osman Gazi, el primer soberano, para asegurarle su sumisión

²⁵⁸² *Ibidem*.

²⁵⁸³ La de Yazādhāzade Alí del siglo XV y la de Mūnegimbashā del siglo XVII; sintomático es el nombre del autor que en traducción del turco *Mūneccimbaşı* significa el „primer astrólogo”.

²⁵⁸⁴ P. Wittek, „Zu einigen frühislamischen Urkunden“, VI („Algunos documentos islámicos tempranos,“) en: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, (1962), vol. 58, Institut für Orientalistik Universität Wien, Viena, Ed. Lemck&Buechner, pp. 196-197, según: E. Zachariadou, *À propos du syncrétisme islamo-chrétien...*, p. 402.

anticipada. Éste último, muy emocionado por la declaración, enseguida puso a los monjes y a sus propiedades bajo su protección:

Se cuenta que²⁵⁸⁵ en una época en la que el abuelo de nuestro sultán vivía en Sogut, y todavía no había llegado a la majestad de padishah, cuando Bursa y Rumelia todavía no estaban conquistadas, los monjes del monasterio de Margarit situado en Rumelia, por encima de la ciudad de Seres²⁵⁸⁶, vieron en los astros que un soberaneo surgiría de Sogut, y que un miembro de esta dinastía conquistaría la Rumelia. Tomando oro y aspras²⁵⁸⁷, estos atravesaron el mar y se desplazaron a Anatolia. Llegaron a Sogut e imploraron a Osman Bey. Le vertieron oro y plata solicitando una orden que estipulara que los pueblos de su monasterio y los monjes estarían exentos de todo impuesto. Llamaron a un letrado y le hicieron escribir un documento con el siguiente contenido: “que los monjes del monasterio y sus pueblos sean liberados de impuestos en caso que Dios el Más Alto nos dé por su gracia la soberanía, cuando Rumelia sea conquistada”. Cuando Rumelia fue conquistada cada soberano renovó la orden. En la época de nuestro sultán (Murad II) la orden fue igualmente renovada.

En un cronista turco he leído el siguiente relato²⁵⁸⁸: había una iglesia grande, honrada por los cristianos, situada por encima de una montaña rocosa, cerca de Siroz (Seres), llamada la iglesia de Margarit. Allí había dos monjes, como también sacerdotes dedicados a diferentes ciencias antiguas, como la astronomía y la filosofía. A través de las ciencias que poseían, éstos se enteraron del nacimiento de la eminente dinastía otomana y de su poder sobre la mayoría de los reinos. La buscaron y cuando supieron de la existencia de Osman Gazi, todos, de común acuerdo, le enviaron esplendidos regalos y bienes sobresalientes. Le solicitaron un trato de protección para con ellos mismos y para con los que vivían en sus iglesias y en los pueblos, cuyos campos fueron

²⁵⁸⁵ Alí Yazıcızade, “*Tevarikh-i Al-i Selçuk*; La prise de Serres et le firman de 1372 en faveur du monastère de Saint-Jean Prodrome”, Ir. Beldiceanu Steinherr (ed. y trad.), *Acta historica: Societas Academica Dacoromana*, vol. IV, Múnich, Ed. Castaldi, 1965, pp. 15-24, según M. Balivet, *Moines et Derviches Ambassadeurs...*, pp. 23-24.

²⁵⁸⁶ En otra parte ya se ha dicho que esto es una apelación turca del monasterio de San Juan Pródromo de Seres en Macedonia; después de la intercesión del monje Margaritis, los turcos empezaron a llamar el monasterio al nombre del monje.

²⁵⁸⁷ Pequeña moneda de plata de los turcos.

²⁵⁸⁸ Müneccimbaşı, *Djami ed-duwal*, trad. de árabe N. Anani, *Les origines de l'Empire ottoman à travers le Djami ed-duwal de Müneccimbaşı Ahmed (1631-1702)*, mémoire de DEA, Aix-en-Provence, 2002, pp. 14-15, citado en: M. Balivet, *Op. cit.*, pp. 24-25.

otorgados a estas iglesias. En esa época Osman Gazi se encontraba en el alcázar de Sogut, les dio satisfacción concediéndoles por escrito su protección. Más tarde, los monjes mostraron este escrito al sultán Murad Khan, cuando iba por estos territorios.

Lo que además llama la atención aquí es que los dos relatos siguen el mismo modelo bíblico. Los acontecimientos que preceden a la venida de la dinastía otomana y de su poder que se iba a imponer mediante su jefe, imitan el relato del nacimiento de Cristo y con Él, de la venida del nuevo reino. Semejante al nacimiento del Rey celestial, que fue predicado y los magos fueron a rendirle honores llevando regalos de oro e incienso, los monjes, según los testimonios turcos, se habían dirigido al nuevo amo otomano, cuya llegada predijeron mediante la astrología, ofreciéndole tesoros y sumisión, obteniendo a cambio protección, garantizada por su sello. La reliquia en este caso, ya no es el cuerpo incorrupto de un santo (o una santa) que obtuvo su poder en Cristo, sino que su papel es ejercido por un escrito, sellado por la mano del nuevo rey, “signo” de la nueva religión.

Lo interesante del asunto es que, deliberadamente, los autores de la leyenda utilizan el modelo literario cristiano para justificar la preeminencia del imperio otomano al compararlo con el imperio celeste de Cristo de manera indirecta.

Estos relatos, que tenían el fin de confirmar la antigüedad de los privilegios cristianos y lograr el prestigio de sus instituciones religiosas, creados o no por las autoridades cristianas, en realidad fueron respetados por los musulmanes a los que finalmente convencieron. El tejido social del propio imperio otomano hacía estos relatos creíbles, al ser heredero de un espíritu (selyuquí y bizantino) que conocía escenarios en los que monjes eran enviados en embajada por los emperadores bizantinos a los poderosos políticos musulmanes²⁵⁸⁹, pero también, como mensajeros de sus amos musulmanes a los gobernantes cristianos²⁵⁹⁰.

Sin embargo, con el establecimiento de los otomanos en los Balcanes, la activa “diplomacia” de los monjes de Monte Atos en dirección a los turcos, fue temida como

²⁵⁸⁹ Por ejemplo: los monjes que la emperatriz Irene mandó en 798 para tratar con un jefe árabe que asoló Capadocia y Galacia; la epístola del patriarca Nicolás el Místico dirigida al emir de Creta y al califa de Bagdad; la diplomacia del patriarca Focio; más referencias en: M. Balivet, *Moines et Derviches Ambassadeurs...*, notas 7,8.

²⁵⁹⁰ El obispo de Pisidia, Macario en siglo XIII; el monje de Patmos enviado por el emir de Balat-Palatia (Asia Menor) a Greta veneciana, en los principios del siglo XV; en 1444 un monje griego es encargado como embajador de Murad II para negociar la paz en Hungría, *Ibid.*, pp. 28-29.

una amenaza tanto por los monarcas ortodoxos, como por los latinos, pero siempre pensado este peligro desde el punto de vista político y no religioso. Por ejemplo, un firman de los tiempos del Emir Orján afirma que “los *hagioritos* se volvieron otomanos antes que los otros rayas y gozaron de la protección de los sultanes”; una breve crónica de los años 1423-1424 señala que “el Monte Atos se sometió al sultán Murad en Adrianópolis”²⁵⁹¹; el patriarca de Constantinopla Mathieu es acusado de connivencia con los turcos por haber enviado un mensajero al mismo Bayaceto I con el fin de obtener su protección (1396-1398)²⁵⁹²; un edicto de 1404 proclamado por el emperador Manuel II explícitamente prohíbe todos los contactos de los atonitas con los turcos²⁵⁹³ “por el temor que empiecen de nuevo una vez más a someterse al sultán”. En fin, los latinos tacharon a algunos monjes como “amici” y “benevoli Teucrí”²⁵⁹⁴, cuyas estrechas relaciones amenazaban “llevar a una colaboración activa, hasta una traición de los occidentales a favor de los turcos”, así como según la leyenda lo habían hecho los monjes de Vlatades favoreciendo la toma de Tesalónica²⁵⁹⁵, o los de la isla Tavşan (Dardanelos), que “informaron a las autoridades turcas sobre la llegada de las fragatas latinas”²⁵⁹⁶.

No obstante, tenemos que precisar que los motivos de los monjes orientales que entraban en tales “acuerdos diplomáticos” con los turcos, eran muy “físicos”, aspirando a obtener la “reliquia” musulmana que les protegiera, y no prosélitos (como por ejemplo los derviches turcos vistos más arriba, o de misioneros latinos²⁵⁹⁷, cuya introducción en

²⁵⁹¹ G. Smyrnakes (*To Άγιον Όρος* „Monte Athos”, Atenas: Constantinides, Anestis, 1903, p. 109), P. Schreiner (*Die Byzantinischen Kleinchroniken*, seire: *Corpus fontium historiae Byzantinae*, 12, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1975-79, vol. 1, p. 473), según: M. Balivet, *Ibid.*, p. 29.

²⁵⁹² *Acta et diplomata graeca Medii Aevi sacra et profana*, F. Miklosich y J. Müller (eds.), Viena, Ed. C. Gerold, 1860, vol. 2, pp. 463-467, según: M. Balivet, *loc. cit.*

²⁵⁹³ *Ibidem*, más ejemplos y bibliografía sobre las relaciones de los atónitas con los poderosos otomanos, en *Ibid.*, notas 10, 11.

²⁵⁹⁴ F. Thiriet, *Délibérations des Assemblées vénitiennes concernant la Roumanie*, vol. 2, colección “Documents et Recherches”, bajo la dir. de P. Lemerle, XI, Paris-La Haya, Ed. Mouton & Co, 1971, p. 230, según: M. Balivet, *Op. cit.*, p. 30. Supongo que aquí “teucrí” es empleado con el sentido de “turchi” (turcos), muchos historiadores medievales llamaban a los turcos por el nombre de los troyanos, *teucrí*, porque en este momento los turcos estaban en posesión de Troya. Al respecto, véanse St. Runciman, “Teucrí and Turci”, en: Sami A. Hanna (ed.), *Medieval and Middle Eastern Studies*, in Honor of Aziz Suryal Atiya, 1972, Leiden Ed. Brill, pp. 344-349.

²⁵⁹⁵ Ya se comentó en otra parte que los monjes de Vlatades (o “Chavush Manastir”) habrían sugerido al sultán cortar el suministro de agua que venía del monte Jortiatís a la ciudad, y de esa manera le ayudaron en la toma de Tesalónica.

²⁵⁹⁶ “Un Acte concernant la surveillance des Dardanelles”, Ir. Beldiceanu Steinherr (ed. y trad.), *Bulletin des Études orientales*, XXIX, Damasco, Institut Français, 1977-78, pp. 17-24, citado por: M. Balivet, *Op. cit.*, nota 14.

²⁵⁹⁷ Referido a franciscanos y dominicos.

el corazón de los “infieles” tendía a provocar su conversión²⁵⁹⁸). Pues teniendo en cuenta el contexto histórico en el periodo de la Baja Edad Media, el establecimiento de semejantes contactos entre los monjes “bizantinos” y las autoridades otomanas, como resalta Balivet²⁵⁹⁹, se debió a la preocupación de un comportamiento defensivo que trataba de evitar la islamización de Anatolia y los Balcanes, preservando la existencia legal de sus monasterios, incluso después de la caída del imperio romano de oriente, aunque al final del siglo XIV, para muchos, eso fuera inevitable. La validez de dicha conclusión se confirma también para el caso de Bulgaria por la serie de documentos turcos tardíos, en los que exclusivamente se habla de bulas protectoras que los monjes del monasterio de Ríla lograron recibir (para sí y para los pueblos de su diócesis) de parte de los sultanes conquistadores. Su contenido nos lleva a la sospecha de que la obtención fuera precedida por un comportamiento parecido al de los monjes de Atos. Así, en un decreto de finales del 1402, es decir después de la batalla de Angora (Ankara), se dice que *los monjes que viven como esclavos en el monasterio de Ríla [...] poseen por ahora excelentes actas imperiales para el derecho de vivir libres*. En un firman del sultán del 12 de abril del 1519, se anuncia que en manos de los monjes del monasterio de Ríla se hallaban *valiosas actas reales, editadas ya durante el reinado de los inolvidables sultanes Bayaceto el I y Mohammed Chelebi*²⁶⁰⁰. *Con ellas [...], que están literalmente inscritas en los antiguos registros del gobierno y que tienen fuerza de ley, el monasterio de Ríla y los monjes que lo habitan, se reconocen con el estatuto de privilegiados y libres. Los bienes inmobiliarios y tierras [...] no se cargan de diezmo, ni se pagan por ellos impuestos y tributos. Los mismos monjes, como raya libre, fueron liberados de todos impuestos duros y corrientes, como: “avaris-divanie”, tekiali-shaki y resumi-urfie*²⁶⁰¹.

En 1907, Diamandi Ihchiev testimonia sobre la existencia de dos firmanes del sultán Selim III, dirigidos al cadí de Dúpnitsa (Bulgaria), bajo cuya jurisdicción, en los finales del siglo XVIII se encontraba el Monasterio de Ríla²⁶⁰². Uno de ellos es

²⁵⁹⁸ M. Balivet, *Op. cit.*, pp. 31-35.

²⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 34.

²⁶⁰⁰ D. Andreev Ihchiev, *„Los documentos turcos...“*, 1910, pp. 4, 11-12.

²⁶⁰¹ *Ibidem*.

²⁶⁰² “En total los documentos llegan a unos 325; de ellos, 50 son firmanes [...] de todos éstos los más antiguos son 4 que datan de principio del siglo XVI; hay unos 40 que datan del siglo XVII, y todos los demás son del XVIII y el XIX. Leí completamente cuatro grandes firmanes, que están colocados en la biblioteca del monasterio, dos de ellos fueron dictados por el sultán Selim III [...]”, D. Andreev Ihchiev, *„Documentos turcos en el Monasterio de Ríla“*, (1907), *Op. cit.*, p. 311; D. Andreev Ihchiev, *„Los documentos turcos...“*, *loc. cit.*

resultado de una queja escrita en forma de petición, firmada por el Patriarca griego y el Santo Sínodo de Constantinopla respecto al Monasterio de Ríla, donde se le informa al sultán sobre las violencias y las palizas de los funcionarios otomanos hacia los monjes de Ríla. Lo que es muy importante es que se le ordena al cadi que guarde estrictamente el espíritu de “los antiguos derechos y privilegios del monasterio” “registrados en sus archivos”, “previstos por eminentes decretos”, y que no permita a funcionarios o personas influyentes que violenten y golpeen a los monjes:

[...] *En el interés del servicio, estás obligado a no permitir ninguna violación de las antiguas reglas y privilegios concedidos a los obispos, respecto al dominio de las iglesias y los monasterios que se encuentran en su diócesis, además estos derechos y privilegios están registrados en los archivos que se custodian en mi tesorería imperial, en este caso tu deber te impone que concuerdes más severamente tus acciones con el espíritu de la reglamentación, prevista por eminentes “berats” [decretos] reales. También estás obligado a no dejar a nadie de los poderosos civiles o militares, aunque que tenga una “biurultia” [permiso], que vaya al Monasterio de Ríla, sin un firman real mío [...]. Debes encomendar plena fe y profunda honra a mis eminentes signos reales, la tugra y mi monograma, colocados al principio de este firman imperial, editado en Constantinopla, mi sede real y gloriosa, hoy, el día 7 del mes Zilhidzhe en el año 1215 de la Hégira(1800 d. C.)²⁶⁰³.*

Sobre el peligro real al que estaban expuestos los ermitaños de la montaña de Ríla y de la gran necesidad que les conducía a buscar protección en las *escrituras imperiales*, atestigua otro firman parecido, resultado de sucesos semejantes que tuvieron lugar ya en el siglo XV; el 20 de agosto del 1493, el sultán Bayaceto II publica un firman expreso dirigido al bey del sandzak de Kyustendil, en el que se anuncia que los monjes de Ríla llegaron a la capital imperial y de inmediato se presentaron ante el diván imperial quejándose al sultán por algunos *spahis* y otros nobles que actuaron violentamente en el monasterio referido²⁶⁰⁴. Pero los decretos que nuestros monjes custodiaban como garantía de su supervivencia no eran simples escritos; el poder sacro de estas “reliquias” se debía transmitir también por su forma suntuosa y correspondiente a la realeza, tal como describe Ihchiev unos de estos textos que se encuentra en el monasterio de Ríla [...] *son escritos con letras de oro turco-árabes, de tipo llamado*

²⁶⁰³ *Ibidem.*

²⁶⁰⁴ En el dicho firman el sultán ordena que se cite a juicio a los maleantes, y que se les castigue severamente en caso de que las acusaciones sean ciertas, que se les prohíba entrar en el monasterio y actuar violentamente, D. Andreev Ihchiev, *Op. cit.*, pp. 5, 6.

*divan-yazisi. Su papel es pergamino, forrado con lienzo verde; estaban puestos en marcos de cristal con bordes dorados; su longitud alcanza 1 metro y 10 cm y la anchura no es mayor de 55 cm; en la parte superior del documento son representados arabescos y flores con adornos dorados. La tuga del sultán está escrita con magníficas letras de oro; alrededor de los bordes están dibujadas líneas doradas; entre las líneas están colocados puntos de oro; en conjunto estos firmanes son magníficos y hacen una impresión muy agradable*²⁶⁰⁵.

En textos de firmanes del siglo XIX, de 1 de abril 1842, 30 de abril 1842, y 25 de agosto del año 1861²⁶⁰⁶, reconocemos el uso de decretos-modelos, ya desde los tiempos antiguos de la conquista. Así por ejemplo, en el firman del 24 de marzo de 1821, se dice que los monjes del mismo monasterio todavía poseían *antiguas actas sacras, editadas por los sultanes anteriores, como también por el sultán Hüdavendiğar*. Esta referencia tardía contiene sin embargo un nombre que nos lleva a los años anteriores a la conquista definitiva. El apodo *Hüdavendiğar* („El Divino“) correspondía al sultán Murad I (1359-1389), lo que por su parte viene a mostrar que los monjes habían obtenido privilegios y protección por parte de los otomanos ya antes de la caída de Tárnovo. Aunque eso último, históricamente, según Duychev, parece muy poco real²⁶⁰⁷, es otro ejemplo más, de una “escritura sacra”, sea tergiversada o verídica, que

²⁶⁰⁵ *Ibidem*.

²⁶⁰⁶ J. F. von Hammer-Purgstall, *Geschichte...*, 1840, p. 847, según: Iv. Duychev, *Rilskiat svetets y négovata obitel...*, p. 270.

²⁶⁰⁷ Iv. Duychev, *loc. cit.* En relación con ello, hay que decir que, pese a las escrituras protectoras, poco después el estado del Monasterio de Rila empeora. Desgraciadamente, para el siglo XV, ningún firman turco en relación con el monasterio se conserva, *Ibid.*, pp. 271-272.

Disponemos de un firmán de sultán Bayaceto (1389-1402) del 18-28 de octubre 1402, que protege el monasterio contra los eventuales saqueadores. Entre los siglos XV-XVII, los monjes quedan exentos del impuesto válido para todos los cristianos. Pero el gran visir Mehmed Köprülü, un albanes convertido al islam, les obliga a pagarlo durante su reinado (1656-1661). En tiempos de sultán Murad II (1421-1451), el estado del Monasterio de Rila es cada vez peor, en la primera mitad del siglo XV éste está en decadencia, se supone que esa ruina se debe a la matanza y la expulsión de los eremitas (de este tiempo faltan testimonios sobre la vida del monasterio). A mediados del siglo XV el monasterio comparte el destino de muchos monasterios búlgaros, fue quemado y totalmente destruido, los monjes fueron expulsados. (Tal vez esta tragedia se asocia con la marcha liberadora del rey Vladislav de Varna en 1444). Durante el reinado de sultán Mohammed II (1451-1481), los hermanos Yoasaf, David y Teófanes, hijos del obispo Jacob del pueblo Krupnik (ahora un pueblo pomaco), deciden a reconstruir el monasterio. Para sobrevivir, el santo claustro firma un contrato de ayuda recíproca con el monasterio ruso “San Panteleymón” de Athos, el 6 de junio 1466 (el contrato se conserva hasta nuestros días). Fue firmado por un número de monjes encabezado por el ecúmeno del monasterio ruso, el hieromonje ruso Averkiy, y el ecúmeno del monasterio de Rila, hieromonje David. No está muy claro el sentido de las palabras del contrato, donde se dice que en el monasterio “San Panteleymón” se custodian “bulas de los antiguos ktitores santos”, de los que se ve que alguna vez los dos monasterios eran “uno” (P. Stefanov, *История на Рилския манастир* [Istória na Rílskia manastír] „Historia del Monasterio de Rila“, en: *Pravoslavie.bg*, <http://www.pravoslavie.bg/История/История-на-Рилския-манастир/#.U6r80kD1tbI>). Sin embargo, de nuevo en el contrato se subraya la mano del sultán; “los hermanos reconstructores, recibieron del sultán y sus nobles órdenes por escrito con los que el monasterio se libera de impuestos”.

juega el papel de reliquia, cuya eficacia debe apoyarse en el argumento de antigüedad y en su carácter ininterrumpido. A eso añadiremos las dos grandes lámparas, conservadas en la iglesia del monasterio, que según la leyenda, fueron donadas por el sultán Murad II, que visitó a Dupnitsa, y donde fue a su encuentro el ecúmeno del monasterio. También, en el contrato entre el Monasterio de Ríla y el monasterio ruso de “San Panteleymón” (1466, Monte Athos), se subraya que los hermanos reconstructores, recibieron del sultán y sus nobles órdenes por escrito.

2. Mediación e intercesión soteriológica.

2.1. Muhammad y La Virgen. Intercesión y salvación en la soteriología popular.

La soteriología²⁶⁰⁸, siendo una rama de la teología y de la religión, en especial de la cristiana, estudia la doctrina de la Salvación, centrada en la persona y obra de Jesucristo y de cómo se hace posible la salvación espiritual en Él²⁶⁰⁹. En otras religiones, se tienen conceptos muy distintos²⁶¹⁰, pero en el islam se define la salvación del creyente escapando del fuego infernal cumpliendo los cinco pilares. En el judaísmo se tiene una similitud soteriológica con las otras dos religiones monoteístas en cuanto a la observancia de la Ley y de una vida moralmente recta. Pero si la Virgen, siendo la Madre de Dios para los cristianos, es la intercesora sublime por antonomasia, cuál es el vínculo que relaciona al Profeta con la salvación musulmana y llega a determinarle como intercesor, si es que se puede hablar de mediadores en el islam²⁶¹¹.

Para legitimar la revelación en el islam, los teólogos musulmanes siempre han recurrido principalmente al conocido argumento del analfabetismo del Profeta. El que Muhammad fuera iletrado (*ummi*) y llevase a cabo la transmisión de la palabra de Dios es para muchos musulmanes la prueba de su veracidad y de la ausencia de intromisiones en el proceso de la revelación del Corán.

El nombre de la Virgen junto al del profeta en el encabezamiento de este apartado tiene un propósito: para poder comprender un término como “santidad compartida” deberíamos poner en comparativa la función de ambos en un espacio

²⁶⁰⁸ Soteriología: (del griego Σοτεριος, *Soterios* Salvación y λογος, *Logos* tratado o discusión).

²⁶⁰⁹ En algunas iglesias y sectas, se tienen diferentes conceptos derivados de la doctrina original, como la predestinación y la Salvación sólo por la fe en el protestantismo.

²⁶¹⁰ Por ejemplo, en el budismo, el fiel debe destruir el ciclo de reencarnaciones, dejando atrás el deseo como causa del sufrimiento y cultivar una moral y ética estrictas mediante el óctuple sendero.

²⁶¹¹ Sobre la mediación en el islam, véase M. Abumalham, “Monoteísmo musulmán: diálogo interior y mediación”, *loc. cit.*

concreto, geográficamente limitado, siendo las dos figuras simbólicamente semejantes como intercesores de la teofanía divina, y como tales, vírgenes y puros.

La pureza de la Virgen simbolizada por su virginidad y la de Muhammad, simbolizada por su analfabetismo, son la condición de la paradoja que supone la revelación divina. La virgen se hace madre, el iletrado recita versos. De manera semejante, ambas figuras son consideradas por sus seguidores intercesoras ante Dios.

Basándonos en el Corán y los hadices, estudiaremos pues, en qué consiste la intercesión del Profeta Muhammad para los musulmanes en general; si éste es realmente considerado un hacedor de milagros, como la Virgen, y cómo la tradición popular comprende e invoca su mediación.

También veremos hasta qué punto esto es válido entre los musulmanes de un espacio geográfico delimitado como Bulgaria, y cuáles son las condiciones para la salvación de los cristianos, desde el punto de vista musulmán, y respectivamente, si los musulmanes pueden alcanzar la salvación a ojos de sus conciudadanos, los cristianos de la misma región, y cuál es su alternativa.

Siendo este un estudio comparativo, para revelar el papel de la Virgen, equiparándolo al de Muhammad, me voy a referir no sólo a los datos antropológicos de un estudio de campo de la región, sino también aludiré a textos apócrifos relativos al asunto y muy populares especialmente en Bulgaria, y así mismo incluiré un texto inédito (revelación) de mi pueblo de Závet.

2.1.1. El papel del profeta Muhammad, santo, hacedor de milagros o intercesor.

No hay en el Corán indicaciones de que Muhammad haya querido atribuirse poderes sobrenaturales, al contrario, el Corán declara que Muhammad no los tiene (C. 6:50): “Yo no os digo que poseo los tesoros de Dios, ni que conozco lo oculto, ni que soy un ángel; no sigo más que lo que se me ha revelado”. Aparte de haber sido enviado para hacer triunfar la religión, no es más que un transmisor del mensaje de Allah, salido de entre los mismos paganos, que ha vivido entre ellos “la vida de un hombre” antes de empezar a predicar (C.61:9; 48:28; 42:17; 50:2; 10:17). Es un hombre mortal como los demás (C. 3:138 (144); 18:110), sin potestad para hacer milagros (C. 17:92-95(90-93), que no sabe más que los otros (C. 46:8(9), que comete faltas (C. 80:1-10).

No obstante, eso no impidió que se le atribuyeran a Muhammad milagros, como por ejemplo el de la luna partida, el más conocido en Europa, que se apoya en la azora

“*iqtarabat al-sa`atu wa-`nsaqqa l`-qamaru* “, „la hora [el día del juicio] se acerca, y la luna se parte“ (C. 54:1).

Pese al sentido profético de los verbos, la tradición y la leyenda ven en este pasaje la referencia a un milagro realizado por Muhammad. Y aunque la versión más antigua cuenta que Muhammad simplemente observó el fenómeno y lo hizo notar a los que con él estaban, refiriendo el caso a las señales que han de preceder el día del juicio, según otra versión, los idólatras pidieron a Muhammad un milagro y este, entonces, les hizo ver la luna en dos mitades una a cada lado del monte Hira.

Otros milagros que se han atribuido a Muhammad son la multiplicación de alimentos, producción de agua, frutos y cosechas, obtención de lluvia o buen tiempo. Hay también narraciones en las que se habla de árboles que andan y saludan a Muhammad, de piedras y de animales que con su voz atestiguan la verdad del islam, de curaciones y de dominio sobre fuerzas naturales y aún de resurrección de muertos. El pueblo, ávido de leyendas, había aceptado las referentes a Muhammad sin preocuparse de sus consecuencias teológicas ni averiguar cuáles eran las condiciones de los milagros. Parecía natural que un hombre extraordinario estuviera dotado de poderes extraordinarios. No resultó tarea fácil para los eruditos musulmanes conciliar una tradición llena de prodigios con las afirmaciones coránicas.

La diversidad de conclusiones no es de extrañar, pues cada tendencia y cada escuela abordaron la cuestión según sus métodos propios. En cuanto al viaje nocturno (*isra*) de Muhammad desde Meca a Jerusalén, los hanbalíes por ejemplo, afirman su realidad en el sentido material y físico. También admiten el ascenso (*mi`ray*) real de Muhammad al cielo, sin arredrarse ante la cuestión de si había visto realmente a Dios o si le había hablado de manera corporal. Según ellos, Muhammad no había hecho viaje nocturno en una visión o en espíritu, como pretendían otros, pues “fue montado en al-Buraq y las cabalgaduras no llevan espíritus separados, sino cuerpos animados”²⁶¹².

Tanto la *isra* como el *mi`ray* armonizaban con las tendencias de los sufíes que adoptaron ambos como símbolo de la elevación hacia Allah. Según Abd al- Qadir al-Gilani durante la ascensión del Profeta tuvo lugar la coronación de Muhammad y su elevación a una dignidad superior a la de Adán y Moisés; “en aquella noche las luces del cielo redoblaron su brillo y cuando *el Prometido* se reveló a los ojos de Muhammad,

²⁶¹² F. M. Pareja, *Op. cit.*, pp. 188-189; véase se figs. N° 22 b), 23, 24.

los espíritus celestes, hechos de luz, quedaron oscurecidos por el resplandor de aquel *sol de Medina*²⁶¹³.

Indudablemente, resulta evidente, tal como lo presenta Cristina de la Puente²⁶¹⁴, que Muhammad debía de poseer una personalidad carismática, es decir, *estaba dotado de cualidades cautivadoras e impactantes sobre sus contemporáneos, que proporcionaban crédito a sus palabras, aun cuando se dijese algo tan inaudito e insólito para los primeros oyentes como que esas palabras provenían del mismo Dios a través de un ángel*²⁶¹⁵.

Los seguidores de Muhammad estaban tan convencidos de su santidad que guardaban el agua con que se lavaba, su cabello y su saliva, con la plena convicción de que con todo ello se podía hacer milagros. Muhammad en realidad nunca quiso presentarse como un hacedor de milagros, aunque se dice que realizó cosas asombrosas durante su vida. Ya desde el momento de su nacimiento, se narran hechos extraordinarios como que, por ejemplo, en el momento del alumbramiento, su madre fue iluminada por una luz celestial poderosa, que cubrió toda la ciudad de Medina y se pudo percibir hasta la lejana Siria. Afirman además que era un gran profeta, supo de la muerte de una persona antes de que llegaran las noticias de que esto había acontecido; adivinó el pensamiento de unos judíos que pretendían envenenarlo. Un hombre llamado Abdul Jahl, lo maldijo pero no pudo regocijarse de ello, ya que casi de inmediato perdió el habla. Muhammad se compadeció de él, pero aquél hombre tenía el corazón tan endurecido, que en cuanto las palabras volvieron a su boca, maldijo de nuevo el Profeta. Después tomó piedras y se las arrojó al santo, pero llegó el castigo divino y su mano se retorció quedándose totalmente incapacitada de movimiento²⁶¹⁶.

Además se le atribuye al Enviado un milagro muy similar al realizado por Jesús según el Evangelio, el de los cinco panes y los dos peces, pero en el caso de Muhammad se trata de alimentar a 1000 hombres con la carne de una sola oveja.

La capacidad del Profeta de obrar prodigios, reconocida en la tradición popular, a menudo la vemos presentada como la herencia, que algunos de sus seguidores recibieron, como signo de una relación espiritual entre “maestro” y discípulo:

²⁶¹³ *Ibidem*.

²⁶¹⁴ “La veneración del Profeta”, Ibn Baškuwal, *Kitab al-Qurba ilà Rabb al-`Alanim (El acercamiento a Dios)*, estudio, ed. crítica y trad. de C. de la Puente González, Madrid, Ed. CSIC, 1995, p. 129.

²⁶¹⁵ *Ibidem*.

²⁶¹⁶ D. Bañuelos, “Los milagros de Mahoma”, *TRANSPARENCIAS. Sobre el acontecer del hombre y su entorno*, <http://transparenciasdomi.blogspot.com/2009/06/los-milagros-de-mahoma.html>.

Mohamed Ben Isá fundó la orden de los Isáwiyyah; en cierta ocasión fueron ante él unos discípulos hambrientos para suplicarle que les diera de comer. Mohamed les instruyó con gran amor sobre poner su corazón totalmente en Allah y no preocuparse por lo que debían de comer. Les dijo a sus discípulos que debían mostrar plena confianza y comer cualquier cosa que se encontraran en el camino. Los discípulos se marcharon y comieron piedras, serpientes y alacranes, y de todo ello comieron, sin problema alguno, porque contaban con la bendición del maestro Mohamed. Esto sucedió por el año 1500²⁶¹⁷.

Según cuenta Bañuelos, trescientos años después de dicho suceso, en el año de 1868, un viajero alemán llamado Maltzan, descubrió una comunidad religiosa en Marruecos que mantenía viva dicha tradición; apoyándose a la relación espiritual con el Profeta, tras realizar una serie de danzas ceremoniales, *comían serpientes y alacranes vivos, para luego continuar con pedazos de vidrio, agujas y otras barbaridades, que comían con gran entusiasmo y sin que les pasara absolutamente nada*²⁶¹⁸.

La cantidad y la calidad de los prodigios atribuidos a Muhammad provoca una división de estos en clases²⁶¹⁹, pero casi desde el momento de su muerte, se empezaron a cuestionar los musulmanes si el Profeta era libre de pecado y de la posibilidad de cometerlo. Sin embargo, cabe mencionar que la impecabilidad y la infalibilidad de Muhammad, se atribuye también a los profetas que le precedieron y en el caso de la chía, a todos los imanes.

Por otra parte, el Corán exige a los creyentes la obediencia y el respeto a Muhammad (C. 4:67(64); 33:36) y le atribuye títulos como “el primero de los musulmanes” (C. 39:14), de “enviado de Allah” (C. 47:62), en cuyo nombre gobierna y juzga y de “sello de los profetas” (C. 33:40).

Para poder llevar a buen término el mensaje divino, el profeta debía estar dotado de *baraka* que le protegiese de cualquier posible tergiversación de la palabra revelada o le llevara a cometer error en la interpretación de la misma. Sin embargo, por otra parte, según una corriente de pensamiento del finales del siglo IV/X hasta mediados del VII/XII, el esfuerzo personal de comprensión y exégesis es una facultad que no se halla

²⁶¹⁷ *Ibidem.*

²⁶¹⁸ *Ibidem.*

²⁶¹⁹ Entre los milagros más dudosos está el que se refiere al asno que correspondió a Muhammad en el reparto del botín tomado en Haybar. Según la tradición, sesenta de los antepasados de aquel asno habían estado al servicio de otros profetas; ese asno, cuando era menester, iba por las puertas llamando a los compañeros de Muhammad, y cuando éste murió, se tiró a un pozo.

en manos de los hombres, ni siquiera en la de los profetas del islam, ya que el Corán (C. 53, 3:4) indica que Muhammad no tiene más misión que la de la revelación²⁶²⁰.

Aunque los musulmanes se han sentido mayoritariamente inclinados a creer la impecabilidad de Muhammad, no se considera ésta condición indispensable que garantice la validez de la misión profética y de sus interpretaciones personales. Algunas sectas, como los karramíes, se han opuesto radicalmente a la existencia de cualquier tipo de protección divina, considerando que los profetas pueden cometer incluso pecados graves²⁶²¹. Como argumento que sostenga esta opinión se puede recurrir a la propia Sunna, repleta de episodios en los que Muhammad pide perdón, y donde se repite continuamente que todas las criaturas de Dios, tanto profetas como ángeles, deben expiar sus culpas (C. 8:69; 9:43; 93:7). De ello se deducía que él también había cometido pecados, sin embargo, desde muy pronto, se empezó a argumentar que esa oración de perdón del Profeta (C. 48:2) tenía el valor de ejemplo para la comunidad y como acción de gracias. A eso se añade una leyenda (a la que se hizo alusión más arriba), que proviene de la azora 94:2 y que trata de la purificación del Profeta. Según esta tradición, en un momento de su vida se le extrajo el corazón y, tras lavarlo con nieve, se le introdujo en el pecho de nuevo²⁶²². Antes del *mi'raj*, la subida de Muhammad al cielo, su corazón era, dicen los sufíes, como el de los demás hombres, pero en aquella ocasión Allah lo ensanchó y amplió y le reveló el *dhikr* de su nombre oculto. *Desde entonces Muhammad participaba de las cualidades divinas y llena y abraza todo el mundo con su amor ilimitado, de modo que el cielo y la tierra no bastan para comprender a Allah, pero el corazón de Muhammad le comprende*²⁶²³.

Vieja es la cuestión de si Muhammad podía resolver cuestiones religiosas según sus propias luces y, aunque las tradiciones anduvieron divididas, se nota la tendencia a atribuirle autoridad propia en la materia que estamos estudiando.

El Corán se ha utilizado bien para demostrar la humanidad de Muhammad, bien para otorgarle reverencia superior a la de los demás seres de la creación²⁶²⁴. También se

²⁶²⁰ E. Chaumont, "La problématique classique de l'Ijtihad et la question de l'Ijtihad du Prophète: Ijtihad, Wahy et 'Isma", *Studia Islamica*, (1992), N° 75, Paris, Ed. Maisonneuve & Larose, pp. 105-139, según: C. de la Puente González, *Op. cit.*, p. 131.

²⁶²¹ T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, serie: Archives d'études orientales, 16, Estocolmo, Ed. Norstedt, 1917, p. 127, según: C. de la Puente González, *Ibid.*, p. 132.

²⁶²² *Ibid.*, p. 128, según: C. de la Puente González, *Ibidem.*; fig. N° 22 a).

²⁶²³ F. M. Pareja, "Mahoma, modelo de vida", *La religiosidad...*, p. 192.

²⁶²⁴ En la azora 23:21 se da a Muhammad un nombre, el de *uswa hasana*, lo que significa "hermoso modelo", o en otra traducción "modelo de perfección", dechado o paradigma de virtud, Cr. de la Puente González, *Op. cit.*, p. 135.

afirma en el Corán (4: 80-82) que quien sigue a Muhammad sigue a Dios, y pese a que el contexto de esa aleya es militar, su significado se hace extensivo en la fe popular al resto de sus hábitos cotidianos, conducta moral y demás actos. En su imitación del Profeta, el creyente, hasta la educación y formas de conducta, llega a basarse en los aspectos más triviales con el fin de volver a ser hombre perfecto (*insan kamil*) para quien se tiene como modelo a Muhammad²⁶²⁵.

Como sello de los profetas, él reúne las cualidades de todos sus predecesores y simboliza el retorno a la perfección original del ser humano. Pero no olvidemos que, mientras que la corrupción actual del modelo perfecto es, según las creencias judeo-cristianas, a causa del pecado de Adán, para los musulmanes, es el crimen de Caín (C. 5:32) el que produjo dicha pérdida del hombre perfecto.

La teoría cosmogónica imaginó un Muhammad que estaba en la misma posición que el *Logos* de San Juan, es decir, inmediatamente al lado de Dios. La elección del profeta del islam por encima de los demás implica la creencia de que su comunidad es la escogida en la preferencia de Dios. Con lo que, consecuentemente, la oración por Muhammad se convierte en plegaria por todos los musulmanes y la peregrinación a su tumba en garantía de obtener la salvación en el Último Día. El respeto y admiración a su persona carismática se convierten en eje de la religiosidad del islam, su imitación, en camino de salvación. Esta veneración se denomina con el término *qurba*, „proximidad“, que según Andrae²⁶²⁶, no tiene que ver con la unión mística, sino con el honor recibido por Muhammad *que le permitió acercarse al trono de Dios durante su ascensión al cielo, del mismo modo que morará a su derecha cuando llegue la Eternidad*²⁶²⁷.

Estas ideas y otras de este tipo, como el deseo de citar la autoridad del Profeta en apoyo de las percepciones extrasensoriales²⁶²⁸, de la misma manera que se le citaba para las prescripciones religiosas, tenían su reflejo en el anhelo de establecer contacto directo con el Profeta, además de con Dios.

Entre las maneras de llevar a cabo este contacto había una consistente en repetir el mayor número de veces posible la bendición del Profeta recomendada en la *Sura* 33:56, y en los dichos de Muhammad, que creció hasta convertirse en un ritual

²⁶²⁵ Un buen musulmán ha de beber leche y comer miel, porque así eran los gustos de Muhammad; tiene que poseer o alimentar gatos y rechazar a los perros, llevar barba, orinar en cuclillas, etc.; la única excepción que se hace respecto a la imitación del profeta es el número de esposas, pues Muhammad tenía el privilegio de poseer cuantas quisiera (C. 32:49), pero éstas son nombradas en el Corán como madres de la humanidad (C. 33:6), y también gozan de veneración especial.

²⁶²⁶ T. Andrae, *Die Person...*, p. 260, citado en: C. de la Puente González, *loc. cit.*

²⁶²⁷ *Ibidem*.

²⁶²⁸ Las que se producen sin mediación normal de los sentidos.

semejante a la mención de Dios. La fórmula básica, “Dios bendiga a nuestro Profeta y le dé salvación”, variada y ampliada de muchas maneras, se recitaba con frecuencia en letanías y se repetía con intención de concentrar la atención en el Profeta de manera tan exclusiva como se concentra en Dios en el otro ritual. Ejemplo de ellas es la obra de Ibn Baškuwal (m. 578/1183), *Kitab al-qurba ilà rabb al-`alamin, Libro de la cercanía al Señor de los Mundos*²⁶²⁹ que es una recopilación de hadices y narraciones acerca de la *tasliya* u oración por Muhammad. De clara intención moralizante, contiene un total de 132 narraciones, estructuradas en veinte capítulos, cada una de ellas precedida de su correspondiente cadena de transmisión. En palabras de la editora, Cristina de la Puente, su finalidad es la de enseñar al musulmán la bondad que hay en la oración por el profeta (*al-salat `alà l-nabi*), la necesidad de pronunciarla con frecuencia, y el premio que alcanzará en la otra vida quien así haga.

La esperanza en la intercesión de Muhammad cobra una forma real y muy práctica en algunas oraciones al Profeta con fines curativos. En la misma fuente, hallamos unos cuantos episodios en los que la *tasliya* (el elogio) se utiliza como reparación de diversos males: *La «salat „alàl-nabi» contiene la «baraka» divina y por tanto sirve para curar y reparar o arreglar lo irreparable*²⁶³⁰.

El mejor ejemplo de esta afirmación es el título que el Qadi Iyad escoge para la obra que dedica a Muhammad: *Kitab al-šifa“ fī ta“rifhuquq al-Mustafà*, „Libro de la curación por medio del conocimiento de las razones del Elegido“.

Por su lado, en el texto de Ibn Baškuwal, aparecen muestras de los poderes curativos de la devoción por Muhammad: en una ocasión, la visión del Profeta en sueños produce la curación de una ceguera²⁶³¹; en otra, la *tasliya* es la causa de que un cadáver no se corrompa. *Una invocación mediante la bendición del Profeta, por cuya “baraca”, las enfermedades y las dolencias serán sanadas*, traduce Padwick de un manual de oración²⁶³².

²⁶²⁹ C. de la Puente González, *Op. cit.*, p. 54.

²⁶³⁰ *Ibidem*.

²⁶³¹ Un discípulo de Ibn Baškuwal, tradicionista sevillano (560-657/1165-1259), cuya vista se vio deteriorada gravemente a causa de la ceniza que le entró un día en los ojos, vio a Muhammad en sueños y se quejó a él de su desgracia; entonces el Profeta tocó con algo sus ojos, que dejaron de dolerle y volvieron a ver gracias a la bendición de la aparición profética (*bi-barakat al-ru‘ya al-karima al nabawiyya*), Al Marrakuši, *Dayl*, I, n° 514; Ibn Ibrahim, *I‘lam*, VII, n° 129, citado en: C. de la Puente González, *loc. cit.*

²⁶³² M. Utman al Migrani, *Fath al rasul*, p. 80, en: C. Evelyn Padwick, *Muslim Devotions: A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, Londres, ed. S. P. C. K., 1961, p. XXVII de la “Introducción”, según: C. de la Puente González, *Op. cit.*, p. 55.

La petición por Muhammad debe ser pronunciada también por quien padezca un zumbido de oído (nº 95 y nº 96); tras el estornudo, la oración por Muhammad se pronuncia para pedir la curación del posible enfermo (nº 76 y 77). En árabe, como también en la lengua búlgara, existe un verbo especial cuyo significado es el de desear salud a quien estornuda, *sammata* (ár.), *nazdráve* (bg.), *santé* (fr.). Oraciones a Dios, aunque muy abreviadas, se emplean todavía en muchos idiomas, donde se quieren utilizar las virtudes terapéuticas del nombre (divino), ese es el caso de “Jesús” en castellano, “Bless you” („Dios te bendiga“) en inglés; “Adiós” en castellano y “*Sbógom*” en búlgaro (literalmente „con Dios“²⁶³³). Circulan leyendas que aseguran que un ángel ora por los miembros de cada casa donde habita un Ahmad²⁶³⁴ o un Muhammad, y que a quienes tienen ese nombre les está predestinado el Paraíso, pues con él heredaron el carisma del Enviado²⁶³⁵. Vía los escritos de este género, apelativos semejantes alcanzan el número de doscientos uno y proceden de atributos expresados en el Corán relativos al Profeta o a Gabriel, de hadices, o son los noventa y nueve nombres de la Divinidad que se usan sin el artículo definido que les da un carácter de absoluto.

El *Kitab al-Qurba* contiene también un relato (nº 99) que describe el remedio para quien padece de insomnio: la recitación de la aleya 56 de la azora 33, que está en relación con el origen de la *tasliya*, punto de partida de los libros de oración por Muhammad y, quizás, origen de una devoción hacia el Enviado de Dios que otras aleyas del Corán desmienten o prohíben.

A todos estos ejemplos de la bendición benefactora y curativa de la oración por Muhammad, citados en la obra de Baškuwal, añadiremos uno más que destaca Cristina de la Puente, que se menciona en otros muchos tratados; es el poder de la *tasliya* como medio para combatir la peste²⁶³⁶.

La existencia de remedios para las dificultades cotidianas ligados a la religión, no es extraña a otras culturas del mundo, pero lo esencial aquí es que no se especifica en

²⁶³³ СБОГОМ, [*sbógom*], donde “s” es „con“ y “bog” es dios.

²⁶³⁴ Sobre el origen del nombre Ahmad que aparece en la azora LXI: hay seis diversas hipótesis: según unas es una interpolación posterior en el Corán, según otras: la voz *ahmad* se emplea como adjetivo y no como nombre propio; la más conocida, que ya se ha mencionado, es que Ahmad es una derivación de Muhammad, que significa que él es el más loable entre quienes Dios loa (más bibliografía al respecto, C. de la Puente González, *Op. cit.*, nota 503, p. 137).

²⁶³⁵ A. Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, serie: Studies in Religion, Chapel Hill, Ed. The University of North Carolina Press, 1985, pp. 105-122; 257-259, según: C. de la Puente González, *Op. cit.*, p. 137.

²⁶³⁶ *Ibid.*, p. 56.

ningún caso que la curación provenga de Muhammad, ya que en el islam se sobreentiende que sólo Dios puede realizar milagros.

Pese a ello, en los relatos citados (nº 16, 23, 40, 41, 42, 72, 89, 90, 91, 105, 106, 109, 112) observamos cómo la anhelada intermediación del Profeta realiza su fin, a través de visiones angélicas, sin quebrantar la ley que no permite al musulmán rezar a Muhammad.

Sabemos que la creencia en los ángeles es central en el islam²⁶³⁷, donde se les considera seres creados de luz y dedicados totalmente al servicio de Dios. De esa manera, la oración (por Muhammad) “cobra” forma de ángel, por ejemplo en el hadiz nº 16:

De cada oración Dios creará un ángel que abarcará la faz de la Tierra y cuya misión será la de rogar a Dios por el siervo que rezó por Muhammad.

En otras obras, se recogen hadices donde la oración se convierte en una persona que, junto a otras virtudes, interviene en favor del difunto el Último Día²⁶³⁸. En el relato nº 40, se dice: *la misión de los ángeles es pedir perdón a Dios, por quien rece por Muhammad*, en esta ocasión por escrito. La concepción antropomórfica de Dios se revela en forma de hadiz profético (nº 76) donde se nos dice que Dios *sacó del orificio izquierdo de Su nariz* un ángel que suplica el perdón para quien habla, junto al trono divino. En nº 89 y 90 Muhammad afirma que hay un ángel encargado de llevarle a Dios los ruegos por el Enviado; en el relato nº 90 una tradición profética nos dice que el ángel se sitúa junto a la cabeza de Dios y cuya misión es multiplicar las oraciones. El nº 91 describe una criatura descomunal, quizás un Querubín²⁶³⁹, y en el nº 105, ángeles portadores de valiosos cálamos y hojas escriben las oraciones que se pronuncian por el Profeta el viernes y su víspera. Pero aunque en el nº 109 se evidencia que Dios no puede recibir las oraciones si Él no quiere, Ibn Waddah en su oración hace profesión de fe en el ángel que Dios envía a Muhammad para que le transmita saludos; en el hadiz 112 de nuevo es un ángel el encargado de introducir regalos en la tumba de Muhammad (como lo hará en las de los seres humanos), y le informará de quién reza por él, con el fin evidente, de que éste interceda por ellos ante Dios.

²⁶³⁷ Según la tradición, fue el jefe de los ángeles, Yibril o Yibrail (Gabriel), quien se dirigió a Muhammad en nombre de Dios para dictarle su revelación, el Corán.

²⁶³⁸ M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina comedia*, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 3ª ed., 1961, pp. 384-349, según: C. de la Puente González, *Op. cit.*, p. 59.

²⁶³⁹ De la Puente supone que se trata de uno de los Querubines que se representan en la literatura de *mi'ray*, en el momento en que Muhammad y Gabriel llegan al séptimo cielo, *Ibidem*.

Pero hemos de anotar que la práctica de orar por el Profeta, que trasmite Ibn Baškuwal por medio de su opúsculo, no estaba generalizada en el siglo del autor, de modo que resulta arriesgado extraer conclusiones sobre la religiosidad popular de una época, a partir de tratados escritos por eruditos que pertenecen a una elite social y cultural, cuyo nivel no es comparable al de la población común.

Entre los medios de adquisición del carisma del Enviado encontramos la visita, colección o copia de sus reliquias: sello, espada, coraza, báculo, manto, cabello y sandalias.

Otro método para concentrar el pensamiento y las sensaciones en el Profeta consiste en cantar himnos en su honor. Pero también, se podía “sentir” al Profeta en el interior de uno mismo, meditando sobre sus palabras y haciendo la peregrinación a su tumba. En la tumba de Muhammad, se ha practicado en todos los tiempos la “dormición”, durante la que, Muhammad cumple los deseos del devoto y éste suele verle en sueños.

La devoción a las tumbas es un tema que ha requerido la atención de los musulmanes y ha contribuido a la creencia de que el muerto puede percibir todo lo que ocurre en su entorno: oraciones, visitas o incluso fiestas. De acuerdo con la creencia más extendida, el espíritu del Profeta ha permanecido tras su muerte junto a Dios con el fin de ayudar a la comunidad recibiendo lamentaciones y ruegos, apareciéndose eventualmente por medio de visiones y sueños. Según algunas tradiciones, su tumba con su cuerpo incorrupto está dotada de inmenso valor religioso, en ella los creyentes oyen voces, disfrutan de apariciones o de experiencias religiosas²⁶⁴⁰. La tradición, vacilante al principio, segura después, logró introducir la doctrina, considerada como ortodoxa, de que los profetas están vivos en sus tumbas y de que sus espíritus están en relación con el mundo inferior y superior²⁶⁴¹. La creencia establecida considera que Muhammad *está vivo actualmente en cuerpo y alma, obra libremente ayudando a los suyos y apareciéndoseles; va donde le place en el cielo y en la tierra, y tiene la forma que tenía en el momento de su muerte. Puede ser visto en distintos lugares al mismo tiempo, como sucede con el sol*²⁶⁴².

Ahora bien, atributo principal del profeta del islam es el de intercesor (*šafi*,,) por su comunidad en el Día del Juicio. Esta mediación (*šafa*,,a) se ha querido sostener a

²⁶⁴⁰ T. Andrae, *Op. cit.*, p. 286, según: C. de la Puente González, *Op. cit.*, p. 138.

²⁶⁴¹ F. M. Pareja, “El ser sobrehumano de Mahoma”, *Op. cit.*, p. 197.

²⁶⁴² *Ibidem*.

partir de algunos pasajes coránicos (C. 4: 64-67, 85-87 y 47: 19-21) en los que, sin embargo, jamás se especifica directamente que el profeta intervenga en la salvación de su comunidad. Se afirma incluso, en otras aleyas (C. 6:51; 20:108-109; 33:45) que solo Dios se reserva el poder de mediar por sus siervos o de autorizar para ello a quien Él quiera (C. 34: 22-23). Sin embargo, a pesar de que ninguna aleya sea absolutamente explícita, el Profeta fue considerado por los musulmanes como el intercesor por excelencia en el Último Día.

La tradición más antigua admite para aquel trance algunos intercesores superiores a Muhammad, Gabriel, el espíritu de Allah, identificado a veces con Gabriel; Musa e Isa²⁶⁴³. En cuanto a la cuestión acerca de por quién intercederá el Profeta, en el Corán se mencionan como seres dignos de ello a los ángeles (53: 26), a “quienes hayan dado testimonio de la verdad” (43:86), pero, tenemos que mencionar que hay algunos, como el Qadi Iyad, que consideraban que no sólo los musulmanes eran dignos de la intercesión (*šafa,,a*), sino en general todos los que tuvieran fe en Dios²⁶⁴⁴, y eso justamente lo veremos más adelante en las confirmaciones de nuestros entrevistados musulmanes de la región de los Ródope en Bulgaria.

En relación con lo dicho, en un hadiz de los recopilados por Muslim, afirma el Profeta:

*Me fueron concedidos cinco dones que no se le han dado a nadie antes de mí [...] la tierra fue puesta para mí como un lugar de oración y de pureza, pues aquel de mi comunidad que sepa la oración que la rece [...]; se me concedió la šafa,,a; el Profeta fue enviado para la gente importante y para el vulgo*²⁶⁴⁵.

El origen del concepto de *šafa,,a* proviene de la necesidad de rezar por los muertos para pedir el perdón divino y la creencia de que Dios atenderá primero las súplicas de aquellos que destaquen sobre los demás por sus cualidades morales. Necesidad semejante la encontramos en otras manifestaciones religiosas. Las oraciones llevadas a cabo ante una tumba a favor de un muerto, son una forma de intercesión que practica cada creyente, que incluye la visita de la tumba y el deseo de que éste obtenga el perdón divino y, consecuentemente, la salvación. La oración por los muertos está

²⁶⁴³ En una representación musulmana del Día del Juicio, se ve la figura de Muhammad (montado en camello), de Gabriel, otros ángeles y de tres profetas, entre ellos, la de Jesús, fig. N° 100.

²⁶⁴⁴ T. Huitema, *De Voorspraak (Shafa'a) in den Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1936, p. 92, según: C. de la Puente González, *Op. cit.*, p. 139.

²⁶⁴⁵ Citado en *Ibid.*, p. 140, nota 516.

atestiguada en el Corán (9: 84-85) donde se le indica al Profeta ante la tumba de quienes no debe rezar. También encontramos la misma idea en diversas tradiciones en las que se ve a Muhammad rezar por la muerte de tales o cuales personas²⁶⁴⁶.

Sin embargo, todo ello plantea una inquietante cuestión, ya que tras la muerte del Profeta, los musulmanes debían acudir a su sepulcro para rogar por su alma, del mismo modo que lo hacían por las de sus familiares. Entonces surge la pregunta, cuándo se transformó esta oración de petición a Dios por Muhammad y pasó a ser una oración por la mediación de Muhammad²⁶⁴⁷.

La mediación de Muhammad empezó muy pronto en el islam y la visita a su sepulcro en Medina se convirtió en el final del camino del peregrino que había cumplido en Meca con las obligaciones del *hadzh*. Para Ibn al-Farid, la peregrinación a Meca es considerada *la contrapartida de la peregrinación espiritual para unirse con el espíritu de Muhammad*²⁶⁴⁸.

La palabra *šafa*,,a se aplicó casi exclusivamente a la intercesión del Profeta por los musulmanes y nunca de un hombre por otro. Hoy, esta cuestión es motivo de gran controversia entre los teólogos musulmanes²⁶⁴⁹. Algunos hacen extensiva la *šafa*,,a a otras criaturas, como por ejemplo al-Tabarani “se refiere a la bondad de la intercesión de un hombre por su hermano en un breve capítulo de su *Makarim al-ajlaq*” (nº 130, 131); al-Gazali en el *Ihya* dice “que podrán interceder, en este orden, los profetas, los sabios, los mártires y los creyentes” aún destacando a Muhammad como el más adecuado²⁶⁵⁰. Los chiíes también se sirven de esta extensión de la *šafa*,,a, pues creen que los imanes interceden por sus creyentes. La misma idea se desvela en las obras dedicadas a las tumbas de gentes piadosas, obras que aparecieron paralelamente a los textos sobre el sepulcro del Profeta²⁶⁵¹.

La tradición islámica, por tanto, casi siempre ha aceptado la intercesión de un grupo determinado de místicos (*awliya*) o descendientes del Profeta cuyas tumbas aún

²⁶⁴⁶ Ibn Baškuwal, *Kitab al gawamid*, nº 9, 53, 198 y 229, en: C. de la Puente González, *Op. cit.*, p. 140.

²⁶⁴⁷ M. Abumalham, “Monoteísmo musulmán: diálogo interior y mediación”, *loc. cit.*

²⁶⁴⁸ F. M. Pareja, “Los grandes maestros”, *Op cit.*, p. 398.

²⁶⁴⁹ C. Evelyn Padwick, *Muslim Devotions: A Study of Prayer...*, p. 40-41, según: C. de la Puente González, *Op. cit.*, p. 139.

²⁶⁵⁰ Los ejemplos son recogidos por C. de la Puente González, *Ibid.*, pp. 141,142.

²⁶⁵¹ Ahmad b. Muhammad b. Aflah (m. 613/1216) escribió una obra en la que facilitaba a los lectores el lugar donde estaban enterrados los hombres santos que habían vivido en Córdoba, con la intención de que se les pudiera rezar cerca de ellos, pidiéndoles algún don por la mediación de su *baraka*, véase *Ibid.*, p. 142.

hoy se visitan, no tanto con el fin de obtener la intercesión en el Último Día, sino en este mundo²⁶⁵².

2.1.2. La salvación del género humano en la soteriología de los búlgaros, pomacos y cristianos ortodoxos de los Ródopes centrales. La función de la Virgen. Reivindicaciones para la Salvación según el manuscrito de Závét (Bulgaria NE).

Canalicemos el enfoque hacia un territorio más concreto, tratando de poner en cuestión el problema del alcance de la tolerancia religiosa en el contexto de la soteriología popular de una región específica de Bulgaria, donde la mayoría de los habitantes son los pomacos de la región de los Ródopes, más precisamente, de la zona de la ciudad de Chepelare, y de Asenovgrad²⁶⁵³. En general, en esta región el cristianismo no pudo resistir a la islamización; según Dechov, a principios del siglo XVIII, en los Ródopes centrales, sólo los habitantes de Ústovo (ahora es barrio de Smolyan), Ráykovo, Levóchevo, Pétkovo, Pávelsko, Jvóyna, Málevo, Kósovo (Sheytánovo), Yúgovo y Báchkovo escaparon a la islamización; también cerca de 30 familias de pueblo de Bogútevo. Los cristianos asentados en los nuevos pueblos de: Chepelare, Shiroka Lāka, Derekyoy y Karlākovo, hasta 1835 no pudieron construir sus casas de oración²⁶⁵⁴. Pero si en los Balcanes hoy día se puede hablar de tolerancia religiosa, sobre todo ante el panorama de los eventos que ocurren en los Balcanes occidentales, con más validez eso se puede decir en los Ródopes. La coexistencia de gente con diferentes convicciones religiosas aquí se conoce ya desde los tiempos antiguos²⁶⁵⁵, pero la sobrevivencia física en la montaña supone solidaridad y no divisiones en los momentos difíciles. La islamización de la población de los Ródopes, no afecta las buenas relaciones humanas de vecindad entre cristianos y musulmanes. Durante los conflictos de guerra, esas relaciones son especialmente destacadas, así

²⁶⁵² Por ejemplo la venerada y visitada Sayyida Nafisa (*Sayyida* es la hija de un “sayyid”, descendiente del Profeta, a través de Hasan, Husayn y Alí), enterrada en la ciudad de los muertos de El Cairo.

²⁶⁵³ Principalmente me voy a basar en los datos antropológicos de una investigación de campo en la región de los Ródopes (cerca de la frontera con Grecia), concretamente en el pueblo de Zornitsa y las ciudades de Chepelare, Smolyan y Asenovgrad, realizada por la polaca Magdalena Lubanska, durante el periodo de 15 de junio a 15 de septiembre de 2002 (M. Lubanska, *Naródna sotiriología...*).

²⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 21.

²⁶⁵⁵ El déspota Alejo Eslavo, noble búlgaro del siglo XII y XIII, sobrino del zar Koloyan, fue el primer gobernador medieval de los Ródopes y luego un autócrata en esas tierras. Después de la muerte de su tío, zar Kaloyan en 1207, ese no reconoce el usurpador del trono Boril, y reina la montaña hasta 1230. También da refugio a los bogomilos perseguidos por zar Boril, se casa con una católica, la hija del emperador latino Enrique de Flandes (1208), dejando Veliko Tărnovo, y estableciéndose el mismo como un gobernante independiente sobre la mayor parte de los montes Ródopes, tenía su propia corte real compuesta de búlgaros así como de francos.

como por ejemplo, durante la Guerra ruso-turca (1877-1878) los musulmanes esconden en sus casas a los cristianos y no permiten atrocidades y represiones por parte de las tropas turcas que pasaban por allí. Igualmente, durante la Guerra Balcánica con el avance del ejército búlgaro, los musulmanes encuentran amparo en los habitantes, los cristianos. Por eso, hoy día conviven en paz los alminares y los campanarios, a menudo obra de cristianos y musulmanes, porque para esa gente, mala persona no es el que cree, sino el que no tiene su Dios.

Ambas comunidades, musulmanes y cristianos, habitantes de esta región veneran celosamente a los santos y a los lugares santos dispersos por todos los Ródopes. Para los musulmanes, esto se debe a una síntesis entre las creencias locales y el llamado “sufismo popular”, pero también, determinante es la historia del cristianismo en la zona y las peripecias en su encuentro con el islam. De un cierto sincretismo religioso dan testimonio en la región las visitas de ambas comunidades a los mismos lugares santos que, con frecuencia, ya eran antiguos lugares de culto tracio.

De este tipo es por ejemplo la localidad de *Krăstov*²⁶⁵⁶, donde el ocultismo intenta compartir terreno con la ortodoxia cristiana. Actualmente, muchas personas se dirigen hacia Krăstova Gora con la esperanza de experimentar “fenómenos” sobrenaturales o explosiones celestes. Algunos se dedican a extrañas acciones abrazando árboles para “cargarse” con energías, otros buscan y encuentran “lugares energéticos”, terceros marcan círculos con piedras y se arrastran dentro. Aquí se halla el árbol *que purifica de los pecados*, los peregrinos creen que los que llegan a pasar entre los dos troncos de ese árbol recibirán el perdón de sus pecados. También aquí está la roca santa de la que mana una fuente curativa, donde, según las creencias locales, se aparece la Madre de Dios (fig. 16d). Cerca, se halla el viejo monasterio ortodoxo de la “Santa Trinidad” en el que, con la esperanza de la sanación, pasan la noche cristianos, pero también muchos musulmanes (figs. N° 16 c, 17), pese a la sangrienta historia que relaciona el lugar con los 40 monjes asesinados aquí por los turcos²⁶⁵⁷. En la misma

²⁶⁵⁶ El Complejo monástico de Krăstov, la mencionada Krăstova Gora („La Montaña de la Cruz”) que cuenta con dos iglesias y quince capillas.

²⁶⁵⁷ Hoy, en memoria de estos monjes-mártires por Cristo, fue erigida una capilla, en el lugar de su homicidio, hay fúnebres placas de mármol y candelabros para las velas que los lugareños, también entre ellos de los pomacos, no cesaron de poner. En cuanto la historia que cuenta los sucesos vinculados a la islamización forzada de los monjes del mismo monasterio, la matanza de sus hermanos que rechazaron ponerse el fez, y cómo después, ya musulmanes, los que salvaron la vida seguían guardando la tradición, se editaron dos libros (Archimandrita Visarion, *Krăstova gora...*; Ig. Bedrov, *Krăstov...*), pero lo interesante es que, el libro de Bedrov muestra que los musulmanes y los cristianos de la región, son de la misma familia. Los recuerdos que se recogen ahí son contados por un musulmán.

localidad, detrás de la iglesia de “La protección de la Virgen” se sitúa el “Gólgota”, donde los peregrinos dan con sus prendas o abigarradas telas sobre la cruz que se eleva en la cima (fig. N° 18^a), “llevándose” de esa manera parte de la santidad de la cruz²⁶⁵⁸. En la misma iglesia hay otra cruz de madera en la que los devotos frotan repetidamente sus rosarios y se los llevan a la frente para que penetre en ellos la energía divina. Todo eso no es casual, en los Ródopes centrales, la veneración de la Santa Cruz es particularmente expresada, incluso para los musulmanes de aquí (cristianos islamizados a la fuerza), que con la cruz santificaban el agua y sanaban a los enfermos, bendecían la leche y el pan, enterraban a sus muertos²⁶⁵⁹. Cabe decir que, hasta mediados del siglo XVII, aun bajo el dominio turco, el cristianismo en los Ródopes centrales era floreciente. La región contaba con numerosas iglesias, monasterios, sacerdotes y monjes. En el actual pueblo de Smilian (antes Smolyan) se encontraba la sede del obispo y la escuela teológica. Ya con la segunda mitad del siglo XVII y los principios del siglo XVIII, llega el periodo más cruel de la historia de los cristianos de los Ródopes, la segunda islamización masiva, que puso a prueba la supervivencia física de la población cristiana. La islamización comenzó con la destrucción del obispado de Smolyan, la escuela de teología, la iglesia episcopal de los “Santos Pedro y Pablo”, y el homicidio del último obispo de Smolyan, san Visarion de Smolyan (29 de julio 1670)²⁶⁶⁰. Todas las iglesias y monasterios de los Ródopes centrales fueron derruidos, los sacerdotes y los monjes asesinados. En esos tiempos también fue destruido el monasterio de la “Santa Trinidad”. En los principios del siglo XVIII, patriotas de los Ródopes empezaron a restaurar el quemado monasterio de Bachkovo, pero los turcos no permitieron la reconstrucción del monasterio de la “Santa Trinidad” en Krăstov. Pese a la falta de sacerdotes y templos, en esos tiempos de oscuridad espiritual y continuas persecuciones, durante más de cien años los cristianos conservaron su fe y las prácticas eclesiásticas a su manera: los padrinos mismos bautizaban a los recién nacidos, para comulgar, se utilizaba el agua del Día de la Epifanía (*Yordanovden* o *Bogoiavlenie*, el 6

²⁶⁵⁸ Al lado de la cruz, sobre un árbol están clavadas dos placas con inscripciones. En la primera reconocemos una frase del elogio de la Santa Cruz (del salmo que se canta el día de la Exaltación de la Santa Cruz), debajo hay otra frase que pone: “El altar será un gran sacro y todo lo que se acerca a él (que dé con él) será santificado”, se indica entre paréntesis Ex 40:10, aunque la cita no le corresponde exactamente y es modificada. La segunda placa representa una apelación hacia los peregrinos que no conocen bien la ortodoxia y que realizan la práctica supersticiosa de escribir en papeles deseos, y de colocarles entre los ladrillos del monasterio. La nota escrita en la placa le recuerda la oración del corazón a la que nos llamó el Señor y la innecesidad de dichas prácticas, fig. N° 18 b.

²⁶⁵⁹ St. Ilchevski, *Krăstova Gorá: istǎria, sviátost...*, loc. cit.

²⁶⁶⁰ *Ibidem*.

de enero). Los servicios divinos que se realizaban en capillas abandonadas (bajo la tierra, o tales que por fuera aparentaban graneros, o en las casas) se dirigían por un devoto, elegido por los demás cristianos del asentamiento correspondiente, el llamado *jorepiskop*. A penas a principios del siglo XIX, cuando los *kărdzhalies* fueron eliminados²⁶⁶¹, en los Ródopes centrales empiezan a llegar monjes del Monte Atos, disfrazados como turcos o albaneses. Gran parte de ellos mueren como mártires. Después de la construcción de templos en casi todos los pueblos en 1838 llega el hieromonje atónita Gregorio²⁶⁶², que en sus sermones llamaba esa parte de los Ródopes, *Krăstogorie*, o *Krăstata Gora* (derivando de *krăst* en búlgaro, que es, cruz), y no cesaba de persuadir a los cristianos que no debían de temer ni de preocuparse por nada, porque viven en la Montaña de la Cruz, que se protege por la Vera cruz, y que el Señor y la Santísima Madre de Dios les guardan²⁶⁶³.

Tenemos que anotar que posteriormente, sobre las ruinas de casi todas las iglesias y monasterios, los cristianos de los Ródopes erigieron humildes capillas que visitaban sobre todo en las fiestas de su patrón.

En el pico de Krăstov, nada que pudiera recordar al viejo monasterio fue reconstruido, pues todos los pueblos alrededor fueron islamizados y el mismo pico era pertenencia de musulmanes. Sin embargo, la peregrinación a Krăstov no cesó durante años. Es más, aunque después de la Liberación (1878) Krăstova Gora queda dentro de Rumelia del Este, en 1885 es incluida en el territorio de Bulgaria, pero la región de Smolyan permanece bajo el poder otomano, los peregrinos, arriesgando su vida, pasaban la frontera para llegar a Krăstov²⁶⁶⁴. El flujo de devotos cesa ya durante las Guerras Balcánicas y la Primera guerra mundial. Pero lo interesante en la historia de la Montaña de la Cruz es que, por un lado en ella está implicado el tema de la lucha por la

²⁶⁶¹ Los *kărdzhalies* son bandoleros en el imperio otomano que normalmente estaban funcionando en grupos. El movimiento es parte de los disturbios feudales en el imperio a finales del siglo XVIII y los principios del siglo XIX, por lo que el periodo es llamado “tiempo de los *kărdzhalies*”. El nombre “*kărdzhalii*” es de origen turco, *kırcalı*, de *kir*, „campo”, y *cali*, „bandolero, bandido, ladrón”, es decir, „bandido del campo”.

²⁶⁶² Posteriormente es venerado por los lugareños como santo, llamado por los historiadores “El Paisio de los Ródopes” (se hace alusión al monje Paisiy Xilendarski que escribió la *Historia eslavo-búlgara*; título original: *История славянобългарска* [História slavianobălgarska], la primera obra de la historiografía búlgara, y que fue escrita en los monasterios de Xilendar y ese de Zograf en el periodo 1760-1762. En ella Paisiy incitó a sus compatriotas a deshacerse del sometimiento a la lengua y cultura griegas, opone los búlgaros a los griegos y los serbios destacando las dignidades de su pueblo, hace analogía con los apóstoles). En casi todos los asentamientos de la región, el hieromonje Gregorio abre escuelas, donde se preparan los futuros sacerdotes y profesores.

²⁶⁶³ St. Ilchevski, *loc cit.*

²⁶⁶⁴ Pero apenas después del 10 de noviembre 1989 (cuando cae el régimen comunista en Bulgaria), los cristianos empiezan a visitar libremente el pico Krăstov.

fe, la islamización forzada, la conquista, y la reliquia más grande para los cristianos, lo que directamente la hace cristiana. Sin embargo, hoy día el lugar de los cristianos funciona como lugar de santidad universal; los pomacos son musulmanes, pero la santidad de Krăstov, es indiscutible.

Una idea objetiva acerca de la diversidad de las creencias que se da en este contexto nos la proporciona la mirada ajena de la etnóloga polaca, Lubanska, que intentó acercarse a esta gente, durante su trabajo de campo:

“Los musulmanes de aquí subrayaban que para ellos el nombre, cristiano o de raíz musulmana, no tiene importancia pues no condiciona el valor de un individuo. Destacaban como más importante el hecho de ser una buena persona²⁶⁶⁵. Sin embargo, al mismo tiempo, algunas musulmanas del pueblo de Zornítza me dijeron que habían llorado cuando se cambiaban los nombres [lo que desde luego fue obligatorio]²⁶⁶⁶.

Aquí no me encontré a nadie que hubiera recuperado su antiguo nombre *turco* [...] El alcalde de Zornítza que era del lugar, me explicaba que el islam por esas tierras era una tradición religiosa impuesta, que al cabo de cien años habría desaparecido. Pero [...] casi todas las musulmanas me informaban de sus dos nombres (colocando siempre el nombre *turco* en segundo lugar) [...].

En Chepeláre, una musulmana, de nombre Arfe, fue la que más me llamó la atención [...] había recuperado su nombre *turco* y hablaba muy respetuosamente no sólo de su religión, sino también del cristianismo. Me contó que en su niñez, cuando no había *hodzha* [iman], ella iba a las clases de *verouchénie* [„estudios de la fe ortodoxa cristiana“]. Durante la visita del Papa Juan Pablo II a Bulgaria, oraba por él con oraciones musulmanas, cuando éste se sentía mal. Arfe también se mostraba orgullosa porque leía literatura religiosa y se sabía de memoria la mitad del Corán en árabe. Sus intereses sobrepasaban los

²⁶⁶⁵ Ese pensamiento es resultado de una reacción que intenta a superar el trauma y el comportamiento de los búlgaros hacia los pomacos como “apóstatas” y para mostrar que esa definición peyorativa (en el contexto búlgaro), que su fe es “turca” y es “la fe de los conquistadores”, no tiene base; explicaciones parecidas en cuanto la percepción del nombre que aparecen en discursos sociales, son resultado de las “intervenciones científicas” en la reconstrucción de la identidad de los pomacos, que no llevó sino a una confusión completa.

²⁶⁶⁶ Se refiere a los dos (“dirigidos” por el gobierno) cambios de los nombres musulmanes de los pomacos, con nombres búlgaros; la primera acción: en los años 40 del siglo XX y la segunda, en los finales de los 60 y durante los años 70 del siglo XX. La última acción tiene de propósito crear entre los pomacos el sentimiento, de que el criterio principal para la identidad es el idioma, y no la religión (pues éstos hablan búlgaro).

meros temas religiosos [...] conocía por ejemplo *Quo Vadis?* de Sienkiewicz, había oído de Lech Walesa²⁶⁶⁷ y del padre Jerzy Popiełuszko²⁶⁶⁸. Conservaba su correspondencia con el escritor y erudito búlgaro Nikolay Jáytov, que es así mismo autor de un libro sobre los pomácos y los *jayducos*²⁶⁶⁹[...]

El sacerdote me ha dado [se refiere a M. Lubanska] un librito para los ortodoxos, concluyendo que ahora tengo que elegir el camino correcto [...] El imán, por su parte, me ha pedido que le escriba en polaco la *shahada*, símbolo de la fe musulmana, me la ha dictado, sin llamarla directamente por su nombre, y me ha pedido que se la leyera en voz alta [...]”²⁶⁷⁰.

En este contexto mixto, con el término de “soteriología popular” nos referiremos a las creencias acerca de la salvación, de aquellas comunidades que practican una fe popular, y también a sus creencias acerca del destino de las almas después de la muerte, su salvación o condena y también del juicio individual o universal. Estudiaremos también si los criterios para la Salvación de unos excluyen o no la posibilidad de que se salven los “otros”, es decir, los de la otra religión, y viceversa.

En cuanto a los pomacos de la región, la creencia en los Libros celestes²⁶⁷¹, siendo esa el tercer artículo de la fe musulmana²⁶⁷², explica su papel en la cosmogonía islámica en su aspecto soteriológico. Pero para comprender la importancia del Corán desde el punto de vista cristiano, considero notable la explicación de Nasr, que subraya que “en el islam la Palabra divina es el Corán, mientras que en el cristianismo la Palabra divina es el Cristo²⁶⁷³”. Ese comentario explícito, protege de comparaciones mecánicas del Corán con las Escrituras santas, de Cristo con Muhammad, etc. Clave para el discurso sobre los Libros celestes en las entrevistas recogidas, es la énfasis que hace una de los informantes (Arfe), en que el Corán “es el libro en que no hay ningún

²⁶⁶⁷ Lech Walesa (1943), es político polaco, activista de los derechos humanos, ganó el Premio Nobel de la Paz en 1983, es conocido por su ferviente catolicismo.

²⁶⁶⁸ Jerzy Popiełuszko (1947-1984), fue un sacerdote carismático, católico de Polonia, asociado al movimiento Solidaridad, que se oponía al régimen comunista polaco. Los sermones de Popiełuszko eran transmitidos por Radio Free Europe; el sacerdote fue asesinado por la policía de la seguridad interna comunista operada por los soviéticos.

²⁶⁶⁹ Хайдук, хайдутин [*jayduc, jaydútin*], „rebelde”.

²⁶⁷⁰ M. Lubanska, *Naródna sotiriología...*, pp. 19, 20.

²⁶⁷¹ Los Rollos revelados a Abraham, la *Tavrat* (La Torah) revelada a Moisés, el *Zabur* (los Salmos) revelado a David, el *Injil* (el Evangelio) revelado a Jesús, y el Corán revelado a Muhammad.

²⁶⁷² Los seis artículos de la fe: 1) creer en Dios, 2) creer en Sus Ángeles, 3) creer en Sus Libros, 4) creer en Sus Profetas y Mensajeros, 5) creer en el Día del Juicio, 6) creer en el Designio Divino.

²⁶⁷³ S. Hossein Nasr, *Idee y wartosci islamu*, Varsovia, Ed. PAX, 1988, pp. 44-45, según: M. Lubanska, *Op. cit.*, nota 33.

cambio²⁶⁷⁴”. Llamado por Nasr “la teofanía central del islam”, el Corán, semejante al icono y las santas Escrituras en la tradición cristiana ortodoxa, es el “lugar” de la presencia de Dios²⁶⁷⁵. En su significado de “increado”, el Libro de los musulmanes que según el islam, fue entregado a Muhammad por el arcángel Gabriel como regalo de Dios, se pone en paralelo con el significado de la imagen de Cristo “increada”, o “no hecha por mano de hombre”, que según la tradición ortodoxa, representa el mismo Dios, resultado del contacto directo con Su rostro. Por lo tanto, el valor del original del Corán, en la lengua árabe, es mucho más grande que sus traducciones, pues, desde un punto de vista religioso “la lengua árabe está inextricablemente vinculada al Corán como lo está el Cuerpo de Cristo con el mismo Cristo”²⁶⁷⁶. El empleo de la lengua sagrada del Corán, permite al musulmán “participar con todo su ser en el ministerio divino”; semejante sentido tiene la contemplación del icono en la tradición cristiana ortodoxa²⁶⁷⁷.

Sin embargo, la creencia en que la *shahada* pronunciada en árabe²⁶⁷⁸ funciona como una especie de “visado” para el paraíso, recuerda a un enfoque gnóstico, en el que el camino hacia la Salvación pasa por “el conocimiento secreto”. Según algunos de nuestros informadores, este libro contiene las fórmulas que abren el “camino hacia el paraíso²⁶⁷⁹”. Por tanto, el elemento gnóstico se entrelaza con lo popular y lo mágico, así pues, la pronunciación de la fórmula adecuada, abre las puertas a los cielos:

Como dice la Biblia, el fin se acerca. Cómo será, no lo sabemos [...] ¿Cuántos mundos hay? [L. M.] -No puedo decir nada. Todo está escrito ahí, en el Corán, en la Biblia, todo lo dice ahí... [...] Pues, ahí hay todo, cuando vayas [en el más allá] para que recuerdes, que hagas lo que decían los libros [...] aquella palabra [...] para que la digas, puede que te ayude que pases por puertas hermosas [...] ²⁶⁸⁰.

Como podemos deducir, el *Libro secreto* contiene la fórmula esotérica que aparece como permiso para el Cielo, sin que sea importante para nuestros informadores

²⁶⁷⁴ Arfe, informadora musulmana, 84 años, educación primaria (en Bulgaria son ocho años), procede de Chepeláre, M. Lubanska, *Op. cit.*, p. 27.

²⁶⁷⁵ S. Hossein Nasr, *Op. cit.*, p. 43, citado en: M. Lubanska, *Ibid.*, nota 34.

²⁶⁷⁶ S. Hossein Nasr, *Op. cit.*, pp. 44-45, según M. Lubanska, *Op. cit.*, nota 38.

²⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 28.

²⁶⁷⁸ La pronunciación de la *shahada* se corresponde al bautismo en el cristianismo.

²⁶⁷⁹ Según las creencias musulmanas la *shahada* tendrá su peso importante en la balanza de las buenas obras, *Ibid.*, nota 41.

²⁶⁸⁰ Musulmana de pueblo de Zornitsa, de edad 80 años, educ. primaria, no terminada, *Ibid.*, pp. 29-30.

que se trate de la Biblia o del Corán. En el espíritu de tal interpretación, si se posee un conocimiento especial, el alma puede ser salvada al pronunciar la fórmula correspondiente. Esa concepción se corresponde perfectamente con el enfoque mágico de la cultura popular, donde pronunciar una fórmula adecuada siempre lleva al resultado que se le atribuye. En cuanto a la fuente del conocimiento secreto, en el caso el *Libro*, cuanto más esa fuente es indefinida e inaccesible, tanto más grande es la autoridad que la cultura popular le atribuye²⁶⁸¹.

Entre los musulmanes, al igual que entre los cristianos, la tradición oral es fuente clave de conocimiento y se apoya en la autoridad de la gente mayor. Pero, mientras que los musulmanes, a parte del Corán y los hadices, usan como referencia a veces la Biblia, los cristianos ortodoxos se basan sólo en la Biblia (Antiguo y Nuevo testamento) y en algunos apócrifos. Siendo muy popular entre ellos es el texto *Ходене на Богородица по мъките* [*Jñdene na Bogorñditsa po mǎkite*] („El andar de la Virgen por las penas (torturas) [del infierno]“), del siglo VI.

Para un occidental, teniendo en cuenta el fenómeno tan desarrollado de la mariología en el mundo católico, no resultará extraño que el apócrifo más popular en Bulgaria relacionado con la inquietud por el más allá, esté dedicado a la Virgen María. Describiremos, sin embargo, su lugar en la devoción ortodoxa.

Como canta el famoso himno bizantino *Dostoyno est*²⁶⁸², la iglesia ortodoxa “honra a la Virgen María como *la más digna de los Querubines, e incomparablemente más gloriosa que los Serafines* superando todo lo creado. Ve en ella a la Madre de Dios e Intercesora de todo el género humano, por ello ruega a María para que interceda”²⁶⁸³.

²⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 32.

²⁶⁸² En antiguo búlgaro *Dostoyno est* (“Достойно ест”), en griego antiguo *Axion estin* (Ἄξιον ἐστὶν), es una expresión que significa „es digno“, y es el incipit del himno para la alabanza a la Virgen, “Verdaderamente es digno bendecirte “. Por primera vez se cantó en el año 431 d. C. por los padres del Tercer Concilio Ecuménico de Éfeso, que establecen que se glorifique a la Virgen María como la Madre de Dios. El himno se amplía en 982, cuando según la leyenda, el mismo arcángel Gabriel proclamó las palabras a un monje, rezando ante el icono de la Virgen María. Desde entonces, ese icono lleva el mismo nombre, “*Dostoyno est*”. Este himno entra en el canon eucarístico de la santa Liturgia, cuyos oraciones y canciones privilegiadamente se dirigen a Dios Padre (en la sección llamada intercesión).

²⁶⁸³ Cuando el sacerdote recuerda a la Virgen María durante la santa Liturgia, por lo cual proclama en voz alta: *Principalmente por la Santísima, Purísima, Bienaventurada, Gloriosa Soberana nuestra, La Madre de Dios y Siempre Virgen, María*, ante lo cual los fieles contestan con el himno “*Dostoyno est*” en honor a la Madre de Dios: *Достойно естъ яко воистину блажити Тя, Богородицу, присноблаженную и пренепорочную и Матерь Бога нашего. Честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим, без истления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу Тя величаем!* „Verdaderamente es digno bendecirte, siempre Bendita y Purísima Madre de Dios. Tú eres más honorable que los Querubines e incomparablemente más gloriosa que los Serafines. Te glorificamos a Ti que diste al mundo a Dios el Verbo, sin dejar de ser virgen, y que eres la verdadera Madre de Dios“.

En la ortodoxia esto se hace patente en el icono *Déesis*, en donde la Virgen María está a la diestra del Cristo entronizado y en la izquierda aparece Juan el Bautista²⁶⁸⁴, en sus variantes, como la de *Los tres hipóstasis de la Deidad con la Virgen y san Juan Bautista* (fig. N° 101e)), *La alabanza de la Madre de Dios con el Acatisto* (fig. N° 101d)), y *La intercesión de la Virgen y San Juan Bautista en el Juicio Final* (figs. N° 101f), 101g). La fe en la intercesión de María fue uno de los elementos clave en la celosa religiosidad bizantina. Se creía que María podía ayudar a los pecadores y condenados a liberarse de sus pecados y de las penas del infierno, según la teología tardía griega. La petición de salvación se apoya, para el creyente, en el amor filial hacia la Madre, sobre cuyo carácter capaz de obrar milagros será objeto de leyendas en toda Europa. Al calor de esta humanidad cristiana que hace de la madre la mediadora ideal ante quien todo lo puede, la figura virginal se convertirá duraderamente en el más potente foco de irradiación milagrosa.

Estas creencias tomaron cuerpo y forma en uno de los apócrifos más divulgados en Bulgaria, titulado: “Чудеса на Св. Богородица” [*Chudesá na Svetá Bogoróditsa*] („Milagros de la Santísima Madre de Dios”). El apócrifo engloba varias fábulas milagrosas que demuestran el poder que puede ejercer la intercesión de la Virgen ante el Juicio Final, durante las pruebas (de la consciencia) y en el juicio individual en el más allá (fig. N° 103)²⁶⁸⁵, a favor de aquellos que han tenido gran reverencia y confianza en

²⁶⁸⁴ Déesis (en griego δέησις) “plegaria” o “súplica”, es un tipo iconográfico que representa la Misericordia divina durante el Juicio Final. En el centro se representa a Jesucristo (como Pontífice en majestad) entronizado y flanqueado por los orantes: la Virgen María y San Juan Bautista, dos de los santos que, según el pensamiento cristiano están más cerca de Dios e interceden para que se apiade de la humanidad, figs. N° 101a), b), c). El motivo de Déesis puede ser ampliado en los iconostasios de algunos templos ortodoxos añadiendo otros santos, apóstoles o ángeles a los lados, en actitud de súplica, fig. N° 101f),g).

²⁶⁸⁵ En cuanto a las pruebas, entre los cristianos ortodoxos en Bulgaria prevalece la creencia según cual, el cuadragésimo día después de la muerte se realiza el juicio individual del alma, entonces ella pasa por las pruebas - andanzas, una especie de “moradas” donde se analizan los actos humanos. Las andanzas se agrupan por tipos de crímenes similares y se refieren ciertos pecados; la calumnia, la mentira, la envidia, la ira, la rabia, la usura, el asesinato, el adulterio, etc. En cada etapa, los espíritus malignos con el ensañamiento de aduaneros, revisan el “bagaje” del alma y exigen rescate en forma de buenas obras registradas por los ángeles. Durante este periodo, luchando con los demonios, aduaneros aéreos, “las almas purificadas entran de una “morada” a otra, paulatinamente pasan por una iniciación en los secretos del cielo y se acercan al Templo del Cordero”. Esa etapa es un tema muy popular en los apócrifos; el segundo juicio, el universal, que definirá el destino del alma eternamente, incluirá a vivos y muertos y sucederá en el fin del mundo (fig. N° 102a). Según el apócrifo “Vida de san Basilio el Nuevo”, las pruebas son 21 (*Житије на Св. Василију Нову* [*Zhitié na Svetí Vasíliy Nóvi*], en: D. Petkanova y A. Miltenova (eds.), *Starobálgarska esjatólogia. Antologia* („Escatología protobúlgara. Antología”), Biblioteca eslava, bajo la redacción general de E. Iv. Dimitrov, serie Slavia orthodoxa, Sofía, Ed. Slavika, 1993, pp. 197-204), pero todos los entrevistados en el trabajo a que nos basamos hablan a menudo de cuarenta juicios-pruebas, a veces de veinte. Según la interpretación ortodoxa de la Iglesia, el Infierno (como el Paraíso) no es un lugar, sino un estado de la mente. El origen de los sufrimientos infernales es el

ella durante su vida terrenal, los que rezaban el Acatisto y el Tedeum de la Virgen y tenían mucho amor por ella. Así por ejemplo: 1) la Virgen María cancela la condena eterna de un alma ya condenada, consiguiendo que vuelva el alma a su cuerpo por el tiempo necesario para que pueda confesar su pecado al sacerdote, recibir el perdón y ser salvada; 2) restablece milagrosamente el cuerpo destrozado de un soldado, tras un accidente, porque había rezado toda la noche debajo de su icono milagroso; 3) salva a un hombre misericordioso de la persecución de los diablos quienes le amenazan en una visión que le duró tres días; 4) milagrosamente elimina las incertidumbres de uno que dudaba de su virginidad tras el Nacimiento, haciendo brotar tres azucenas de una piedra; 5) consigue un aplazamiento de la pena de muerte de un ladrón para que éste pueda arrepentirse y confesar sus pecados, después de la ejecución, milagrosamente, ella misma con cinco vírgenes más, resplandecientes de luz todas ellas, sacan su cuerpo del cementerio de los criminales y lo llevan en una cama cubierta con una tela dorada dentro de la ciudad, asegurándole un enterramiento digno de un mártir y un lugar limpio, por la piedad y el ayuno que el ladrón guardaba durante las fiestas de la Virgen; 6) ayuda a una moza prometida a Dios y casada contra su voluntad para que conserve su virginidad dentro del matrimonio junto a su marido, quien por la gracia divina, también se compromete a vivir en virginidad; 7) hace que milagrosamente salga una azucena desde el corazón del cuerpo enterrado de uno, que en vida no podía instruirse y sólo repetía el “Ave María”, en las plantas de la azucena con letras de oro estaba escrito “Alégrate María, llena eres de gracia”; 8) milagrosamente lleva a un soldado y gran pecador hacia el arrepentimiento y la vida recta, tras la aparición de una escena de los ruegos de la Virgen para su perdón y las heridas sangrantes de Jesucristo. Dos de los relatos cuentan el castigo que alcanza inmediatamente a los detractores de la Virgen María²⁶⁸⁶.

El tema de las pruebas se impone en la ortodoxia de manera informal con una fuerte influencia del bogomilismo y del paulicianismo, lo que se evidencia en los elementos dualistas en la fuente principal de las tribulaciones, la *Vida* de san Basilio el Nuevo (m. 944)²⁶⁸⁷. La idea de que la intercesión de la Madre de Dios, entendida como

amor irrealizado y el que el hombre no se haya comportado „a imagen y semejanza de Dios“ como fue creado, contraviniendo así la vocación a la que Dios le había llamado.

²⁶⁸⁶ *Чудеса на Св. Богородица* [*Chudesá na Svetá Bogoróditza*] („Milagros de la Santísima Madre de Dios “), sin autor y fecha de edición, archivo personal.

²⁶⁸⁷ La *vida* de san Basilio el Nuevo se conserva en copias serbias del siglo XII que contienen elementos de la lengua búlgara. La traducción búlgara se hizo probablemente en el siglo XI y se asocia con el aumento del interés hacia la escatología en el país durante el dominio bizantino.

acuerdo pragmático con los demonios, permite escapar de esas terribles experiencias, se extendió también en la Edad Media. Así por ejemplo, en un libro litúrgico (*miney*, de gr., *μηνιαίος*) de los meses enero-marzo del siglo XIII-XIV, el monje Dobrian hace la siguiente oración hacia la Virgen: *rescata mi alma, capturada por mis malas acciones, llámame cuando veas que me juzgan en la terrible segunda venida de tu Hijo y Dios tuyo y nuestro*²⁶⁸⁸.

La misma fe de que María puede ayudar a los pecadores y hasta liberarlos de las penas del infierno se observa entre los cristianos de nuestra región; “hablan de la Virgen con mucha exaltación”²⁶⁸⁹, creyendo en su misericordia ilimitada como intercesora, que se apiada de cada pecador. Los informadores de dicha región creen que ella facilita a los pecadores en el infierno una cuerda, (como por ejemplo a María egipciaca), “para que lleguen al paraíso subiendo por ella”²⁶⁹⁰, otros piensan que la Madre de Dios ayuda a los pecadores para que suban por una escalera al Cielo, “ella les tiende su mano para subirlos”²⁶⁹¹. Se subrayan sobre todo sus características maternas, siendo Madre de Dios, por una parte, ocupa un lugar eminente en la jerarquía celeste, y por otra, es madre de cada mortal:

*Ella ora mucho, ante su Hijo [...] Es Protectora, Ella ora por todo el mundo. Ora a Jesucristo, Su Hijo, para que preserve al mundo de las guerras y le otorgue la paz. Y Sus ruegos son escuchados porque es Madre. Cuando ora, Dios ayuda*²⁶⁹².

²⁶⁸⁸ Citado en: *Belezhki na bălgarskite knizhovnitsi X-XVIII vek*, („Notas de los escritores búlgaros, ss. X-XVIII”), vol. 1, ss. X-XV, B. Jristova, D. Karadzhova, E. Uzunova (eds.), Sofia, Ed. Biblioteca nacional “Sv. Sv. Kiril y Metodiy”, 2003, p. 154-155, nota 42, según: P. Stefanov, “Митарствата - гностическо наследство в българския фолклор и култура [Mitárstvata - gnosticheskoto naslédstvo v bălgarskia folklór y kultúra] („Las pruebas - una herencia gnóstica en el folklore y la cultura búlgara”), en la revista: *Problémi na bălgarskia folklór*, (2005), vol. 10: *Folklór- identichnost - sávremennost* („Folklore-identidad, actualidad”), Sofia, Ed. BAN, Institute of Folklore, 2005, p. 534.

²⁶⁸⁹ M. Lubanska, *Op. cit.*, p. 56.

²⁶⁹⁰ *Ibidem*.

²⁶⁹¹ *Ibidem*; En una serie de canciones del folclore búlgaro, la noción de las tribulaciones o la balanza, se reduce a un puente de fibra o cuerda por el que los justos van al cielo a reunirse con san Pedro, y los pecadores caen en el infierno. Esa idea es característica para el zoroastrismo donde el puente se le llama Chinvat, de allí la idea se pasa al cristianismo y al islam (sobre el puente en la vida de ultratumba en el islam, véase nota 714). El puente puede ser muy diverso: un pelo, una cuerda, una cuchilla o una varilla. En otra canción búlgara, el puente se vuelve más ancho que el bulevar.

²⁶⁹² *Ibid.*, informador: Zlatka, crist. ortodox.

Algunos entre los informadores contraponen su misericordia “a la frialdad de los santos mártires”, de los que argumentan que como “han sufrido mucho por la fe, no se compadecen de los pecadores”²⁶⁹³.

En otra versión, la humildad de la Virgen y la manera en que ella recibe a las nuevas almas en el otro mundo - con flores se contrapone a la severidad del arcángel Miguel (fig. N° 104). El motivo de la flor que tiene en la mano la Virgen en la función de redentora se halla también en un manuscrito de mi archivo personal que procede de la región del noreste²⁶⁹⁴:

Nuestra patrona, santa Parasqueva²⁶⁹⁵ me dio una cruz y en el momento en que me la daba, la cruz se convirtió en un icono y sobre ese icono apareció la imagen de la Santísima Virgen sosteniendo en su mano una flor; al instante, se movió en el icono como si estuviera viva y dijo así: a través de una flor he dado a luz al Salvador. Después el icono se dio la vuelta para que lo pudiera contemplar por detrás y allí estaba la serpiente. Entonces dijo: Como redentora del diablo. La Madre de Dios.

Es muy importante para los habitantes de los Ródopes y en casi toda Bulgaria la conocida cuestión de que la Virgen es guiada por el arcángel Miguel en el Infierno para mostrarle allí a los condenados²⁶⁹⁶, y cómo ella compadece a los pecadores que allí ve. Esta narración aparece claramente recogida en el libro: *Сънят на Света Богородица. Мъките на грешниците* („El sueño de La Santísima Madre de Dios. Las penas de los pecadores”)²⁶⁹⁷, que contiene una variante del apócrifo arriba mencionado *Jódene na Bogorǎditsa po mǎkite* (El andar de la Virgen por las penas), que aquí figura con el

²⁶⁹³ *Ibid.*, p. 58.

²⁶⁹⁴ Archivo anteriormente citado como manuscrito de Závét; el apartado narra una aparición titulada: “Божията майка като наша спасителка” („La Madre de Dios como nuestra redentora”), 16 aparición, N. Yordanova Tsoneva, *Otkrovénia y vidénia...*, loc. cit.

²⁶⁹⁵ La patrona de la iglesia del pueblo de Závét (de donde es la autora del manuscrito), es santa Parasqueva-Petka.

²⁶⁹⁶ Eso se explica con el culto de Arcángel Miguel en el marco de la ideología bizantina imperial adoptada en Bulgaria, relacionado con la ampliación de la expansión militar del imperio bizantino en este periodo (la segunda mitad del s IX). Igualmente en las iconografías del Arcángel destacan aquellos rasgos y atributos que le caracterizan como patrono del emperador, que le dona con el arma para la lucha contra los bárbaros. El príncipe búlgaro Boris como también el príncipe ruso Sviatopolk, adoptan con el bautismo el nombre de Miguel.

²⁶⁹⁷ *Сънят на Света Богородица. Мъките на грешните. Камък падна от небето. Послание на Господа Нашего Иисуса Христа. Чудесата на Св. Богородица* [*Sǎniát na Svetá Bogoróditsa. Mǎkite na gréshnite. Kámák pádna ot nebéto. Poslǎnie na Góspoda Náshego Iisúsa Jristá. Chudesáta na Svetá Bogoroditsa*] („El sueño de La Santísima Madre de Dios. Las penas de los pecadores. Una piedra cayó del cielo. Epístola del Nuestro Señor Jesucristo”), anónimo, sin fecha y lugar de edición, en búlgaro.

título: “Архангел Михаил и Св. Богородица [*Arjángel Mijaíl y Svetá Bogoroditsa*] („Arcángel Miguel y la Santa Virgen”). Se encuentra en casi cada casa cristiana en la región, pues se hizo muy popular en la última década en *Krăstov*, el mencionado “Jerusalén búlgaro”. Con el fenómeno del “regreso de la religiosidad búlgara” que se observa últimamente en Bulgaria, el apócrifo se ha ido difundiendo ampliamente en todo el país. Sin embargo, en las épocas anteriores no carecía de fama, era bien conocido, sobre todo se podía encontrar en las casas donde todavía vivía gente mayor o bien por herencia²⁶⁹⁸.

De apenas cuarenta páginas, el librito contiene varias partes. En el preámbulo se trata de convencer al lector acerca de la fuerza especial que tiene esa “oración” (narración de sueño)²⁶⁹⁹, que como afirma el texto, “fue encontrada en Getsemaní, en el sepulcro de la Virgen”²⁷⁰⁰.

El anónimo autor afirma que: *quien lleva esta oración consigo y la lee cada día no verá una muerte vana [...] Cuando una mujer está en los dolores del parto y se le lee esta oración con fe, enseguida deja de sufrir y da a luz. El que es tentado por el diablo, cuando la lee, se libra del mal. El enfermo se cura cuando se lee sobre éste con fe. El que la lee cada día, tres días antes de su muerte, se le aparecerá Santa María y le confortará*²⁷⁰¹.

Después, en tres apartados se cuentan las pasiones de Cristo con los siguientes títulos: “El soñar de la Santísima Virgen”, “El sueño de la Santísima Virgen cuando estuvo en el monte de los Olivos” y “El sueño de la Santísima Virgen en Belén”. Les sigue el fragmento más amplio de “Las penas de los pecadores” que es una variante de

²⁶⁹⁸ P. g. mi ejemplar es herencia de mi abuela (1907-1992). Difícilmente encontraremos en el mercado reediciones oficiales, pero en general, el título mismo del apócrifo circula en el lenguaje actual como una expresión hecha: *jīdene po mākite* que es „andar por las penas” y se aplica para “un procedimiento muy extendido y complicado para conseguir un documento, certificado, etc.”, o “vivir demasiadas dificultades y obstáculos en el camino hacia un objeto no tan complicado”.

²⁶⁹⁹ El libro contiene dos oraciones breves a la Virgen, pero aquí probablemente se refiere a las dos narraciones de los “sueños” de la Virgen que contiene el libro: “El sueño de la Santísima Virgen cuando estuvo en el monte de Olivos” y “El sueño de la Santísima Virgen en Belén”. Pues, las dos terminan con la afirmación de Jesucristo, según cual: verdaderamente será, lo que en esos sueños había visto la Virgen y eso que, el que lleva en sí en escrito dichos sueños, o los tiene en su casa, siempre será protegido por el Padre, por Jesucristo y tendrá el apoyo del arcángel Gabriel; en esa casa nunca habrá malos espíritus; si alguien fuera a los tribunales, si lee ese texto cada día y ora con fe, será perdonado; el que lee esas narraciones tres veces al día, será salvado de las penas eternas. Puedo testificar de un caso (año 2001) de un chico de 20 años, búlgaro cristiano de Sofía, no muy practicante ni instruido en la religión, que siempre llevaba en su cartera uno de esos textos en papel, y le daba valor semejante a un talismán, que le protegerá y le garantizará la suerte; fue su abuela que se lo había recomendado.

²⁷⁰⁰ Al norte de Getsemaní, el primer monumento que se encuentra a la izquierda al pie del Monte de los Olivos es la Iglesia de “la Asunción” erigida sobre la tumba que recibió los restos mortales de la Santísima Virgen.

²⁷⁰¹ *Săniát na Svetá Bogoróditsa...*, p. 3.

“El andar de la Virgen por las penas del Infierno”. El libro contiene también: “La Conversación del pecador con la Madre de Dios”, “Epístola de nuestro Señor Jesucristo”, oraciones hacia la Madre de Dios y Jesucristo y las hazañas del santo Sisoos tituladas “La fuerza milagrosa de san Sisoos el Grande”²⁷⁰².

“El andar de la Virgen por las penas del infierno” es un apócrifo bizantino del siglo VI²⁷⁰³, que se traduce del griego al búlgaro aproximadamente en el siglo X y enseguida se hace muy famoso en la cultura popular. Es en realidad una variante de relatos-apariciones sobre la vida del más allá, muy populares en la Edad Media, que recuerdan por su contenido al *Apocalipsis de san Pablo*. Aquí María se muestra como “Defensora y Madre de la misericordia”, deambula por los lugares donde las gentes expían sus pecados y sufre penas físicas como condenados, siendo abandonados por Dios en el juicio individual después de su muerte. El arcángel Miguel acompaña a la Virgen por todo el infierno²⁷⁰⁴. Una y otra vez la Virgen pregunta al arcángel cuáles han sido los pecados de los condenados y los compadece por su destino²⁷⁰⁵.

Los primeros que el arcángel le muestra son los incrédulos, después, los que no creen en Cristo, nacido de María. Sin embargo, según el original, se trata de los que no creen en la Trinidad, es decir los herejes o los apóstatas, aunque en el original se proporciona una justificación teológica y en la versión de *Krăstov*, una explicación popular. Este apócrifo, como también las numerosas representaciones iconográficas en la región (fig. 103), sobre todo en el monasterio de Rila²⁷⁰⁶, propone una imagen del Infierno muy viva, profundizando y al tiempo dando base a la creencia de que el Infierno es un lugar de sufrimientos físicos y no un estado de vacío espiritual e irrealización²⁷⁰⁷. La Madre de Dios se muestra aquí como compasiva y afectada por el destino de los pecadores tal como es presentada también en la región que nos ocupa.

²⁷⁰² Al final del libro aparece una lista de los viernes memorables del año, que son doce, en los que, en memoria de doce eventos bíblicos, se debe observar ayuno estricto y oración para que el cristiano goce de una vida larga y tranquila.

²⁷⁰³ D. Petkanova, *Stara bălgarska literatura*, vol. 1: *Apokrífi...*, 1982, pp. 239-247.

²⁷⁰⁴ En la Versión de *Krăstov* aparece únicamente el arcángel Miguel. Sin embargo, en la versión publicada por Petkanova y Miltenova, el arcángel aparece acompañado de 400 ángeles, “*Jódene na Bogorǎditsa po mǎkite*”, en: D. Petkanova y A. Miltenova (eds.), *Starobălgarska esjatologia*, loc. cit.

²⁷⁰⁵ El apócrifo “*Jǐdene na Bogorǎditsa po mǎkite*” („El andar de la Virgen por las penas del infierno”) se cita por Ivan Karamazov en la obra de F. Dostoyevsky, “Los hermanos Karamazov”. Se cree, que justo de ese mismo apócrifo, el escritor italiano Dante Alighieri tomó la idea de las torturas en la primera parte de su “La Divina Comedia”, “El infierno”.

²⁷⁰⁶ Una imagen que desde 1795 se halla en la iglesia del cementerio del Monasterio de Rila, representa la Virgen entre las nubes, rodeada por los ángeles, por encima de ella está escrito: “la madre de Dios se va a ver la pena eterna”, bajo un nivel terrenal son representados cinco círculos con los que sufren.

²⁷⁰⁷ En la topografía del infierno (fig. N° 102b), representado en el apócrifo, se incluyen los siguientes accidentes: un río de fuego, en el que están sumergidos los pecadores y una nube ardiente. También, los

Este motivo está muy arraigado en la zona, pues según el sueño de una vecina del mismo pueblo, el guía en el Infierno no es san Miguel, sino la misma Virgen la que “conducía a esta vecina por el infierno y le mostraba a las adúlteras”²⁷⁰⁸, es decir, la Virgen- tomando las funciones del Arcángel Miguel, el guía de las almas- ya no es la compasiva intercesora de los malditos, sino la severa, *Enojada María*.

Mientras que la mediación de la Virgen juega un papel importante para la salvación individual del alma, el papel de Muhammad, acorde con la tradición del islam, resultaría fundamental durante el Juicio Final. En ese momento, él como también los demás profetas, debe llevar a su comunidad ante la Faz divina e interceder por ella: “Muhammad será el primero y primero se preocupará porque no ve a los suyos; Gabriel se los señalará: setenta mil musulmanes, aceptados de inmediato en el Paraíso”²⁷⁰⁹.

En la intercesión de Muhammad en el Día del Juicio final cree también la gente de nuestra región, pero algunos explican que su intercesión no es únicamente por los musulmanes “porque él desea la salvación de cada hombre”:

[...] *Mohamed va a ser el intercesor de los musulmanes, el que va a cuidar por todos - para justos e injustos, él quiere que todos vayan al paraíso [...] Se ocupara de todos. Él no hace diferencia, nuestra religión, la religión musulmana, no rechaza a las demás religiones*²⁷¹⁰.

Pese a que según el Corán, en el Día del juicio, Jesús será testigo contra los judíos y los cristianos que no han entendido su misión (5:117), esta creencia no se encuentra entre la gente de nuestra región, aunque algunos creen que cada profeta va a proteger a su pueblo como garantía para el orden.

pecadores aparecen colgados por las uñas de unos garfios de hierro. Atados a los árboles, son devorados por gusanos o atacados por un dragón con alas y nueve cabezas. Por sus cuerpos andan serpientes, les quema una nube de fuego. Se oyen gemidos, llantos, gritos, el crujir de dientes. Se enumeran los siguientes pecados: falta de fe y de temor a Dios, libertinaje, la herejía del arrianismo, el canibalismo, mujeres que han cometido infanticidio con sus propios hijos nonatos o recién nacidos; aquellos que maldijeron a alguien que luego murió asesinado; falta de respeto a los padres, espiar a otros y difamarlos; no asistir a los oficios dominicales y de días festivos por pereza; humillar a hermanos y vecinos, criticar los actos de los sacerdotes, enriquecimiento injusto, faltar al respeto a los iconos y a los templos; mostrarse escéptico respecto a la Escritura santa o tergiversar su mensaje; hacer falsas promesas, maldecir o incumplir la Ley divina; provocar disputas y peleas. Se señala así mismo a las personas cuyo estatuto social los pone en riesgo de pecar, por ejemplo los que se hacen pasar por apóstoles y las presbíteras (esposas de los presbíteros en la iglesia ortodoxa) que se casan por segunda vez.

²⁷⁰⁸ M. Lubanska, *loc. cit.*

²⁷⁰⁹ M. Gaudet-Demombynes, *Narodziny islamu* („El Nacimiento del islam”) trad. al polaco Hanna Oledzka, Varsovia, PIW, 1988, p. 329, según: M. Lubanska, *loc. cit.*

²⁷¹⁰ M. Lubanska, *Ibidem*, informador: Arfe, musulmana, 84 años, educ. primaria.

Resulta que la creencia en la intercesión del Profeta en esta región no es tan popular como la de la Virgen, la cual es vista a la luz de la diversidad de sus funciones como Madre de Dios, Madre de la humanidad, mediadora ante Dios en su favor, salvadora del fuego infernal y finalmente como guía del alma. Por su parte, Muhammad es percibido como cuidadoso protector del pueblo fiel, y, siendo el “sello de los profetas”, algunos de los interlocutores de Lubanska consideran su intercesión como la más importante. Así los que confían en él tienen más posibilidades de salvarse.

Los cristianos y también los musulmanes señalan como el mayor de los obstáculos para la salvación la falta de fe y los actos inmorales²⁷¹¹. Sin embargo, muy raramente, los cristianos señalan al islam como criterio que excluya la salvación y aún más raramente, son los musulmanes quienes señalan a la fe cristiana como impedimento.

Suponemos que el ajeno, el de la otra religión, que comparte espacio y lengua es percibido sobre todo como “vecino”, al que se debe tratar con respeto y con el que se deben mantener relaciones correctas. Esta percepción, como perteneciente a otra religión y ajeno, es secundaria, pues el tratamiento respetuoso al vecino forma parte del derecho islámico consuetudinario.

Una de las musulmanas encuestadas considera el respeto al “derecho del vecino” (*komşuluk akaiçen*) como una de las claves para alcanzar la salvación. Según las observaciones de Lubanska, *esta misma actitud se observa entre los búlgaros [cristianos], quienes al estar bajo dominio turco durante cinco siglos han absorbido la idea* *Ŕ**también es posible que sea algo que formaba parte de la mentalidad general e individual-, ya que juntan a la palabra eslava “săsed” [„vecino“] también la correspondiente palabra turca “komşu, komshía”*²⁷¹². Lo que es interesante, es que mientras la palabra turca posee un significado positivo, la búlgara es más neutra.

Según el sacerdote de Chepelare²⁷¹³, *el que no sea “nacido del agua”* [referido al bautismo] *no puede entrar en el Reino de Dios*; a diferencia de los judíos, *que se bautizaron [con agua] una vez cuando pasaron por el mar Rojo*, en el caso de los musulmanes no hay nada que corresponda al “bautismo del agua”²⁷¹⁴.

En el contexto cristiano, la narración de la creación va acompañada de la caída del hombre en el pecado original que queda abolido mediante el acto ritual del bautismo

²⁷¹¹ Permanentemente la fe se relaciona con las buenas obras y la falta de fe con las malas.

²⁷¹² M. Lubanska, *Ibid.*, p. 67.

²⁷¹³ El informante es un sacerdote cristiano de veintiocho años, con formación universitaria.

²⁷¹⁴ *Ibid.*, pp. 70-71.

“del agua y del Espíritu²⁷¹⁵”, lo que explica, en el caso que estudiamos, por qué el sacerdote de Chepeláre considera el bautismo “del agua y del Espíritu” necesario para obtener la salvación. En esta línea de reflexiones conviene aquí recordar el sentido teológico de la salvación según la doctrina cristiana. Considerada como una creación nueva (cfr. 2 Cor. 5:17), la salvación repone el designio originario del Creador. Es un restablecimiento de lo que Dios había hecho y que se había corrompido por la acción del pecado. También cabe señalar que según la doctrina de san Gregorio Nacianceno (el Teólogo), la apocatástasis, es decir, la salvación universal es posible²⁷¹⁶, es posible la renovación de toda criatura, incluyendo los pecadores y los demonios. La teología que defiende la eternidad de los tormentos no es muy bien acogida entre los teólogos ortodoxos, pero está más cerca de la interpretación popular de los cristianos en la región de Chepeláre.

La imaginación escatológica popular está fuertemente arraigada en lo visible, en lo material, por lo cual el Infierno y el Cielo no son estados del alma, sino lugares en los que moran las almas. Según el grupo humano objeto de la investigación, las penas y los placeres que sienten las almas tienen un carácter más bien sentimental que espiritual. Mientras que en el Corán las imágenes del más allá apelan a los sentidos y son muy concretas²⁷¹⁷, en las Escrituras cristianas y en el Apocalipsis de Juan las imágenes son metafóricas, simbólicas y de difícil interpretación.

Al tiempo que declara lo ya dicho, el sacerdote de Chepeláre no excluye a los musulmanes del grupo que se pueden salvar, explicando que, como entre los judíos, la función “del Espíritu”[en el bautismo] para los musulmanes se cumple en la circuncisión y, en el caso de las niñas, por recitarles una oración especial al oído:

*Entre los musulmanes el circunciso es conservado y esto es su bautismo. Les he preguntado qué se hace con las niñas y me han dicho que al séptimo día les cantan al oído, primero en uno y luego en el otro. ¡Qué cosa sea la que les canten a la oreja, eso no lo sé!*²⁷¹⁸

²⁷¹⁵ Sobre el bautismo “del agua y del Espíritu” véase: A. Schmemmann, *OT VODÁ Y DÚJ: Liturgichno izslédvane na táynstvoto Krášhténie* (tít. original: *Of Water and The Spirit: A Liturgical Study of Baptism*, 1974), trad. P. Sivov, Sofía, Ed. “Omofor”, 2005.

²⁷¹⁶ Esa doctrina es tachada como herejía por el Magisterio de la Iglesia.

²⁷¹⁷ Véase: J. Pedro Monferrer, “Descripciones del Paraíso”, en: M. Abumalham (ed.), *Textos fundamentales...*, pp. 47-81.

²⁷¹⁸ M. Lubanska, *Ibid.*, p. 71.

En este sentido, cabe poner la cuestión: cómo se llega a conciliar el versículo final de san Marcos: “*Aquél que crea y sea bautizado se salvará*” (Mc 16:16), con la exclamación de San Pablo: “*Dios quiere que todos los hombres se salven*” (1Tm, 2:4). Una respuesta interesante, se encuentra en la contribución de Jean Daniélou (1905-1974) al debate sobre las religiones no cristianas y la Revelación. En este debate, el teólogo francés parte siempre de la Revelación: Dios quiere la salvación de todos los hombres y ha elegido la Iglesia como medio de salvación, es decir, la confesión de la fe y el bautismo. Ahora bien, en la opinión de Marcelo Bravo²⁷¹⁹, si la teología no puede cambiar estos dos puntos que deben permanecer firmes, dice el mismo, “tiene la misión de penetrar en la relación que existe entre estas dos verdades”. Jean Daniélou se sirve de la reflexión de san Tomás de Aquino sobre la “fe implícita” de la Carta a los hebreos: *la fe consiste en que Dios es nuestro Creador y nos recompensa según nuestras obras. Para recibir la salvación, hace falta creer en Dios que es Creador y Providente, en Dios que actúa realmente en la historia. En efecto, dice el teólogo, puede darse que el no cristiano no conozca a Jesús, pero si cree en un Dios que interviene en la historia, entonces acepta implícitamente la más grande intervención divina de la historia: la Encarnación de Cristo*²⁷²⁰.

Sintetizando ese pensamiento de Daniélou, Marcelo Bravo llega a la conclusión, según cual, las religiones no cristianas no son religiones que *salvan*, sino que *deben ser salvadas*; la salvación no es fruto del hombre y de la razón, sino un don de Dios²⁷²¹.

Volviendo al contexto de Chepelare, una cierta clemencia hacia los musulmanes, no exenta de ironía, notamos en las palabras de nuestro eclesiástico, ya que estos participan y asisten junto a los cristianos a los servicios divinos de las fiestas importantes en el calendario cristiano:

Numerosos son los que vienen en el Pascua, sobre todo los jóvenes. La iglesia se llena. Sin distinción, vienen cristianos y estos [se refiere a los pomácos] vienen.

²⁷¹⁹ Véase: Padre A. Marcelo Bravo Pereira, *Las religiones no-cristianas a la luz de la revelación: estudio analítico de la propuesta metodológica de Jean Daniélou en vistas a la comprensión del problema histórico de las religiones*, tesis doctoral, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma, 2010, directores: P. Donal Corry, LC, y Mons. Krzysztof Charamsa; Padre A. Marcelo Bravo Pereira, “¿Todas las religiones son iguales?”, *loc. cit.*

²⁷²⁰ ¿Todas las religiones son...?

²⁷²¹ *Ibidem.*

*Hay quienes practican las dos [religiones], y muestran que son cristianos aunque no estén bautizados*²⁷²².

En cuanto al bautismo como condición imprescindible para la salvación en la soteriología popular cristiana, me gustaría citar más detalladamente a Neda Yordanova²⁷²³, que habitó en el pueblo de Závét (n. turco Zavut)²⁷²⁴, que confirmaba haber tenido varias apariciones y revelaciones, y era considerada por algunos santa, pero según sus textos escritos, en mi opinión, su función se acercaba mucho más a la de una profetisa muy estimada.

En su manuscrito²⁷²⁵, en la cuarta aparición titulada: “Трима свидетелстват за Истинско Св. Кръщение. На това кръщение и турците ще се поклонят” („Tres atestiguan sobre el Verdadero bautismo Santo. Ante ese bautismo también se inclinarán los turcos”)²⁷²⁶, ella aparece como testigo de la afirmación de que para la salvación de la

²⁷²² M. Lubanska, *Op. cit.*, p. 71.; En relación con lo dicho, en una observación mía en la única iglesia católica que funciona ahora mismo en Ankara (enero de 2012) (en esta ciudad no existe ninguna iglesia ortodoxa abierta al culto) me he encontrado a un turco muy joven, tenía dieciocho años, que asistía a las misas en inglés con la Biblia en las manos (me refiero al Nuevo y el Viejo testamento en un libro). No estaba bautizado pero comulgaba. El sacerdote oficiante, un holandés, estaba al tanto de su situación, pero la toleraba. Este muchacho se consideraba cristiano, aunque no tenía muy clara la diferencia entre el catolicismo y la ortodoxia. Sus fuentes de información procedían de Internet y de algunos libros, pues no tenía un sacerdote como padre espiritual. Me decía que en el caso de que en lugar de estar en Turquía, estuviera en otro país musulmán, por ejemplo Irán, teniendo padres y familia musulmanes, él no se atrevería a asistir a una misa cristiana, aunque aquí también lo hace clandestinamente. Otro caso es de un muchacho turco (musulmán) de Razgrad (Bulgaria NE), de 17 años, que aunque no esté bautizado, desde hace tres años, asiste a las misas en la iglesia ortodoxa de la ciudad, sin que lo sepan sus padres; me dijo que en su casa sacaba a la vista los iconos sólo cuando oraba, y después los escondía de nuevo. Cuando cumplió 19 años, fue bautizado por su propio deseo, cambió su nombre, e incluso ayuda al sacerdote en el oficio.

²⁷²³ Neda Yordanova Tsoneva, citada anteriormente, hermana de mi abuela, que no he podido conocer en vida; sus revelaciones fueron recogidas por su hija Mariyka Yordanova en dos cuadernos. Nunca fueron editados, pero estos cuadernos circulaban en la región de Ruse (sureste de Bulgaria) clandestinamente tras la muerte de la autora y durante el periodo comunista. El manuscrito precisa que las apariciones tuvieron lugar entre 1929 y 1934. Gracias a Mariyka Yordanova (1920-2013), poco antes de su muerte, pude acceder a uno de esos cuadernos. El otro cuaderno, como trataba asuntos militares e históricos, no quiso dejármelo, porque en su opinión era mejor no saber todo aquello; he podido leer en lugar solo unas páginas que se referían a la dolorosa pérdida de Dobrudzha, y cómo fue incluida de nuevo en el territorio de Bulgaria.

²⁷²⁴ Esta región es diferente de la de los Ródopes que se halla al sureste, aquí no hay una presencia de pomacos, pero es también una región de población mixta. En la actualidad, la mayoría de los habitantes son musulmanes, entre los cuales hay un grupo de *kărdzhali*, musulmanes que emigraron aquí desde la región de Kărdzhali. En concreto, en el pueblo de Závét, actualmente habitan alrededor de 3600 personas, musulmanes ortodoxos, cristianos ortodoxos, varias familias de protestantes y algunos *kăzâlbashies*. Estos últimos se concentran en un pueblo cercano; a siete kilómetros de Závét se sitúa el famoso lugar de culto de los *kăzâlbashies* “Demir Babá tekke”.

²⁷²⁵ Sin editar, N. Y. Tsoneva, *Op. cit.*

²⁷²⁶ Aparición IV: [Трима свидетелстват за Истинско Свето Кръщение. На това кръщение и турците ще се поклонят], esa aparición es desde 1931, N. Y. Tsoneva, *loc. cit.*

humanidad el bautismo correcto es el del “agua y el Espíritu” y según dice: “todos, incluso los turcos, van a inclinarse ante ello”:

De modo espiritual, se oyó un ruido como el de un viento muy fuerte y se me dijo que mirará al Este para dar testimonio. Me volví hacia el este, de donde venía el ruido, y vi una imagen en el cielo que representaba el baptisterio del Santo bautismo, compuesto por muchas estrellas unas junto a las otras. Dentro del baptisterio se fundió el cielo, muy claro y muy amplio. De nuevo apareció la representación del baptisterio pero con una luz más oscura. Allí, en pie, está el mismo Dios Padre en figura de hombre, pero luminoso como el sol, con una barba blanca, como la nieve, con las manos extendidas hacia arriba y con la faz iluminada hacia mi [...], también, en el baptisterio había otras dos personas más, a derecha e izquierda de Dios Padre, pero sólo se veían de cintura para arriba. El baptisterio continuamente rodaba en el mismo lugar como un huso, sin embargo, milagrosamente, pese al giro del huso esas personas no giraban; me dijeron mirándome:,- Los tres damos testimonio de la salvación humana, este es el bautismo correcto y el mismo Padre está dentro del baptisterio, todos van a dar reverencia a ese bautismo, hasta los turcos.” Y he visto espiritualmente, delante de todo eso, a turcas y turcos en oración y elevando cánticos e inclinándose a ese bautismo, y se dijo espiritualmente: ,- Sectas, sectas [...]”. Hacia el sur, una oscuridad me llamñ la atenciññ, miré hacia el otro lado y se dijo:“- El sembrado del pueblo”, y de repente, una luz se apoderñ de la oscuridad y vi un trigal lleno de numerosas fuentes pero muy débiles; poco después he visto como desaparecían todas las fuentes y brotaban en una única fuente, todas como un volcán, y se dijo: ,- ¡Dios es Uno! ¡Que se cosecha la siega!” - parábola. ¡Que se siga el año para el bautismo de los turcos, los que emigran, que emigren, los que se queden que acepten el bautismo y el ungir con crisma [miropomazvane²⁷²⁷]!

²⁷²⁷ En búlgaro, миропомазване [miropomazvane] es „el ungir con miro o mirra (aceite aromático de alto precio, crisma)“. El “bautismo de los turcos” [entendido como musulmanes en general] que se menciona aquí, realmente se cumplió más tarde, unos veinte años después cuando se cristianizó masivamente a los pomacos en Bulgaria. El caso de los musulmanes de habla turca a quienes se les impuso el cambio de nombre, la “cristianización” fue muy traumática. Desde luego esos no fueron bautizados en la iglesia, pero sí se prohibió la circuncisión.

En otra aparición a la misma vidente, titulada: “Невидим дявола лежи във водата при кръщенето, и как се отстранява с печата на св. Кръщение” (*El diablo invisible yace en el agua del bautismo, y cómo se le elimina por el sello del Santo Bautismo*²⁷²⁸), se explica, con imágenes muy reales y expresivas, lo que sucede durante el rito y no es visible para los ojos²⁷²⁹, pero que da razón de por qué es imprescindible el bautismo “del agua y del Espíritu”:

- „*Lo correcto es el bautismo con el agua pura en el baptisterio*”, medijo eso el Espíritu, y continuó: „*Eso es verdadero y sin el signo en la frente y sin el signo en el pecho- el signo del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo- no es perfecto, porque el diablo es invisible y yace y se baña en el agua, y para que te asegures y que veas cuan de grande es la fuerza del sello y del signo que rodea el corazón y el alma [...]*”

Más adelante, en la aparición número 55 del mismo texto, bajo el nombre: “Духа във вид на Орел” [*Dujá vāv vid na Orél*] (*El Espíritu en forma de águila*) se presenta una escena apocalíptica que aclara la cuestión de la salvación de los “turcos” y concluye que a los que se apoyan para la salvación en un lugar que no es verdadero, sus oraciones y sus vigiliass no les pueden salvar:

Claro como un fuego, apareció el Espíritu en forma de águila y se me puso por encima, y dijo que me persignara, y cuando dije: “en el nombre del Padre del Hijo y del Espíritu santo, amén”, el águila se precipitó hacia mi y se hundió en mi; me prendí como una llama, se asentó un ángel sobre mi mano izquierda, desde el este se abrió el cielo y empecé a sumergirme en llamas, junto al ángel en la mano izquierda se me dio el Evangelio, en la mano derecha, la vara del Padre y dijo: „-Asegúrate de la fuerza, Apocalipsis, capítulo 2, verso 27”²⁷³⁰. Entonces fue elevada como un águila hasta los cielos, se hizo el cielo como un tamiz y ahí vi luz, los justos estaban en las mesas bajo la lámpara de araña, y dijo: „- Eso es lo perfecto, que estés bajo la lámpara de araña, eso es

²⁷²⁸ *Ibid*, aparición V: [Невидим дявола лежи във водата при кръщенето, и как се отстранява с печата на светото Кръщение].

²⁷²⁹ El diablo es representado como un perro con espinas en forma de erizo, con un hocico largo y uñas muy largas.

²⁷³⁰ Y las regiré con vara de hierro, y serán quebradas como vaso de alfarero; como yo también la he recibido de mi Padre (Apoc 2:27).

verdadero". Después, espiritualmente me hicieron entrar en una mezquita turca, y me dijo el Espíritu que viera sus plegarias y sus vigiliass y que examinara si ello era adecuado para su salvación, y he visto a los turcos orando, y se dijo:
„Su misterio en el que se apoyan para la salvación está simbolizado por ese lugar que está delante de ellos"; Y aquel lugar apareciñ como olas. Los turcos las vieron y se asustaron, estando de rodillas. Estallaron torbellinos que se arremolinaron delante de ellos, y ellos, creyendo que aquella era la fuerza para su salvación, se agarraron a los torbellinos, pero los torbellinos les daban vueltas, los turcos seguían aferrados a los huracanes que les llevaron al sur, hacia la oscuridad y se abrió el Infierno y los arrastró a todos allí. Se dijo eso:
„Esa plegaria no es correcta para su salvaciññ".

Sin embargo, esta afirmación tajante se ve matizada por la siguiente aparición que contempla la profetisa Neda, en donde se dice que las plegarias de los turcos “son oídas en los cielos”. De manera que estos no quedan del todo excluidos de la posibilidad de salvarse, pero a condición de que sean ungidos con el crisma. El título de la misma aparición en sí es muy explícito: “Турците вярват в Бога, но закон и миро трябва!” (,Los turcos creen en Dios, pero falta la Ley y el crisma”) ²⁷³¹:

Un haz como la luz del sol me tomó y me elevó en lo alto, y he visto que el fin de este haz llegaba hasta la tierra, y allí en la tierra vi a los turcos en oración, y se dijo: „¡Sus plegarias son oídas en los cielos, pero no tienen la Ley, mientras que no sean ungidos con crisma no se salvarán, hace falta unción (miropomazvane) !, y se dijo en turco “zoytunia” ²⁷³².

En lo que se refiere a la salvación de los demás cristianos (que no pertenecen a la iglesia ortodoxa ²⁷³³), tanto en este texto como entre los habitantes entrevistados en la

²⁷³¹ [Търсите виърват в Бóга, но закóн и мíро триábва!], aparición 56, pp. 63, 64.

²⁷³² Se refiere al aceite de oliva, que en turco es *zeytin yađi*, y que es uno de los componentes del crisma (el crisma o el santo míro, está hecho de una mezcla especial que contiene aceite y muchos otros ingredientes), por lo que, la palabra en el texto “зохтуня” [zoytúnia] indica a eso. En la siguiente aparición, el del nº 58, llamada “За миропомазване на турско дете” [Za miropomázvane na túrsko deté] (,Para la crismación de un niño turco”), sigue el mismo tema, donde se le revela a la misma profetisa sobre un niño turco recientemente concebido, que iba a ser un varón, se le ordena a Neda pedir a sus padres que unjan al niño con crisma cuando nazca, pero estos se niegan, diciendo que no traicionarían su fe. Después, se le revela de nuevo que el niño va a enfermar lo que realmente sucede, y se le dice también la cura para eso, pero los padres no confían de nuevo en las videncias de Neda, y finalmente el niño muere.

²⁷³³ Aquí se visualizan más bien a los protestantes, los evangelistas, pero también entran y los católicos.

región de los Ródopes, éstos son denominados como “hermanos que están vagando en la fe”²⁷³⁴, representan “el camino ancho” en la vida; son como “espigas vacías”²⁷³⁵; “obstaculizan a los pasajeros y les distraen del camino estrecho, llamándolos hacia el camino ancho”²⁷³⁶, “la vida de los protestantes se parece a un árbol sin ramas, cuya morada está construida en lo alto y les es difícil llegar a ella sin las ramas”²⁷³⁷; son como “leña seca para fuego”, cuya solución es la crisma y el incienso²⁷³⁸.

Según el manuscrito de Závét, lo que puede mover la misericordia de Dios y otorgar la esperanza de lograr los deseos que se tienen respecto a esta vida y a la del más allá es la unción con crisma y el uso del incienso. Ello es altamente recomendable para todos, sean católicos, evangélicos, protestantes e incluso musulmanes. Dicho de otro modo, se salvarán aquellos que sigan los ritos de la iglesia ortodoxa, lo que comporta creer en su valor simbólico;

²⁷³⁴ M. Lubanska, *Op. cit.*, 71: “Algunos de mis interlocutores separan los católicos y los protestantes de los demás cristianos, como hermanos que están vagando en la fe, pero que si esa fe está apoyada por buenas obras, la posibilidad de que sean honrados con la misericordia divina es muy grande”. En este respecto, en un relato búlgaro se cuenta de un ángel que viene a recoger el alma de un hombre justo que a nadie hizo algo mal. Pero en el lugar donde se miden las obras, los demonios le detienen y le acusan que no ha hecho nada bueno. El hombre recuerda que durante su vida había reconciliado a dos niños que estaban luchando por un perro. El hombre dio el perro a uno de los niños y dos monedas al otro. Los demonios ponen las monedas a la balanza, entonces esa prepondera hacia el paraíso, donde entra el alma (*Bălgarski folklorni prikazki. Katalog* „Cuentos búlgaros folclóricos. Catálogo”, eds.: L. Daskalova-Perkovska, D. Dobrev, I. Kovacheva, E. Mincheva, Sofía, 1994, p. 283, N° 804, según: P. Stefanov, “Mitárstvata - gnostichesko naslédstvo v bălgarskia folklór y kúltúra”, *loc. cit.*). En este relato refleja la creencia popular de que, no la religión sino la caridad, en forma de algún objeto regalado, una ayuda realizada, u otro, es lo que contara cuando se va a determinar el destino eterno del hombre. Según el moral popular, no importa la cantidad de la donación, sino el desinterés y la sinceridad que motivan el hecho (P. Stefanov, *Ibidem*).

²⁷³⁵ Aquí se refiere a los protestantes.

²⁷³⁶ Neda Yordanova, *loc. cit.*

²⁷³⁷ “[...]y se dijo que sin la Ley los protestantes y su vida se parece a un árbol sin ramas y su morada está establecida arriba, arriba, dijo el Espíritu, y para que bajen y suban hasta su morada es difícil sin ramas, y he visto que apareció un árbol con las ramas cortadas, pero un árbol muy alto y veo a los protestantes como arañan la corteza para subir por el árbol, pero siempre permanecen en tierra alrededor del árbol, y dijo el Espíritu: „Tened la seguridad de que sin ramas es difícil subir”; *Ibid.*, aparición 61: “За протестанти, дърво без клони” [Za protestánti, dǎrvó bez klóni] („Para los protestantes- árbol sin ramas”).

²⁷³⁸ “Se representa a los protestantes como leña seca (tocones), se dijo: „Leña para el fuego; asegúrate [dirigiéndose a Neda], según lo que dice en el capítulo 23 de Lucas, versículo 31, ¡que se lea!” De modo sutil se dijo que su siembra es para los puercos, no es válida para los hombres y se les presenta [a los protestantes] como enfermos azules, caídos por tierra, y se dijo que mientras no sean ungidos con el crisma no se curaran; se dijo que si su cuerpo se pone enfermo rápido irán al médico, pero su enfermedad es espiritual y no se recuperarán hasta que no sean ungidos con el crisma y hasta que no quemen incienso. También dijo el Espíritu [dirigiéndose a Neda] „compáralos con el dueño de una casa que guarda lo más valioso dentro de su casa y en el establo, y deja la leña fuera del establo.” Entonces apareció una casa y fuera del establo había leña seca y vi a los protestantes derribados y echados entre la leña seca, y dijo: „Igual que la leña es para el fuego, así vosotros arderéis, porque no aceptasteis el signo, sino que aceptasteis el del diablo, del hongo bejín perlado”, entonces se representó a ese hongo. „Vosotros os presentáis como los que limpian la mesa, pero no os sentaréis a ella”, y se cerró, *Ibid.*, aparición 62: Протестантите като сухи дърва за огън [Protestántite kato súji dǎrvá za ógǎn] („Los protestantes como la leña seca para el fuego”).



[...] entonces vi una escoba sutil que los barrió a todos y desaparecieron; se dijo: “¿Que todos quemen incienso!”; y se me dio en una tabla incienso para sahumar. Se dijo: „¿Que no quede excluido el crisma!”, aclarando que el hombre es como la vid, el palo que se pone junto a la vid es el crisma.

Sin el palo la vid se daña. Se dijo, „los creyentes que alaban las obras del Señor se parecen a los productos salados, no van a hieden y no se agusanan [...]”²⁷³⁹.

Para comprender esta “recomendación”, en el contexto estudiado, tenemos que recordar que la Crismación, es uno de los siete sacramentos de la iglesia, que, en la tradición ortodoxa, se realiza inmediatamente tras el bautismo, pero también en otras ocasiones²⁷⁴⁰. Su simbolismo lo relaciona con la señal del Espíritu Santo, que restablece la pureza de la naturaleza humana y la semejanza con Dios, violada por el pecado original. Llamado también el “óleo de la alegría”, el crisma y el mismo ungir con el óleo, graba en todos los cristianos, el don de su triple ministerio- real, sacerdotal y profético. Durante la Crismación se recita la oración: *Pechát dára Dúja Svetágo* (en bg.); *Σφραγίς δωρεᾶς Πνεύματος Αγίου* (en gr.); que quiere decir: „El signo del Espíritu Santo”, y alude al simbolismo de la fiesta de Pentecostés (la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles y el establecimiento de la Iglesia de Cristo).

El otro ritual, recomendado en el manuscrito como condición deseable para la salvación y la obtención de una intercesión válida para todos, habla del uso del incienso.

El incensar, simboliza el deseo del alma orante, “para que ascienda su oración como incienso” ante la Faz del Señor (Salmos 141(140): 2);

²⁷³⁹ *Ibid.*, Aparición 25: “Земният живот прилича на две баби, и че неверниците са изчезнали от мишцата на Отца, за уверение: I Послание Коринтяни гл. 11, от 4 до 8 стих” [Zémniat zhivót prilícha na dve bábi, y che nevérnitsite sa izchéznali ot míshtsata na Otzá, za uverénie, Párvo Poslánie Koríntiani, glavá 11, ot 4 do 8 stíj] („La vida terrestre se parece a dos abuelas, y que los infieles desaparecieron del brazo del Padre, para confirmación, el I mensaje a los Corintos, cap. 11: 4-8).

²⁷⁴⁰ El Santo crisma se prepara con muchas sustancias olorosas y diferentes que simbolizan la fragancia de los diversos dones del Espíritu Santo. Las principales sustancias que se incluyen en la santa unción preparada en la Iglesia ortodoxa de Bulgaria, son el aceite y el vino blanco de uva. Su composición no está estrictamente definida como lo era en los tiempos del Antiguo Testamento, a saber, mirra excelente, canela aromática, cálamo aromático, casia y aceite de oliva santificado (Éx 30:23). Hoy en día, el Patriarcado de Constantinopla usa alrededor de 55-60 ingredientes diferentes, y la iglesia Rusa, sobre 30. Según la tradición ortodoxa, el nuevo Santo crisma se prepara alrededor de cada diez años, cuando el viejo se está acabando; normalmente eso se hace por el patriarca en el Jueves Santo (la semana antes de la Pascua). Derecho para preparar el *miro* (el crisma) en la tradición ortodoxa tienen sólo las iglesias autocéfalas, como lo es la búlgara. En la tradición católica se bendice el crisma en Jueves Santo, pero a veces se realiza en martes de Pasión en la llamada Misa crismal. La “recomendación” en el caso del texto citado, se refiere más bien en cuanto a los protestantes y a los evangelistas, que no reconocen ni la crismación ni la unción con óleo para los enfermos.

Да ѿсправѣтсѧ мѡлѣтва моѡѧ, ѿакѡ на дѣло
пред' тобою, воздѣланіе рѣкѣ моѣю,
жѣртѣѧ вечѣрнѧѧ. 2741

Después de la caída, nuestra oración no podía elevarse al cielo sin Cristo, el Hijo de Dios y Mediador, ahora por Su intercesión, ella, como el humo del incienso, que se eleva siempre hacia arriba, asciende al Señor. También es una señal de que el Espíritu Santo, representado por la fragancia del incienso, siempre está presente en la Iglesia, especialmente en la oración común en el templo. El incensar es el signo de que los ángeles suben al cielo las plegarias de los orantes:

Y vino otro Ángel que se ubicó junto al altar con un incensario de oro y recibió una gran cantidad de perfumes, para ofrecerlos junto con la oración de todos los santos, sobre el altar de oro que está delante del trono (Ap 8:3).

Quemar incienso ya aparece en el Antiguo testamento, pues Dios mismo ordena a Aarón que lo haga²⁷⁴². Por último, sahumar incienso representa la gloria divina, así como atestigua la Escritura para el Tabernáculo hecho por Moisés: [...] *y quemó en él incienso aromático, como el Señor lo había ordenado a Moisés. Entonces la nube cubrió la Tienda del Encuentro, porque la nube se había instalado sobre ella y la gloria del Señor llenaba la Morada (Ex 40:27, 34-35).*

Sin embargo, según algunos entrevistados de Lubanska, *la posibilidad de ganarse la misericordia divina, la tendrán aquellos cuya fe se apoya en las buenas*

²⁷⁴¹ Del búlgaro eclesiástico: *Que mi oración suba a ti como el incienso y mis manos en alto, como la ofrenda de la tarde.*

²⁷⁴² *Todas las mañanas, al preparar las lámparas, Aarón deberá quemar en él incienso aromático; y a la hora del crepúsculo, cuando vuelva a arreglar las lámparas, lo hará nuevamente. Y presentaréis delante del Señor esta ofrenda de incienso aromático, a través de las generaciones (Ex 30:7-8)*

*obras*²⁷⁴³. En esta interpretación, destaca un juicio popular y humano, que trata de evitar las diferencias dogmáticas y se fija más en los aspectos prácticos de la convivencia. Esta postura es típicamente popular y propia de regiones en donde por siglos se da la convivencia de comunidades diferentes. Y aunque para el sacerdote de Chepeláre, el tronco del árbol simbólicamente corresponde a la fe ortodoxa y las ramas que brotan de él son “las restantes variantes del cristianismo”²⁷⁴⁴, aparecen sin embargo voces, que se fijan en las cualidades universales de la humanidad y que dejan a la misericordia divina la posibilidad de que unos se salven y otros se condenen, independientemente de su adscripción religiosa. El sacerdote mencionado se refiere también a estos rasgos universales de los seres humanos y hace hincapié en las cuestiones morales. Dice que la moralidad es un proceso muy “complicado dentro de cada uno”. Así, considera que los hombres serán juzgados según la moral, especialmente aquellos que no tuvieron oportunidad de conocer la Palabra divina, es decir, a los que no llegó el evangelio²⁷⁴⁵.

Recordaremos que al final, lo que cuenta es la actitud frente al prójimo, la disposición interior del hombre se muestra a través de su actitud frente al prójimo, por eso es un criterio en El Juicio Final (Mt 25). Esto no significa que se disminuya la importancia de la fe y la devoción del hombre hacia Cristo. Por el contrario, ambas se suponen y confluyen con dicha actitud, la que revela si Dios está o no en nosotros.

Se verán privados de la salvación los que no creen, pero aquellos que pertenecen „a la otra religión“, según sus acciones en vida, tendrán oportunidad de salvarse, aunque “su situación en el otro mundo no sea muy clara”. Según los entrevistados cristianos de los Ródopes, los “de la otra religión”(los musulmanes) van a necesitar mucho más de la misericordia divina que “los que van por el camino recto, que es la ortodoxia”²⁷⁴⁶. Sin embargo, los cristianos buscan similitudes entre los rituales de sus vecinos y los propios, de tal manera que queden minoradas las diferencias y esta conducta curiosa es la que se halla en la base de lo que he denominado “santidad compartida”.

Veamos ahora cuáles son los planteamientos de los musulmanes. Según el mensaje central del islam, para el *kafir* (el “infiel”) y el *munafik* (el „hipócrita“) no existe la menor posibilidad de salvación. Si la balanza del Día del Juicio se inclina en contra

²⁷⁴³ M. Lubanska, *Op. cit.*, pp. 71-72.

²⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 72.

²⁷⁴⁵ Esa respuesta corresponde a la pregunta formulada por Lubanska acerca de si él piensa que en el cristianismo hay esperanza de salvación para quienes no creen o pertenecen a otra religión. A lo que el sacerdote responde: „*Sí. Se juzga según la ley moral, que es compleja en la conciencia de cada cual. Le juzgaran según eso, Ibid.*, p. 74.

²⁷⁴⁶ *Ibidem.*

de un musulmán y éste se condena, va, en cualquier caso, temporalmente al Infierno, hasta que se purifique de sus pecados. Sin embargo, ni el *kafir* ni el *munafik* pueden jamás salir de las llamas a las que han sido condenados²⁷⁴⁷. Los que pertenecen a estas categorías, caen desde el puente Sirat directamente al abismo. En el manual de islam que se encontraba en la ciudad de Chepeláre, según la definición del término *kafir*, infieles se consideran “los que no creen en la unidad de Dios y en su Profeta Muhammad, niegan una o más de las obligaciones”²⁷⁴⁸, pese a esto, es suficiente no creer en la misión de Muhammad, para ser identificado como perteneciente al grupo de los *kafir*.

Por lo tanto, resulta que *kafir* es cualquier no musulmán, aunque profese otra religión. Sin embargo, los informadores de la región que estamos estudiando, reducen dicha definición, considerando *kafir* simplemente a “un hombre que no cree”. Al igual que los cristianos, no le conceden ninguna oportunidad de salvarse. De ello se infiere que la gente considera „no creyente” a aquellos *que siempre niegan a Allah y a Dios*²⁷⁴⁹.

El imán por su parte estima que *kafir* es aquel, fiel o infiel, pero “que no practica su religión”. Según él, sólo uno de cada cien de estos tendrá la suerte de salvarse:

Literalmente, “kafir” quiere decir que es alguien que niega la existencia de esa fuerza a la que nosotros llamamos Allah y los cristianos llaman Señor. Es decir, es un hombre que no cumple, que se enfrenta a esa Fuerza que lo ha creado. Este es el significado literal de la palabra “kafir”. Pero, también tenemos que decir que tiene otro significado, se refiere al hombre que no obedece los mandatos y las prohibiciones de una religión. Digamos pues que en la religión cristiana también hay hombres que se llaman “kafir”. Son los que no cumplen por ejemplo la religión [la Ley] del mensajero de Dios, o como ellos le llaman, Jesucristo. Desde este punto de vista, eso es ser “kafir” en mi opinión. [...] Puede que haya una pequeña esperanza [para los infieles] para los que están fuera de la religión, pero esto sucede en uno de entre noventa y nueve, es decir la posibilidad de que Allah les perdone sus pecados y que entren en el Paraíso o en el lugar de la bienaventuranza de esa manera, es decir es un uno por ciento. ¿Pero será así?, yo lo dudo [...] todo depende de la intención del

²⁷⁴⁷ O. Oztop, *Основа на вярата и ибадета в исляма* [Osnóvata na viárata e ibadéta v islíama] („La base de la fe en el islam es el culto”, en búlgaro y turco, tit. original: *Islam'da Iman ve Ibadet Esaslari*), traduc. de turco: S. Gazi y B. Dardzhan, Estambul, sin ed., 2000, p. 92, según: M. Lubanska, *Op. cit.*, p. 74, nota 98.

²⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 75.

²⁷⁴⁹ *Ibid.*, informadora: Arfe, musulmana.

*hombre en sus hechos. Pues según ellos, recibirá la retribución, es decir lo que se merece*²⁷⁵⁰.

De modo semejante define al *kafir* otro musulmán entrevistado²⁷⁵¹. Sin embargo, lo que es digno de señalarse es que de hecho tanto los musulmanes como el sacerdote explican que Allah y Dios son una misma fuerza. También es significativo que a los que han de condenarse los identifiquen con gente que pertenece a sectas. Todos consideran que un *kafir* es un nihilista, pero no queda claro cuál sea la proporción de salvados en cada grupo, incluidos cristianos y musulmanes:

*[...] Ahí van a separar a la gente, él que les llamará dirá: „venid a mí los que sois musulmanes“, “venid a mí los que sois cristianos”. Él que sabe, irá donde debe ir. Pero él que no sabe nada, no irá a ningún lugar, él no sabe de qué se trata. Aquellos que queden al final, se les llamará infieles, porque no creyeron en nada*²⁷⁵².

Por último y como la cuestión más importante para obtener la salvación, los informantes consideran el actuar con respeto hacia todo el mundo, independientemente de la fe que profesen o de dónde procedan, pues todos son hijos del mismo Padre, que dio a musulmanes y cristianos leyes diferentes:

Eso es lo más importante, que seáis atentos con la gente, que respetéis a todo el mundo, que les prestéis atención, independientemente de donde procedan y quienes sean. Todos son seres humanos como [...] en el más allá no importa si eran cristianos o musulmanes. Allí, Allah es uno para todos. Es Él quien ha hecho todas las cosas [se refiere a la ley], ¿no? Es Él quien ha ordenado al cristiano qué hacer y qué no, ¿no es así? Si el hombre no lo hace, es por su propia voluntad, y si lo hace, también. A los musulmanes también les ordenó qué debían hacer, si lo cumplen, eso está bien y si no lo cumplen, mal [...] Al Señor no le importa de qué religión eres. Él ha creado las religiones y los

²⁷⁵⁰ *Ibíd.*, informador- imán, 28 años, educación universitaria.

²⁷⁵¹ *Ibíd.*, inf. Alí, musulmán, 80 años, educación primaria.

²⁷⁵² *Ibíd.*, inf. Alí, p. 78.

*pueblos; para Él son todos iguales. Lo importante es que no sean incrédulos, que no lo sean [...]*²⁷⁵³.

A esta misma línea de pensamiento se suman las opiniones de otras dos musulmanas de Zornítza, que se basan, por un lado, en la idea de la gran familia humana, en la que todos son iguales, pero por otro, explican las diferencias entre cristianos y musulmanes con el dicho popular: “Cada uno en su casa y Dios en la de todos”:

*[...] cada uno, según su religión, que siga por su camino, quien en la iglesia y quien en la mezquita*²⁷⁵⁴.

Estas dos mujeres también argumentan con el “parentesco de las almas” de los musulmanes y los cristianos que habitan en Bulgaria:

*[...] somos uno para Bulgaria, uno para el Señor. Eso es una misma alma, sin importancia de la fe [...] ¿Entiendes? Yo cumplo con mi fe, tú con la tuya, también oras a Dios*²⁷⁵⁵.

Según ellas más bien la diferencia está en a qué autoridad respetan. Para unos la autoridad es el imán, mientras que para los otros es el sacerdote:

*Nosotros creemos al hodzha, vosotros al pope. Vosotros también sois creyentes, pero el pope canta vuestra oración. Más o menos se parecen [con la del imán], sólo los idiomas son diferentes. Puesto que, vuestro pope canta diferente, nuestro “pope” le llamamos pues, hodzha [imán]*²⁷⁵⁶.

Por su parte, la informadora Arfe pone el énfasis en que cristianos y musulmanes deben unirse para elevar oraciones por el bien del mundo:

²⁷⁵³ *Ibid.*, informadores: la nieta y la hija del imán, musulmanas, de 50, y 80 años, educación: primaria, primaria no completa, del pueblo de Zornítza.

²⁷⁵⁴ *Ibid.*, informadora: Severina (nombre turco: Surina), musulmana, 50 años, educación primaria, el pueblo de Zornítza.

²⁷⁵⁵ *Ibid.*, informadora: Miladinka (nombre turco Merzide), musulmana, 50 años, educación primaria, de pueblo de Zornítza, p. 80

²⁷⁵⁶ *Ibidem.*

[...] *me decía una cristiana, una mujer muy buena que siempre trataba de hacer el bien a la gente, y que murió, decía así:- „Para Dios no hay cristianos, ni musulmanes, hay justos e injustos. Puedes ser justo y no importa que religión confiesas, el que es injusto, irá allí donde es su sitio, en el Infierno“. Yo lo entiendo así, todos rezamos al mismo Allah, Señor único. Y cristianos y musulmanes, todos rezan por el bien del mundo*²⁷⁵⁷.

A la pregunta acerca de quienes irán más fácilmente al Paraíso, las musulmanas del pueblo de Zornítza mantienen que en este caso son decisivas las acciones de los hombres y, aunque la entrevistada (Arfe) conoce de memoria casi la mitad del Corán, llama la atención, que en su respuesta ella no se basa en las fuentes musulmanas de conocimiento, sino en las palabras de su vecina suya, cristiana.

En la opinión de la gente prevalece la esperanza en la justicia divina. Así, consideran que el ser humano recibe aquello que ha merecido por sus acciones en vida. A los ojos de los musulmanes, la vida es vista como una prueba y no como un destino afortunado y predeterminado por Dios y que lleva el hombre escrito en la frente.

Los musulmanes igual que los cristianos valoran la situación de los incrédulos (infieles o ateos,) como la peor. Todos se consideran seguidores del mismo Dios, pero unos y otros hacen depender su salvación de la bondad divina.

La salvación, en consecuencia, es percibida como un misterio, ya que no se sabe que es lo que Dios ha de deparar a los cristianos que han „tergiversado“ la revelación. Los musulmanes valoran que lo importante en el caso de los cristianos es que practiquen su religión y cumplan sus exigencias, pues el resto es asunto divino.

El análisis comparativo de las creencias soteriológicas de los habitantes de la región de Chepeláre, musulmanes (pomácos) y cristianos, y del manuscrito de Závét, permite constatar la presencia de dos sistemas fundamentales de creencias: uno de carácter asimilatorio (sincrético) y el otro discriminatorio.

Ambas tendencias se hallan en permanente tensión dialéctica, como se refleja en las opiniones de los informantes. Ello termina dando como resultado una posición de cierta ambigüedad respecto al otro, el de la otra religión. Se observa, no obstante, que las creencias soteriológicas de los cristianos y los musulmanes de la región estudiada tienen muchos rasgos en común, lo que en gran medida se puede asociar con sus raíces comunes en la tradición judía. Sin embargo, al mismo tiempo, se percibe una mutua

²⁷⁵⁷ *Ibid.*, Arfe, musul., pp. 80, 81.

influencia respecto a la forma de la salvación, que puede proceder a su vez de la influencia de otras religiones. El panorama final que se deduce está marcado por un cierto sincretismo muy conocido en los Balcanes.

Entre los factores que pueden tal vez haber facilitado, en el pasado y actualmente, este proceso, encontramos los siguientes:

- La idea, común en el pensamiento popular, de que una determinada acción siempre produce el resultado esperado.
- El principio del “*komshuluk*”, heredado del imperio otomano, entendido como relaciones de buena vecindad.
- La actitud del clero de ampliar el círculo de creyentes, incluso dejando de lado los propios dogmas y cánones, como reacción, en época contemporánea, a la prohibición religiosa durante el periodo comunista.
- El hecho de que en la tradición popular de ambas confesiones se dé la tríada „pecado-ofrenda-salvación“, y donde la ofrenda es la limosna y el ayuno que garantizan la esperada misericordia Divina.
- El énfasis en los imperativos morales, comunes a las tradiciones populares, y expresados como “el temor de Dios” y “la vergüenza de la gente”.

Es indudable que en todo ello juegan un papel importante también motivos apócrifos muy conocidos por todos, así como la presencia de lugares santos comunes, como es el caso de la localidad de “Krăstov” arriba mencionada.

La facilidad con la que los pomácos aceptan los templos cristianos como lugares de la real presencia de Dios, es explicado por Lubanska por el hecho de que estos conservan la memoria de que sus antepasados fueron cristianos²⁷⁵⁸, mientras que los cristianos actuales no visitan las mezquitas, pero sí las tumbas de los santos musulmanes.

Así pues, en ese contexto tan específico, de los Ródopes, todo aquel que cree en Dios y es fiel a sus mandatos y normas puede ser salvado. De manera que en ello entra perfectamente el vecino, el de la otra religión.

Al mismo tiempo, se observan creencias soteriológicas que hemos denominado „discriminadoras“, pues es evidente que, en materia de salvación, tienen preeminencia los de la propia confesión, frente a los otros, quienes pueden llegar a verse excluidos. De ese tipo, es por ejemplo la creencia musulmana que garantiza la salvación tras

²⁷⁵⁸M. Lubanska, *Op. cit.*, p. 167.

pronunciar las fórmulas coránicas y también conocer las respuestas exactas a las preguntas por ejemplo, de los ángeles Nakir y Munkar²⁷⁵⁹.

Entre los cristianos, tiene un carácter semejante la creencia que vincula la salvación a la participación en los servicios divinos en las iglesias y también al hecho de haber sido bautizado “del agua y del Espíritu”. La misma tendencia la hemos hallado en el manuscrito del pueblo de Závét, que como se ha dicho pertenece a otra región de Bulgaria, pero en la que también hay población mixta, en el que, además del sacramento del bautismo, vivamente representado en la visión de Neda Yordanova, como condición imprescindible para la salvación, de modo tajante se imponen el uso del incienso, la crisma y la orientación de las oraciones²⁷⁶⁰. El significado que la dicha visión lleva en su profundidad, hace alusión al mensaje de Daniélou, según cual, “todas las religiones, absolutamente todas, tienen necesidad de ser salvadas por Cristo”²⁷⁶¹.

La diferencia en las creencias soteriológicas entre musulmanes y cristianos posee no obstante matices importantes. Así, los musulmanes tienen mucho más que decir sobre el Juicio Final, el fin del mundo y acerca del papel mediador del Profeta Muhammad, quien específicamente va a interceder por ellos. Mientras que los cristianos reciben mayor formación respecto al juicio individual de cada alma, en el que tiene un papel primordial, tal como se ve en el apócrifo “El andar de la Virgen por las penas”, la Virgen que todo lo puede y que libera a quienes se encomiendan a ella.

A pesar de estas diferencias y de las ambigüedades, no cabe duda de que todos manifiestan una actitud abierta en cuanto a la inclusión entre los salvados de los otros.

²⁷⁵⁹ Sobre Munkar y Nakir ya se habló anteriormente.

²⁷⁶⁰ Referido al lugar de La Meca y la orientación de la oración hacia ella.

²⁷⁶¹ “¿Todas las religiones son iguales?”, *loc. cit.*

CAPÍTULO VII:

ESPACIO Y SANTIDAD, COMPARTIDOS

VII. ESPACIO Y SANTIDAD, COMPARTIDOS.

1. La tumba compartida- zar Iván Shishmán, Kasām Efendi y san Demetrio- en la región de Sámokov.

Los lugares santos destacan como lugares simbólicos donde la memoria colectiva se define y encuentra sus puntos básicos de sostén. Según el concepto de Nora²⁷⁶², la función de los sitios memoriales tiene como objetivo bloquear el olvido en la época moderna, presentando y provocando la voluntad de recordar. Los lugares de este tipo, siendo formas “materializadas” de la memoria, sirven como herramientas para diseñar cierta postura hacia el pasado, reflejando e influyendo al mismo tiempo sobre la memoria viva de las comunidades de su alrededor. *Son un espacio doble encerrado en sí, limitado en su propia identidad [...], pero abierto a la vez continuamente hacia afuera, para transmitir sus sentidos*²⁷⁶³. Desde este punto de vista estudiaremos varios lugares, monumentos de la memoria que comparten las narrativas y los cultos de cristianos y musulmanes, como activadores de memorias a través de signos y formas del espacio. Sitio importante dedicaremos a la interpretación oral de los diferentes puntos geográficos del lugar y su papel en la construcción de la identidad regional, porque la esencia de los testimonios orales no se halla en la exactitud de datos sino en su alejamiento. Pues, allí resaltan imaginación, pensamiento figurativo y deseos. Por lo tanto, no hay fuentes orales que sean erróneas, lo importante es lo que la misma gente considera importante. Aquí desde luego aparece la pregunta de hasta qué punto las historias orales nos cuentan sobre el pasado y en qué medida en ellas entra el presente.

Una posición dinámica en este tipo de pensamiento concierne a la noción de lo sagrado, que, en gran medida, resulta una síntesis de heredadas creencias folclóricas, los conocimientos y la fe relativos a un culto particular. En esta línea, los serbios por ejemplo, creen que la tierra que alberga un sepulcro no se puede vender. Los dueños de bienes que carecían de herederos o aquellos que temían que sus descendientes pudieran vender la propiedad se aseguraban contra ese posible acontecimiento, eligiendo ser enterrados en

²⁷⁶² P. Nora, “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”, *Representations*, N° 26, Spring, (1989), ed. especial: Memory and Counter-Memory, Ed. University of California Press, pp. 7-24, según: N. Vukov, “Паметници, “паметни места”, “места на памет”” [Pámetnitsi, “pámetni mestá”, “mestá na pámet”]/ Monuments, “Memorable Sites”, “Sites of Memory”, en: *Bălgarski folklör* (2007), XXXIII, N° 3, Sofia, Institute of Folklore, BAN, p. 43.

²⁷⁶³ P. Nora, *Ibid.*, p. 23, según: N. Vukov, *loc. cit.*

ellos²⁷⁶⁴. Así pues, podemos decir que “la tumba del soberano protegía al bien *nacional* de la venta”²⁷⁶⁵. En otro capítulo, ya se ha prestado atención especial acerca de las relaciones que existen entre la ubicación de las reliquias y la producción de mitos, entre su traslado y el establecimiento del poder. También se ha destacado que al contrario que entre los búlgaros, los santos serbios que fomentaban la idea dinástica y después nacional fueron escogidos entre sus gobernantes.

Así pues, en el caso serbio, la tumba de su último rey²⁷⁶⁶ y el territorio nacional están inseparablemente vinculados²⁷⁶⁷. En el caso de Bulgaria, esa relación, si es que existe, está fuertemente mediada.

El mártir Lázaro de Serbia fue canonizado y sus reliquias que emanan efluvios perfumados marcaban el territorio dinástico y sagrado serbio²⁷⁶⁸. A partir del siglo XVIII las santas reliquias cobran un sentido nacional, no sólo dinástico o territorial²⁷⁶⁹. En su último traslado en 1989 del día *Vidovdan*²⁷⁷⁰, las reliquias son invocadas para salvar la progresiva pérdida del territorio sagrado²⁷⁷¹, pero ya no se trataba de una cuestión de fe,

²⁷⁶⁴ M. Bećković, *Kosovo- najskuplja srpska reč* („Kosovo -la palabra serbia más cara“), Valjevo, ed. electrónica: Zoran Stefanović (ed.), Ed. Janus, 1989, <http://rastko.org.yu/kosovo/umetnost/mbeckovic-kosovo.html>, p. 19, según: Ev. Ivanova, “Gróbât na vladételia kató oboznachávash teritória: lokálna, dinásticheska, sakrálna, natsionálna” /Ruler’s grave as a designation of local, dynastic, sacred, national territory („La tumba del gobernante como denominación del territorio local, dinástico, sagrado y nacional“), ponencia de la conferencia internacional: *Modérniyat natsionalizâm- balkánski y evropéyski izmerénia, 23-24 nóémvri 2007, Sófia* („El nacionalismo moderno- dimensiones balcánicas y europeas, 23-24 noviembre, 2007, Sofía“), con resumen en inglés, New Bulgarian University, Scholar Electronic Repository, <http://eprints.nbu.bg/559/>, p. 159.

²⁷⁶⁵ Ev. Ivanova, *Ibidem*.

²⁷⁶⁶ Se refiere al príncipe Lázaro de Serbia (Lazar Hrebeljanović, 1373-1389). Independientemente del hecho de que el Estado serbio (aun como vasallo) existe 70 años después de la muerte del príncipe Lázaro en la batalla de Kosovo del 1389, él es fijado en la memoria como el “último” gobernador, así como en el caso de Bulgaria, zar Iván Shishmán, pese a que el reino de Vidin sobrevive ese de Târnovo (el de Shishmán) con tres años más.

²⁷⁶⁷ Los restos del zar serbio fueron enterrados cerca del lugar donde sucedió la batalla de Kosovo, en la iglesia de la “Ascensión” en Prishtina; en 1391 se trasladan al monasterio de Ravanica, donación edificada por el mismo príncipe Lázaro y elegida por él como su último hogar. Ravanica permanece como centro sagrado incluso después de la derrota final por los turcos en 1459.

²⁷⁶⁸ Se puede decir que principalmente el pueblo serbio está ubicado en: Serbia, Montenegro, Bosnia y Herzegovina, en menor medida en: Croacia, La Republica de Macedonia y Eslovenia, también, una minoría serbia es reconocida en Rumania y Hungría.

²⁷⁶⁹ A partir del siglo XVII, las reliquias santas se trasladan en tierras serbias y extranjeras, pero habitadas esas últimas por una minoría serbia. A los monasterios que las albergan, siempre se les denomina “Ravanica” (p. g. Vradnik es la “Nueva Ravanica”). Su traslado refleja las “huidas” de una amenaza real o imaginaria, lo que convierte las reliquias en poderoso recurso de producción de mitos traumáticos. En 1941 son trasladados a Belgrado.

²⁷⁷⁰ *Vidovdan* „Día del san Vito“, el 15 de junio (según el calendario juliano); en el 15 de junio de 1389 en la localidad Gazimestan (Kosovo) tuvo lugar la batalla de Kosovo; el día *Vidovdan* y la batalla representan el fundamento del mito de la Gran Serbia.

²⁷⁷¹ En honor del 600 aniversario de la batalla, con una procesión espectacular organizada por Slobodan Miloshević, que atraviesa la mayor parte del territorio nacional y dura casi un año, los restos de san Lázaro son trasladados en el monasterio de Grachánitsa, (a 5 km de Prishtina, Serbia), después son colocadas en la iglesia de “San Nicolás” de la misma Prishtina.

sino de la integridad de la patria. Su traslado ceremonial sirvió para recordar a los serbios que son un pueblo escogido por Dios.

En cambio, la memoria colectiva desconoce la ubicación del sepulcro del último zar búlgaro Iván Shishmán. La memoria regional le destina a compartir *post mortem* una misma tumba con un tal *Kasim* [Kasām, Kasím] Baba (o Efendi), personaje poco conocido y de escasa importancia incluso a nivel local. Esta tumba, en la que la imaginación de la tradición popular coloca a su último soberano y a la que reconoce como lugar santo, no es señaladamente popular. Tampoco ha sido objeto de un culto de exaltación nacional, como sucede con los lugares que albergaron las reliquias del zar serbio.

No obstante, frente al tono edificante y crítico con el que Evgenia Ivanova escribe sobre el tema²⁷⁷², destacando el caso serbio como ejemplar y afirmando que debería sonrojar a los búlgaros, conviene señalar que, en el caso búlgaro, la tradición tampoco contrajo una deuda con la memoria, sino que colaboró, aunque de manera peculiar, con la construcción del mito nacional y la consolidación de la etnia, al tiempo que ponía de relieve sucesos, mecanismos y significados poco estudiados y que forman parte del interés de nuestro trabajo.

El hecho de que el lugar no llegará a ser objeto de un culto nacional puede tener su explicación si recordamos que al fin del reinado del zar Iván Shishmán Bulgaria pierde su soberanía de Estado. El zar Iván Alejandro fue el último soberano en representar una Bulgaria más o menos unida, que pronto iba a ser fragmentada y sometida a diversos monarcas independientes. Iván Shishmán, hijo del segundo matrimonio de Iván Alejandro con la conversa del judaísmo Sara-Teodora II, estaba en relaciones tensas con su hermano, el gobernador de Vídin, en el noroeste de Bulgaria, tampoco mantenía buenas relaciones con el gobernador de Dobrudzha ni con los soberanos independientes de Macedonia²⁷⁷³. En el momento decisivo de la invasión de los conquistadores otomanos, los soberanos búlgaros se encuentran irreversiblemente divididos y se muestran incapaces de forjar una frente común de resistencia. La intención de Murad de someter a vasallaje a los gobernadores cristianos vecinos tuvo gran éxito, la mayoría aceptó, incluido el zar de Vídin, Iván Sratsimir.

No obstante, su hermanastro, el zar Iván Shishmán, pone de manifiesto la voluntad de oponerse a los invasores, y su reinado se convirtió en una lucha desesperada contra la

²⁷⁷² Ev. Ivanova, “Gróbăt na vladételia...”, *Op. cit.*, pp. 153-171.

²⁷⁷³ En la región geográfica de Macedonia aparecen principados encabezados por gobernadores de origen mixto, medio búlgaros, medio serbios, griegos, albaneses; en este momento en el territorio búlgaro hay más de tres estructuras políticas.

expansión otomana. El fue el único soberano búlgaro medieval alabado en el folclore y en el cancionero tradicional, precisamente por su rechazo a convertirse en vasallo del emir otomano y a sus consecuencias²⁷⁷⁴. La resistencia duró alrededor de siete años, el reino de Tárnovo fue sometido a una serie de ataques, el zar de Tárnovo fue obligado a reconocerse vasallo de Murad, pero en comparación con los demás vasallos balcánicos, este no destacó por su fidelidad hacia el sultán²⁷⁷⁵. Como expresión de su actitud respecto al vasallaje que se le impone en 1378, da testimonio el modo en que firma las bulas emitidas a partir de septiembre de ese mismo año, en las que Iván Shishmán se define como: “rey y autócrata de todos los búlgaros y los griegos”. En respuesta, en 1393 el ambicioso Bayaceto I, el primero que lleva el título de sultán, sitió Tárnovo. Después de tres meses de asedio, la ciudad fue conquistada. Iván Shishmán prudentemente se retiró a Nicópolis²⁷⁷⁶. Según una crónica turca²⁷⁷⁷, en 1395: “el Bey infiel”, Shishmán no participó en la campaña otomana. El sultán, enojado por la pérdida de Valaquia, al regresar, ataca la nueva capital de Bulgaria, Nicópolis, atravesando el Danubio y entrando por sorpresa por el norte. El rey de los búlgaros no puede hacerle frente, con engaños es capturado y decapitado²⁷⁷⁸. Los contemporáneos dan diferentes versiones de su muerte, pero su fin acaba con el reino de Tárnovo²⁷⁷⁹.

²⁷⁷⁴ Todos ellos cuentan de eventos que tuvieron lugar en los territorios de la actual Sámokov, por los campos de Sofía, el desfiladero del río Iskär, hasta la región de Cherepish.

²⁷⁷⁵ *1371: después de la Batalla de Chernomen (1371), Iván Shishmán es forzado reconocerse como vasallo de Murad I; *1387: después de la victoria de los ejércitos aliados de serbios y bosnios en Plochnik, Shishmán reniega de su juramento de vasallo de Murad I. Según algunas fuentes, la culpa de la derrota de Murad la tiene Shishmán que le dio información falsa; *1388: Murad organiza una nueva cruzada contra Serbia en la que tenían que participar sus vasallos cristianos. Zar Iván Shishmán y el gobernante de Dobrudzha Ivanko se negaron a cumplir con sus deberes. Eso provoca la organización de una sorprendente campaña contra ellos, como resultado el ejército otomano dirigido por el Gran visir Alí toma gran parte de las fortalezas en la Bulgaria de Tárnovo y acaba con el despotado de Dobrudzha. En la ciudad de Yambol Shishmán se vio obligado retomar de nuevo el juramento de vasallo, pagar el impuesto y entregar la fortaleza de Silistra.

²⁷⁷⁶ Como se desprende de los documentos recientemente descubiertos, Shishmán continuaba reuniendo fuerzas para resistir. Por alguna razón que desconocemos, ese ya no se suscribe como el “rey y autócrata de todos los búlgaros” sino con el modesto título de “*Gospodín Tărnovski*” („el señor de Tárnovo”). Tal vez él mismo, había concedido la soberanía a su hermano, zar Iván Sratsimir en vista de sus buenas relaciones con el sultán, o Bayaceto había obligado a Shishmán que renunciara el máximo rango.

²⁷⁷⁷ Véase: P. Pavlov, “*Sveti blagovéren tsar Iván Shishmán*” („El santo piadoso y zar Iván Shishmán”), en: *Bălgari svettsi* („Santos búlgaros”), P. Pavlov y Jr. Temelski (eds.), Sofía, Ed. Tangra TanNakRa, 2010.

²⁷⁷⁸ Después de haber perdido la batalla en Rovine (Valaquia, 1395), Bayaceto I solicitó del zar Iván Shishmán barcas para transportar a sus tropas por el otro lado del Danubio. Una vez delante la fortaleza de Nicópolis “el Rayo” drásticamente cambia su decisión y ordena la decapitación del zar búlgaro, *KPATKA XPOHHKA...*, *Op. cit.*, p. 3.

²⁷⁷⁹ Aunque, después de la muerte del zar hubo intentos de rechazar el nuevo dominio, de los que indican la eliminación de los 110 aristócratas en el templo de Tárnov y el exilio del patriarca Eutimio por los turcos, hechos que tuvieron lugar más de un año después de la toma de la ciudad.

La memoria nacional no reconoce una fecha como tal que marque esta pérdida. Por lo tanto se hace evidente que no se la identifica como un trauma que pueda proveer de identidad; la muerte del zar no es reconocida como martirio como sucede en el caso del rey de los serbios, san Lázaro, aunque el hecho de ser decapitado por el sultán bien podría haberse prestado a ello. El pueblo que desde 1883 lleva el nombre del zar o de su dinastía Shishmanovtsi, *Tsar Shishmánovo*, que está en la región de Vidin, hasta esa fecha recibía el nombre de *Málāk Túrchin* o *Górni Túrchin*, es decir, el „pequeño turco“ o el „turco de arriba“²⁷⁸⁰.

Las fuentes que informan sobre la fecha de la muerte de zar Iván Shishmán son la “Breve crónica bizantina de 1430” que señala la fecha del 29 de octubre de 1395 y la “Anónima crónica búlgara”, que la sitúa en el 3 de junio del mismo año, y estos son datos conocidos sólo por los historiadores. No obstante, a parte de la citada edición de Plamen Pavlov y Jristo Temelski del año 2010, en los recursos electrónicos actuales de la sede virtual sobre la fe ortodoxa en Bulgaria (*Pravoslavie.bg*), también disponemos de un breve informe titulado “Свети благоверен цар Иван Шишман” [svetǐ blagovéren tsár Iván Shishmán] „el santo piadoso y zar Iván Shishmán“, que coloca a la figura de Shishmán en la comunión de los santos, indicando el 11 de septiembre como día en el que la Iglesia ortodoxa búlgara celebra su memoria:

*Para siempre, su imagen permaneció en la memoria popular en canciones y leyendas, relacionando su destino con la resistencia heroica del campo de Sofía, en la batalla por el nombre de Cristo [...]; la presencia de la imagen del zar Iván Shishmán en numerosas iglesias desde el periodo del Renacimiento, incluso en Macedonia por ejemplo en el monasterio de Bigorra, cerca de Debǎr*²⁷⁸¹, *testifican una canonización popular*²⁷⁸².

²⁷⁸⁰ Actualmente (desde 1951) es sólo “Shishmánovo”. La denominación “el pequeño turco” puede estar en relación con el hecho de que uno de los hijos de Iván Shishmán, Alejandro, se pasa al islam y bajo el nombre Iskender es designado gerente de una provincia otomana en Asia menor.

²⁷⁸¹ El monasterio ortodoxo “San Juan Bautista” de Bigorra (*Bigorski Monastir*) en principio es parte del Arzobispado de Ojrida, después del Exarcado búlgaro, hoy, de la iglesia ortodoxa en Macedonia. En el atrio de la iglesia junto a las imágenes de san Clemente de Ojrida, san Naum, los santos Cirilo y Metodio y san Juan Vladislav, en 1871 se podían ver los frescos de los santos y zares Boris e Iván Shishmán. Según Svetoslav Terziev, las inscripciones por encima de las imágenes de los gobernantes búlgaros Boris e Iván Shishmán, están torpemente modificados a Esteban Dechanski y Lazar Hrebeljanović durante la ocupación serbia de Macedonia 1913-1941. Eso se explica recordando que después del establecimiento del régimen serbio en Macedonia (1913-14), el activo eclesiástico búlgaro y ecúmeno del monasterio, hieromonje Parteniy Bigorski fue torturado y asesinado porque se negó a dar una declaración de que el monasterio era serbio (S. Terziev, “В Македонија по дигите на научното разузнавање” „En Macedonia siguiendo las huellas de la investigación científica”, en el periódico *SEGA*, Sofía, 9 septiembre, 2006, <http://www.segabg.com/article.php?id=286794>).

²⁷⁸² De eso testimonia la famosa canción tradicional “От как се е зора зазорила” („desde los albores del amanecer”) que es dedicada a Iván Shishmán y sus luchas. Actualmente (2008) el rock grupo “Elit” difundió una interpretación moderna de la misma, <http://textove.com/text.php?song=8ea18132>.

Ya en la escritura del sebastos [σεβαστός, „venerable“] Ognyan de la fortaleza Bózhenishki Úrvich²⁷⁸³, en el distrito de Sofía de finales del siglo XIV, se dice que la lucha para la salvación del Reino búlgaro es una “lucha por la fe (religión cristiana) de Shishmán, el zar”²⁷⁸⁴.

Si la identidad nacional del pueblo búlgaro no se alimentó en su nacionalismo con las hazañas o con las dramáticas derrotas del último zar, la Iglesia sin embargo, aprovechó la canonización popular, estableciendo en los últimos años una fecha concreta para celebrar su memoria, ya como santo y luchador piadoso a favor de la fe cristiana. Visto desde esa perspectiva, el problema del enterramiento de Kasām Efendi e Iván Shishmán en una misma tumba hoy día reaparece como una cuestión de oposición religiosa. Cuál es la razón por la que la tradición búlgara cristiana entierra a su último soberano cristiano en el sepulcro de un musulmán. Sin duda se trata de un caso de reconstrucción histórica y social y así mismo nacional.

Antes de adentrarnos en el análisis de la leyenda y del espacio donde surgió, conviene definir el papel del islam y del cristianismo en algunos relatos centrales de la mitología nacional búlgara y balcánica.

1.1. La fe búlgara secuestrada. Cristianismo e islam en el mito nacional.

La alteridad política entre musulmanes y no musulmanes en la época otomana en los Balcanes, como también en las otras provincias del imperio, es una realidad de todos los días. Como se ha visto, esa realidad procede del estatuto particular concedido a los no musulmanes, que hace de ellos ciudadanos “protegidos” con derecho a ejercer su propio culto, pero, entre otras obligaciones impuestas por los nuevos amos, sujetos también al pago de un impuesto particular. Así la diferencia religiosa y social, conduce a una política de alteridad. El islam es la religión del poder y los cristianos dentro de la jerarquía política ocupan un nivel inferior. La formación de los Estados-naciones en los Balcanes produce una inversión en el estatuto político del islam y el del cristianismo,

²⁷⁸³ Ognyan es un noble, uno de los últimos defensores de la independencia búlgara; fue *kefalia* (gerente y gobernador) que gobernaba la región de Botevgrad con la sede en la clave fortaleza “Bozhenishki Úrvich”. El baluarte llega a ser muy importante en el periodo en el que los turcos intentaron penetrar desde los campos de Sofía al norte, a través de los Montes Balcanes hacia el centro político de Tárnovo (los años 80 de s XIV), entonces el sebastos Ognyan, como muchos boyardos búlgaros, escogió la lealtad hacia el zar Iván Shishmán y no el vasallaje, por lo que sufrieron muchos daños y dificultades. Lo testifica la inscripción sobre la roca descubierta en 1919, tallada por la voluntad del mismo: *Yo Dragomir escribí: „Yo, el sebastos Ognyan, fue kefalia en el reinado del zar Shishmán y mucho mal he sufrido. En ese momento los turcos luchaban. Me mantenía a la fe [religión] de Shishmán, el zar... ”*; fig. N° 106.

²⁷⁸⁴ La publicación es de 2005, <http://www.pravoslavie.bg/Жития/Св.-благочестив-цар-Иван-Шиишман>.

generalmente ortodoxo. El cristianismo, entonces, se convierte en la religión del poder, mientras que la identidad política asociada al islam se convierte en una identidad de segunda clase²⁷⁸⁵. Recordaremos que la definición de la ciudadanía griega, por ejemplo, se determina a partir de la “fe en Cristo”. Aunque no hubiera una asociación tan directa entre nación y religión, la diferencia e incluso la enemistad con el imperio otomano, que se extendía a los turcos y al islam, se convirtió en uno de los fundamentos de los nuevos Estados. El mismo fenómeno lo encontramos en la “maldición del zar Lázaro el Serbio” dirigida contra los serbios que se negaron a tomar las armas contra los turcos en la Batalla de Kosovo:

*Aquel que sea serbio y serbio de nacimiento, y de sangre y antepasados serbios, y no venga a la Batalla de Kosovo, ¡nunca tendrá los descendientes que desee, ni hijos ni hijas! ¡Nada crecerá donde toquen sus manos, ni vino oscuro, ni trigo blanco! ¡Y será maldito por los siglos de los siglos!*²⁷⁸⁶.

En cuanto a Bulgaria, Bernard Lory habla de una “enemistad constitutiva” con los “griegos”, en relación con el momento de la constitución de un exarcado búlgaro, pero, a partir de 1860, se extiende también a los “turcos”²⁷⁸⁷. En este sentido, los relatos de la mitología nacional búlgara están profundamente vinculados a la fe cristiana. El primero de estos relatos se refiere a la conversión por bautismo de los búlgaros en tiempos del zar Boris; el segundo, cómo los turcos se apoderaron del territorio y la población y cómo se dio la recuperación. La historia de la iglesia de “*Sveti Sedmochislenitsi*” („los Siete Santos”)²⁷⁸⁸ en la ciudad de Sofía, por ejemplo, da cuenta del segundo tipo de relatos: En 1528 el templo fue construido como la mezquita “Kodzha dervish Mehmed pasha” o la “Mezquita Negra”, por orden del sultán Solimán el Magnífico, sobre propiedades del monasterio de Ríla (desde los siglos V- VI). La edificación se relaciona con la victoria de los turcos sobre los magiares, en la batalla de Mohach en 1526. Los conquistadores señalaron su victoria construyendo un lugar de

²⁷⁸⁵ X. Bougarel, y N. Clayer, *Le nouvel islam balkanique...*, pp. 21-29; N. Clayer, *Le Balkans, l'Europe et...*, p. 15.

²⁷⁸⁶ La inscripción de la maldición se encuentra en el monumento de Gazimestan.

²⁷⁸⁷ B. Lory, “Strates historiques des relations bulgare-turques”, *Op. cit.*, p. 150, según: N. Clayer, *Le Balkans, l'Europe et...*, p. 16.

²⁷⁸⁸ Nombre que reúne los santos que la Iglesia ortodoxa búlgara venera como fundadores y propagadores del alfabeto búlgaro (el Glagolítico y más tarde el Cirílico, figs. Nº 1, 2, 3), Constantino el Filósofo conocido como san Cirilo, san Metodio y sus discípulos: san Clemente de Ojrida, san Naum de Preslav, san Gorazd, san Sáva y san Angelariy.

oración musulmán, los búlgaros, por su parte, reutilizándolo lo convirtieron en un templo cristiano (entre 1901-1903), atribuyéndole el papel de “panteón de la santidad búlgara”, en el que abundan escenas e imágenes relacionadas con la historia de Bulgaria. La grandeza del edificio, su altitud y claridad, resultaron *necesarias para que eleven el sentido religioso* [y nacional]²⁷⁸⁹. Pues hoy día, los muros de la antigua “Mezquita Negra” custodian reliquias de San Clemente, San Gorazd y San Jaralambos.

Ahora bien, la identidad religiosa es una parte significativa de la identidad nacional, como también de la personal. Por lo tanto, es custodiada con fervor particular, mantenido también por la potente institución de la Iglesia, que durante el dominio otomano es la única institución considerada propia, que obra en favor del pueblo búlgaro. Generalmente esta es la visión nacionalista, aunque si se entra en las luchas eclesiásticas con los griegos, la Iglesia ya es una institución ajena, extranjera²⁷⁹⁰. El choque entre las dos religiones opuestas que lleva a la conversión forzada se convierte en el relato central en la construcción del mito nacional. La pertenencia religiosa se comprende como un valor especial, que es objeto de secuestro y sobre todo de eliminación. A diferencia de las iglesias, los libros y las mujeres, que también pueden estar sujetos a secuestro según la mitología nacional, la fe evidentemente no puede ser robada. Es decir, no puede ser apropiada y utilizada por el otro, el contrario. En este caso, el secuestro de la fe es algo muy específico ya que no representa nada para el otro, pero ese otro adquiere un valor distinto, representado por los propios portadores de *la fe arrebatada*²⁷⁹¹. Es decir, el mito de la fe secuestrada no solo impone la diferencia sino que revaloriza lo propio al ser indirectamente reconocido por el otro.

En la conciencia de las masas, fe o religión y nacionalidad se unen. El término popular para señalar una conversión religiosa es “turquizar” (en búlgaro *потурчване* [*potúrčvane*]), mientras que, “islamizar” se considera como una forma literal y no se suele usar fuera del ámbito científico.

Cabe decir que las raíces del triste motivo de las “tres cadenas de esclavos” en el folklore búlgaro deben ser buscadas en los eventos que suceden a mitades del siglo XIV

²⁷⁸⁹ Según dijo el gran político y poeta búlgaro Petko Karavelov, “la grandeza del edificio, su altitud y claridad, son necesarias para que eleven el sentido religioso, porque criptas estrechos y oscuros tenemos demasiado”, P. Karavelov, periódico *Priaporets*, (1900), N° 39, del 21 septiembre, citado en: “*História na tsárkvata*” („Historia de la iglesia”), en: *Храм “Св. Седмочисленици”* [Jram “Sv. Sedmochislenitsi”], <http://www.svsedmochislenitsi.com/bg/about/>.

²⁷⁹⁰ N. Aretov, “Похитената вяра и българската национална митология” („La fe secuestrada y la mitología búlgara nacional”), en la revista *Literatúrna misál*, N° 1-2, (2001), Sofía, Ed. del Instituto de literatura de BAN, p. 55.

²⁷⁹¹ *Ibidem*.

cuando, antes de los otomanos, ya otros miembros de los dominios de Asia menor, en su estatuto de mercenarios bizantinos, devastaron estos territorios, inclusive los Ródopes²⁷⁹². Poco conocido es el hecho de que fueron los turcos del *beylik* de Aydıń (*Aydın*) y no los de Osman, los que quiebran (1345) la posesión independiente del sebasto búlgaro Momchil en la región de Merope²⁷⁹³. Debido a su oposición contra los turcos, en las leyendas populares búlgaras y eslavas meridionales, el voivoda de las montañas es recordado como la primera víctima de entre los señores balcánicos, que luchó contra la invasión turca de los Balcanes, y también es elogiado como defensor legendario de los Ródopes.

A partir de la forja de la mitología nacional, los tímidos intentos de proselitismo cristiano, escasos pero aún existentes, prácticamente desaparecen de la literatura búlgara²⁷⁹⁴. Sin embargo, la conversión de musulmanes no provoca traumas, está cargada con sentidos positivos o con intuiciones ambiguas de alguna amenaza.

El trato de sospecha hacia los recién convertidos musulmanes al cristianismo lo vemos en la definición extremadamente ofensiva de “turcos bautizados”, con la que famosos revolucionarios del país (Jristo Botev, Luben Karavelov, etc.) llaman a los búlgaros que no sostenían la revolución y que estaban dispuestos a colaborar con el gobierno otomano²⁷⁹⁵.

En la hagiografía, los musulmanes, secuestradores de la fe cristiana, se colocan en el lugar que antes ocupaban los romanos en su estatuto de paganos y, después, los

²⁷⁹² Poco perspicaz Juan Cantacuceno reclutó a los turcos otomanos en Europa. Antes de ellos, para sus propios fines Anna Savoy reclutó los turcos del *beylik* de Saruhan y Juan Cantacuceno los turcos del *beylik* de Aydın. Aliados a los bizantinos, éstos turcos arruinan numerosos territorios búlgaros y secuestran a la esclavitud no solo los súbditos del zar Iván Alejandro, sino también los búlgaros que vivían por la costa del Egeo, en los Ródopes y la Macedonia del sur, encontrándose en aquel entonces, bajo el poder bizantino y (o) serbio.

²⁷⁹³ Merope fue una subregión de Tracia en la actual Grecia del norte y el sur de Bulgaria; incluía la parte occidental y central del monte de los Ródopes. En 1343, por la ayuda militar en la guerra civil bizantina (1341-1347) Juan Cantacuceno concedió Merope al voivoda búlgaro Momchil, que en principio fue un bandolero. Después, ya como sebastocrator Momchil lleva su política independiente, cambia de bando por lo que fue derrotado y asesinado por un ejército aliado bizantino-turco, encabezado por Cantacuceno (1345). Merope fue devuelta a la soberanía bizantina.

²⁷⁹⁴ Huellas del proselitismo cristiano se pueden encontrar en las memorias de los revolucionarios, sin embargo, la disponibilidad del musulmán de cambiar su fe no le garantizaba la vida, por ejemplo, en el cuento del homicidio de un guarda en la famosa obra búlgara de Zahari Stoyanov, “*Zapiski po bălgarskite văstania*” (‘Notas sobre los levantamientos búlgaros’): “*Voivodo* [dir. personal al caudillo]. ¡yo le apiolé! [...] Ah, él quería hasta bautizarse, pero quien le escucha” (Z. Stoyanov, *Съчинения* (‘Obras’), Sofía, Ed. “Bălgarski pisatel”, 1983, p. 349, citado en N. Aretov, “La fe secuestrada...”, *Op. cit.*, nota 2, pp. 55, 68); en otros episodios la petición del cautivo “infel” (gitano o hebreo) de bautizarse se rechaza, pero se le deja vivo, *Ibid*, nota 2.

²⁷⁹⁵ *Ibidem*.

búlgaros²⁷⁹⁶, lo que, provoca un sentido de continuidad del conflicto tradicional con los paganos. Los mártires de la fe son elemento constante en la ideología cristiana²⁷⁹⁷. Gran parte de los textos hagiográficos dedicados a los tiempos del dominio turco cuentan el mismo relato de los búlgaros islamizados a la fuerza, que propiamente representan los “nuevos mártires”. Con el tiempo, los valores religiosos y las virtudes en las *vidas*, obtienen significados nacionalistas o directamente se sustituyen por otros nuevos que en realidad tienen poco que ver con el canon religioso. Las listas de los santos y sus sufrimientos están presentes en la historiografía, en las obras polémicas o los escritos dedicados al islam y traducidos tanto por ortodoxos, como por católicos.

La aceptación del islam por los búlgaros es un proceso real, que dura siglos y es muy discutido en la historiografía. Las dos tesis principales son que la conversión tuvo un carácter sobre todo forzado, y la contraria, que destaca su carácter sobre todo voluntario, y ya se han expuesto más arriba, como también los argumentos y las dudas.

Para aumentar el contraste y para acentuar la posible exageración de la primera tesis en favor del mito nacional, Nikolay Aretov subraya algunas citas del Corán, sugiriendo que el islam no es muy adecuado para el papel de violador de la fe religiosa, cosa que el pensamiento cristiano le atribuye²⁷⁹⁸:

No cabe coacción en religión (C. 2:256); Si tu Señor hubiera querido, todos los habitantes de la tierra, absolutamente todos, habrían creído. Y ¿vas tú a forzar a los hombres a que sean creyentes? (C.10:99); La verdad viene de vuestro Señor. ¡Que crea quien quiera, y quien no quiera que no crea! (C. 18:29); Allah, si hubiera querido, habría hecho de ellos una sola comunidad. Pero introduce en Su misericordia a quien Él quiere. Los impíos no tendrán amigo ni auxiliar (C. 42:8).

También recuerda que es asunto diferente hasta qué punto todos los creyentes guardan estrictamente el dogma de su religión y hasta qué punto la práctica de cada religión no se desvía del canon. Sin embargo, las frases deliberadamente escogidas por Aretov no permiten excluir del todo un posible modelo de conducta impositiva,

²⁷⁹⁶ Por ejemplo en la *Vida* de san Boyan Enravota (833), el primer mártir cristiano de Bulgaria, los kanes búlgaros Omurtag y Malamir están en el papel de los paganos.

²⁷⁹⁷ La última canonización fue en 2011, de los mártires de Novo selo y esos de Batak, víctimas de los bashibozuk del ejército turco; en 1998, el búlgaro católico Evgeniy Bosilkov (disparado por el partido comunista en 1952) fue pronunciado beato por el papa, en 2002 el papa incluye a otros tres búlgaros más que compartieron la desdicha de Bosilkov: Kamen Vichev, Pavel Dzhidkov, Yosafat Shishkov.

²⁷⁹⁸ N. Aretov, *La fe secuestrada...*, p. 56.

derivado del Corán²⁷⁹⁹, o los hadices que, como señala Anne-Marie Delcambre²⁸⁰⁰, “no son tan conocidos en occidente, pero son bien estudiados en los países islámicos y lo normal es que sean tomados como modelo, siendo hechos del Profeta”²⁸⁰¹. Pero respecto al caso balcánico, recordaremos que los otomanos no leían bien el árabe que es la lengua del Corán y los balcánicos que se instruían en el islam, todavía menos²⁸⁰². Por otro lado, tomando en cuenta los dos periodos del Corán, si podemos así decirlo figurativamente, uno más tolerante que el otro, pues en la etapa mequí se nota una mayor virulencia en las azoras, al final es cuestión de interpretación del mismo musulmán cómo y hasta qué punto se ha valido de las azoras coránicas y los modelos encontrados respecto a la cuestión de la islamización forzada. Fuera de un concreto apoyo coránico, los defensores de la tesis de la conversión forzada a través de discursos nacionalistas crearon la noción según la cual: “si el turco no está en posición de poder se hace pequeño y humilde, pero una vez obtenido, se muestra como un bárbaro”, este rasgo lo remiten a la cultura musulmana, y por extensión al islam²⁸⁰³.

Ciertamente los historiadores constatan que al principio el imperio otomano es notablemente tolerante²⁸⁰⁴, pero más tarde cuando comienza su declive, las manifestaciones de intolerancia y fanatismo cada vez se observan con más frecuencia, así como los casos de conversiones forzadas.

Es evidente que los ideólogos del nacionalismo acentúan conscientemente el proceso de islamización forzosa, lo ponen en primer plano, interfieren en los textos que

²⁷⁹⁹ “Quienes creyeron y quienes dejaron sus hogares, combatiendo esforzadamente por Allah, pueden esperar la misericordia de Allah” (C. 2:128); “¡Y combatid todos contra los asociadores como ellos también combaten todos contra vosotros!” (C. 9:36); “¡Creed en Allah y en Su Enviado y combatid por Allah con vuestra hacienda y vuestras personas!” (C. 61:11); “... Los que con él creen combaten con sus haciendas y sus personas... Ésos son los que prosperan” (C. 9: 86-89); “No dejéis de perseguir esa gente” (C. 4:102-104);” ¡Amonestad a aquéllas [mujeres] de quienes temáis que se rebelen,... pegadles!” (C. 4:34); (C. 5:38); (C. 24:2).

²⁸⁰⁰ Muslim 17: 4207; Bujari 82: 903; Abu Dawud 38: 4809, citado por: A.-M. Delcambre, “Limitation du Prophète”, *Rockik.com WebRadio Station*, <http://www.youtube.com/watch?v=WPqOmN6uOUc>.

²⁸⁰¹ “En el Enviado de Allah tenéis, ciertamente, un bello modelo para quien cuenta con Allah” (C. 33:21), “Quien obedece al Enviado, obedece a Allah” (C. 4:80).

²⁸⁰² El resultado paradójico está reflejado en la obra de Krástyo Peichich (o Christophorum/Kristóf Peichich) (representante de la élite católica búlgara): “Razonamiento contra el Corán” o “Mahometanos instruidos de acuerdo con el Corán al dogma y al catecismo según la ley de Cristo”, publicada en latín en Hungría, bajo el nombre: *Mohametanus dogmatice et catechetice in lege Christi, Alcorano suffragante, instructus, per Christophorum Peichich Bulgarum...*, Trnava, Ed. Typis Academicis per Fridericum Gall, 1717.

²⁸⁰³ Se relaciona con un dicho que según se dice emplean los turcos: “besa a la mano que no puedes morder”.

²⁸⁰⁴ “Había tiempos en que la esclavitud era *más soportable*. Además, los mismos conquistadores que entonces vivían con sencillez y modestia, debido a su lealtad a la religión y la grande y estricta disciplina, se distinguieron por la tolerancia, la justicia y muy altas cualidades morales...”, V. Zlatarski, *KPATKA XPOHHKA...*, p. 29.

lo presentan y le asignan la función del núcleo temático que tiene por fin consolidar la etnia búlgara. Ese tipo de testimonios alcanzan una publicidad muy grande e incluso aparecen en la literatura búlgara, pese a la existencia de testimonios que también alegan casos de conversiones voluntarias, ya con la conquista de Bulgaria²⁸⁰⁵. Y como es característico en el discurso nacionalista unos datos se ocultan y otros se olvidan de manera deliberada.

Pocos son los santos, desde el tiempo del dominio otomano, cuya *vida* no se relacione con el cambio de fe²⁸⁰⁶, pues en este periodo se observa un desarrollo del martirio. En cambio otros rasgos de santidad pierden fuerza. En la *Historia eslavo-búlgara* que con razón es considerada impulso importante para la formación de la conciencia nacional búlgara²⁸⁰⁷, los santos, sobre todo los nuevos mártires, representan una parte importante y sobresaliente de la misma. Los relatos en las *vidas* de los nuevos mártires se agrupan en varios tipos: intento de una islamización forzosa (Jorge el Nuevo de Sofía (1515)²⁸⁰⁸, Jorge el Más Nuevo de Sofía (1534)²⁸⁰⁹, Lázaro el Búlgaro (1802)); engaño y la seguida conversión; rechazo voluntario del cristianismo por motivos diferentes; búsqueda consciente del martirio; comportamiento incorrecto del futuro mártir o denunciado por semejante comportamiento; conflicto entre cristianos²⁸¹⁰. Sin embargo, la violencia física directa es el trato inherente al “infel” hacia el cristiano en toda la mitología nacional, y no solo en la hagiografía. Por otro lado, ésta no siempre está claramente formulada, lo que permite el surgir de diferentes conjeturas que relacionen el cambio de fe con la perfidia o con conflictos de la vida cotidiana. La *vida* de san Jorge el Nuevo de Sofía (Sofiyski) por ejemplo, contiene todos los elementos

²⁸⁰⁵ Por ejemplo en: “Elogio de Filoteo” Yoasaf Bdinski escribe: “Muchos se pasaron a la fe vergonzosa de Muhammad: unos por temor, otros ablandaron por las adulaciones o fueron conducidos por las adquisiciones materiales, otros se unieron a los enemigos como por su sencillez, se engañaron a través de cartas y artificio”, en: *Stara bǎlgarska literatura*, vol. 2: *Oratosrksa proza* („Prosa oratoria”), L. Rasheva (ed.), Sofía, Ed. “Bǎlgaski Pisatel”, 1982, p. 197, citado en: N. Aretov, *La fe secuestrada...*, p. 58; El gran héroe nacional Jristo Botev se resiente de semejante aceptación voluntaria del islam: “¡¡¡Escuchad bien!!! ¡Escuchad todos los mudos, ciegos, cojos y sordos!, escuchad venid y vean: en Ruschuk [Ruse] vinieron un montón de búlgaras para turquizarse!”, *Stara bǎlgarska literatura*, vol. 2..., p. 234, según: N. Aretov, *Ibidem*.

²⁸⁰⁶ Tales son: Sofronio el búlgaro (XVI), Nectarios de Bitola (1500), Teófilo el Miroblita (1548), Pimen Zografski (1620), Dimităr Basarbovski (1687), Sofroniy Vrachanski, Paisiy Xilendarski.

²⁸⁰⁷ Véase nota 2648; su primera copia la hace Sofroniy Vrachanski en 1765.

²⁸⁰⁸ San *Georgi Novi Sofiyski* (Jorge Nuevo de Sofía), 1497-1515, el orfebre de Kratovo (Macedonia), fue quemado vivo delante de la transformada iglesia “Santa Sofía” en la mezquita “Siavush” (hoy de nuevo iglesia) en la ciudad de Sofía, por no haber recibido convertirse en el islam (1515). En el año siguiente, 1516, se pone el comienzo de la islamización en los Ródopes que dura casi 200 años.

²⁸⁰⁹ San *Georgi Noveyski* (o *Nay-Nov*) *Sofiyski* (Jorge el Más Nuevo de Sofía), 1505-1530/1534 por la misma razón fue ahorcado por unos musulmanes fanáticos.

²⁸¹⁰ N. Aretov, *La fe secuestrada...*, p. 59.

principales: atracción física del futuro mártir, completada por su artesanía prestigiosa (orfebrería), discusiones sobre las ventajas de las dos religiones, difamación, un juez que recuerda la imagen arquetípica de Pilato, consciente construcción del mito a través de una mistificación como es la ocultación del cuerpo del mártir, que hace alusión al desaparecido cuerpo Santo de Cristo²⁸¹¹.

El motivo de la fe secuestrada es un elemento esencial en la mitología nacional búlgara, pero el relato de la fe secuestrada recuerda a otro importante relato mitológico constructivo, el de la “familia infeliz”, de la hermosa búlgara secuestrada y los intentos de su rescate²⁸¹². En la hagiografía el objeto del secuestro generalmente es un joven, el secuestro es problemático y se aproxima más a una provocación. En cambio, en el género novelístico la víctima es una mujer que es inocente y únicamente su hermosura atrae la mirada del “infel”. También están las variantes de los antiguos libros secuestrados y las iglesias usurpadas, etc. Una posible reconstrucción del arquetipo comporta los elementos de: secuestro del(a) búlgaro(a)- por alguna razón el rescate falla y es seguido por la conversión forzada- la víctima no consigue salvarse a través del suicidio, lo que provoca el sufrimiento y la memoria traumática y/o gloriosa²⁸¹³.

Las canciones sobre la fe secuestrada (la islamización forzada), junto a las canciones de las mujeres secuestradas, son el núcleo de esa parte del folclore en el que los investigadores encuentran una imagen de los sufrimientos del pueblo.

Los dos relatos tienen por base un arquetipo común en el que se encuentran las imágenes fundamentales a través de las cuales los búlgaros se perciben a sí mismos: el mártir (la víctima) y el ayudante (maestro espiritual, voivoda y salvador); la imagen de la hostil “otredad” es diseñada por el “insidioso sacerdote griego” y el “infel brutal”. Esas figuras entran en relaciones características que forman el relato central del mito nacional que comprende dos eventos principales: violación del orden cósmico y su restablecimiento posterior, es decir, secuestro (de personas, religión, libros, iglesias) y, potente reacción (rechazo del islam, salvación, venganza).

²⁸¹¹ “[...] el juez se maravilló y dijo a los que estaban presentes: „Que sepáis, que éste es santo. Porque me contaron aquellos que está noche le estaban quemando: Todos nosotros estábamos amontonando leña sobre él, cuando de repente se hizo invisible”, “Житие на св. славен и добропобеден мъченик Георги Нови, пострадал в българския град Сердика (София)” („Vida del santo glorioso y bien victorioso mártir Jorge el Nuevo, que sufrió en la ciudad búlgara Serdica”), en: *Zhitia na bălgarskite svetii* („Vidas de los santos búlgaros”), arzobispo Parteniy Levkiyski (ed.), vol. 1, Sofía, Ed. S. Sínodo, 1974.

²⁸¹² N. Aretov, “Bălgaria kató neshtásnata familia”..., *Op. cit.*, pp. 135-145; N. Aretov, *La fe secuestrada...*, p. 76.

²⁸¹³ *Ibidem*, p. 77.

*Esos sucesos representan una repetición de algo fundamental que ocurrió una vez y que determina la actualidad. Esa repetición es importante y deseada, porque reúne al colectivo étnico. Por eso, la cuestión de su autenticidad permanece en un plano secundario y no provoca problemas para los propagadores del nacionalismo y para su público*²⁸¹⁴.

1.2. La problemática.

A parte de la famosa canción dedicada a Iván Shishmán, la tradición local ha dejado una abigarrada amalgama de un saber popular que “ordena” la memoria del pueblo búlgaro, utilizando el espacio que une dos tipos de narrativas, polarizadas según el aspecto religioso, respectivamente la cristiana y la musulmana, en una misma “tumba”, mostrando de ese modo la intrínseca interacción entre memorias, identificaciones y lugar santo, según las necesidades que el tiempo presenta.

Cómo justifica el folklore local la consideración religiosa mixta de una tumba islamo-cristiana como santuario que conserva su valor espiritual en las dos tradiciones, cómo la sociedad aprovecha la religión en el campo de la reconstrucción de la memoria en función del mito nacional. Centrando la atención en la relación entre el espacio y la memoria, observaremos cómo los marcadores del espacio acumulan y conservan memoria, cómo la memoria por su parte asimila, organiza y da sentido al espacio, aportándole una identidad definida.

1.3. Localización.

El espacio geográfico en el que las leyendas folclóricas sitúan un posible sepulcro del zar Iván Shishmán es en realidad un famoso sitio arqueológico en la región de Sámokov (Bulgaria occidental, al sur de Sofía) donde se halla el llamado *Shishmánovo kalé* („el castillo de Shishmán”)²⁸¹⁵. Sobre la colina se alza una cruz cuyo significado religioso es desplazado por el sentido nacional; la fe cristiana se iguala a la fe “búlgara”, (fig. N° 105). En ese lugar tenemos yacimientos cerámicos de la antigüedad tardía y la temprana época bizantina (IV-VI), el castillo sobrevive hasta el tardío Medievo como fortaleza de

²⁸¹⁴ *Ibidem*.

²⁸¹⁵ *Shishmánovo gradishte* o *Shishmánovo kale* (*kalé*, de turco, „castillo”, „fortaleza”), era una ciudad antigua y medieval, centro arzobispal llamado “el viejo Sámokov”, situado a 3 km al sur de la actual ciudad, a los pies de la montaña de Dospey (o *Lakatishka Rila*), en el “Desfiladero de Shishmán” a unos 300 metros al este de la carretera del pueblo de Beli Iskăr y ese de Mala Tsărkva, en el pico de Shishmán. La fortaleza fue destruida por los turcos a finales del siglo XIV.

vigilancia²⁸¹⁶, en relación con la minaría local y las vías que van desde la ciudad de Sámokov hacia los valles de los ríos Mesta y Estruma y el “Monasterio de Ríla”. La mayoría de las manantiales de agua, localidades, desfiladeros y picos en esa región, incluso la aldea sumergida en el lago de Iskär y el próximo monasterio, llevan nombres que derivan del nombre del zar Shishmán. Las leyendas asocian el lugar con la batalla final del zar y la caída bajo el dominio turco, con la muerte de Shishmán y su tumba, con la corona y sus riquezas escondidas en alguna cueva de los alrededores o en las aguas de *Karagiol*²⁸¹⁷. Aquí *el rey se enfrentó por última vez contra los otomanos, en la batalla su cabeza fue cortada, pero este, extremadamente sano y fuerte, incluso decapitado, siguió adelante, blandiendo su espada y atravesando a los turcos*²⁸¹⁸; *su cabeza, después de caer desde la colina, rueda siete veces, así aparecieron siete fuentes, llamadas “Tsárevi kládentsi”* [los „pozos del zar“].

Pero el “tesoro escondido y enterrado en la tierra por temor a los turcos” “encarnado” en las insignias reales y el oro, simboliza la soberanía y el poder del reino, la autoridad divina del rey. Su riqueza es más bien una característica impersonal de la institución real; el pueblo “tiró las riquezas reales en las aguas”, para que no fueran “profanadas” y “secuestradas” por los enemigos. En este sentido, en la leyenda que publica Kantardzhiev, el zar Iván Shishmán para salvar su dignidad, es decir, a su pueblo, ordena a su guardaespaldas, que no es ni búlgaro ni turco, que le corte la cabeza:

²⁸¹⁶ Según los informes de Dr. Boni Petrunova del Instituto arqueológico con Museo de la Academia búlgara de las ciencias, y Venelín Hadzhiangelov del Museo histórico de la ciudad de Sámokov.

²⁸¹⁷ “[...] Es por eso que, hasta ahora en estos lugares se encuentran muchos tesoros; en aquellos tiempos la gente las escondía y enterraba por temor a los turcos, luego murió y dejó sus tesoros en la tierra”, Paisiy Xilendarski, *Istīria slavianobālgarska* („Historia eslavo-búlgara”), Sofia, Ed. P. Dinekov, 1972, p. 88; “En una cueva cerca del monasterio de Cherepish había dos coronas, la suya [de zar Iván Shishmán], de la zarina, como también el oro, los cazadores de tesoros todavía las buscan”, *Bālgarsaka narīdna poēzia y prōza* („Poesía y prosa tradicional búlgara”), vol. 7, V. Kuzmanova y Y. Kotseva (eds.), Sofia, Ed. “Bālgarski pisatel”, 1983, pp. 37-38, según: Ts. Dimitrova, “Predāniata za gibeltā na zar Iván Shishmán v Sámokovsko v kontéksta na srednovekóvnata vladételska ideológia y knizhninā” („Las tradiciones sobre la muerte del zar Iván Shishmán en la región de Sámokov en el contexto de la ideología y la literatura medieval”), en la revista electrónica de literatura, crítica y humanidades, *LiterNet*, N° 9 (106), Sofia, Ed. LiterNet, 23/09/2008, http://liternet.bg/publish23/cv_dimitrova/predaniata.htm; “Según se cuenta, las derrotadas tropas búlgaras, después del fallecimiento de su zar perdieron toda la esperanza, reunieron los tesoros del zar, la corana, el cetro, las armas y todo valioso, y les lanzaron en el remanso de *Karagiol* (del turco, „el remanso negro”) que está en el túmulo, frente al túmulo de Shishmán”, K. Anastasov Shapkarev, “*Predānia y verovānia ot grad Sámokov (1890)*” („Tradiciones y creencias de la ciudad de Samokov (1890), en: *Сборник от български народни умотворения* („Colección de folclore búlgaro”), vol. 2: *Песни из политическия живот* („Canciones de la vida política”), Sofia, Ed. Bālgarski pisatel, 1969, pp. 623-634, según: Ts. Dimitrova, *Ibidem*.

²⁸¹⁸ *Cuando golpeó y hirió en la cabeza Osmán el Grande y personalmente le atravesó por la mitad en el día de la Anunciación...*, P. Rachev Slaveykov, *Izbrani tvorbi* („Obras elegidas”), vol. 4, Sofia, Ed. “Bālgarski Pisatel”, 1979, pp. 313-314, según: Ts. Dimitrova, *Ibidem*.

Debido a que los turcos superaban en número a los búlgaros, se perdió la batalla; desesperadamente el zar luchaba junto a sus soldados para no caer “esclavo” (preso) de los turcos, lo que según los hábitos político-militares de la época significaba que todo el pueblo sería hecho esclavo de los ganadores que así podrían venderlo como “moros”. El zar Iván Shishmán ordenó a su guardaespaldas que era un “moro” (negro) que luchaba junto a él, que le cortara la cabeza; esta rebotó cinco veces y en cada lugar donde tocó la tierra, brotó una fuente; estas son los llamados *Tsárevi kládentsi* [„los pozos del zar”] que todavía se puede ver (en Rudezho)[...] ²⁸¹⁹.

La tradición histórico-literaria también contribuye a la creencia de que justo en la región de Sámokov es donde perece Iván Shishmán. Así por ejemplo, en una correspondencia de *Panegírico* („Colección”) del 1430, se dice: *en el año 1430, cuando se escribió este libro, los turcos entonces conquistaron todo el reino búlgaro en tiempos del último emperador, el Gran Yovan Shishmán el búlgaro, el que luchó contra los turcos durante 30 años y por ellos fue asesinado en la ciudad de Sámokov* ²⁸²⁰.

En un texto sobre Sámokov documentado a finales del siglo XIX en el pueblo de Dospéy ²⁸²¹, como también en la obra de Kantardzhiev (1940), el fallecido zar, vuela con su cabeza decapitada hacia al monasterio de Ríla, para auto-sepultarse y para encontrar la paz eterna. Pero por el camino, alguien le ve y su cuerpo cae en la montaña de Dospéy:

[...] Eso lo contaban los ancianos, que el zar Iván Shishmán era nuestro rey; los turcos le eliminaron cerca del sitio que llamamos “*Tsárevi kládentsi*”; de allí [le llevaron y] le enterraron en nuestra montaña; decían también, pero eso quién sabe si fue verdad, que cuando le alcanzaron los turcos le cortaron la cabeza, después él se la llevo y voló, quería ir al monasterio del “Padre Santo” (el monasterio de Ríla [...]), entonces mientras volaba, subiendo por nuestra montaña de “*Pógledets*”, le vieron los pastores y estallaron en gritos: -

²⁸¹⁹ T. Dimitrov Kantardzhiev, *Sámokovskiat osvobodítelen deéts Chakăr voyvñda, nepobedím gerñy za sbobodáta na Bălgária, pokrovítel na bălgarite, obuzdátel na túrtsite: 1815-1855* („El activista y salvador de Sámokov, el voivoda Chakăr, el héroe invencible para la libertad de Bulgaria, protector de los búlgaros, domador de los turcos: 1815-1855”), Sofia, Ed. Edison, 1940, pp. 3-4, según K. Rangochev, “Рилският манастир и град Самоков - модели на комуникация” [Rílskiat manastír y grad Sámokov - modéli na komunikátsia]/ The Rila monastery and the town of samokov: models of communication, en: revista electrónica *Ongál*, (2013), año 5, N° 5, Ed. „Ongal” Association of Anthropology, Ethnology, and Folklore Studies, p. 135, http://www.spisanie.ongal.net/broi5/11Rangochev_K%201.pdf.

²⁸²⁰ Ev. Angelov Sprostranov, *Ópis na rákopísite v bibliotékata pri Rílskia Manastír* („Descripción de los manuscritos en la biblioteca del monasterio de Ríla”), Sofia: Santo Monasterio de Ríla, Imprenta Estatal, 1902, p. 144, citado en: R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, nota 476, pp. 86, 87.

²⁸²¹ El pueblo de Dospéy se sitúa en el distrito de Sámokov.

“¡Mira, un hombre sin cabeza! ¡Mira, un hombre sin cabeza!”, y él cayó en la tierra, donde le enterraron²⁸²².

*

[...] Por la noche, el zar decapitado tomó su cabeza y se fue al “Monasterio de Ríla”; por la mañana, cuando ya había subido a la colina de Dospéy, le avistó un pastorcito que exclamó sorprendido: “-Papa, mira, un hombre sin cabeza, anda y lleva su cabeza bajo el brazo”; después de tales palabras, el zar inmediatamente se cayó y murió; en el mismo lugar fue enterrado; los de Sámokov lo llaman “Iván Shishmán”, los turcos, Kasām Efendi[...]”²⁸²³.

Una variante de esta tradición es publicada por Mazganov²⁸²⁴, basada en las informaciones del anciano Iván Mírchev del pueblo de Govedartsí:

*

[...] cerca de un kilómetro desde la ciudad [de Sámokov], a mano izquierda por la carretera camino hacia el pueblo de Govedartsí [...] cerca de una pradera hay un simple molino, rodeado por un muro de piedra, es donde están *Tsárevi kládentsi*; ahí, como decían nuestros abuelos, alguna vez en batalla fue decapitado el último zar búlgaro Iván Shishmán; entonces brotaron los siete pozos, por eso llamaron al sitio con ese nombre [“los pozos del zar”]; cortaron la cabeza del zar, pero el cadáver sin cabeza empezó a correr, los turcos se quedaron rígidos y no se atrevieron a perseguirle, el cuerpo sin cabeza corrió hasta el desfiladero, donde el río *Iskār*²⁸²⁵ se adentra en la llanura de la ciudad de Sámokov en la localidad de “Rudezha”; ahí le vio un pastor quien horrorizado exclamó: “- Ey, ¡un hombre sin cabeza! ”; en ese momento, el cuerpo decapitado cayó al suelo como si quisiera permanecer en manos de búlgaros y no en las de malvados; luego los búlgaros trasladaron el cuerpo a un pico alto y empinado que estaba más al Este, en la colina de Dospéy, donde le sepultaron; entonces llamaron el lugar “*Shishmánov vrāj*” [“el pico de Shishmán”], pero también lo llaman “*Shishmánov grob*” [“la tumba de Shishmán”].

El ciclo de leyendas de Sámokov cuenta de la muerte milagrosa del último zar búlgaro quien sigue corriendo, volando o cabalgando con su propia cabeza en la mano. Este

²⁸²² Informador: Yovanka Avramova de pueblo de Dospéy, en: Jr. Markov, “*Predánia za litsá y mestá. Ot Sámokov*” („Leyendas de personas y lugares de Sámokov”), en: *Sbórník za naróдни umotvorénia náuka y knízhnina*, (SbNU), vol. 5, Sofía, Ed. del Ministerio de la Educación, Imprenta Estatal, 1891, pp. 182-183, según: R. R. Malchev, *Folklore y Religión...*, nota 476, p. 87.

²⁸²³ T. Kantardziev, *loc. cit.*

²⁸²⁴ D. Mazganov, *Govedartsí*, Sofía, Ed. “OF”, Biblioteca “Rodén kray”, 1988, pp. 24-25, según: R. R. Malchev, *Ibidem*.

²⁸²⁵ En latín: “Oescus”.

motivo de la sagrada cefalofórea, que ya se ha visto en otra leyenda de la misma región contiene la idea de “la santidad eterna” y está cargado de la simbología del sagrado autosacrificio. En este caso, el motivo se desarrolla junto a otro más: el “encuentro del zar y el santo”; la cabeza del zar se dirige al “Santo Padre” que es San Juan de Ríla²⁸²⁶, considerado hoy el santo nacional.

El motivo del encuentro del zar con el santo, que es metáfora de la unión entre santidad y reino, tiene un lugar constante en los relatos ideológicos de la tradición búlgara sobre el primero y el último zar; la tradición que reconoce a Iván Shishmán como el último zar está muy integrada y repite el modelo de los ensayos histórico-apocalípticos en Bulgaria. Ese encuentro se puede interpretar como iniciación sagrada del gobernador, transmisión del poder²⁸²⁷, pero también como análogo semiótico del motivo mesiánico judío y la fe en el zar-salvador²⁸²⁸. Esquemáticamente este último motivo puede resumirse expuesto así: en caso de amenaza por una invasión extranjera, el rey se despierta del sueño y consigue derrotar a sus enemigos; viene el periodo de prosperidad general; después de siete años, cuando los invasores logran tomar la ciudad, el centro sagrado del zar, el mismo Dios los detiene, entonces va el rey a Jerusalén y entrega su corona en el Gólgota, lugar de

²⁸²⁶ En los dos informes de Dospés y de Govedartsi el zar decapitado se mueve al suroeste pasando por los puntos que marcan el camino más corto entre Sámokov y el Monasterio de Ríla.

²⁸²⁷ Ejemplo es el episodio de la vida de San Juan de Ríla (la variante del Patriarca Eutimio) con la “elevación del tabernáculo” y la reanudación del reino búlgaro bajo el zar Asen (que después del bautismo obtiene el nombre de Juan), Ts. Dimitrova, “Predaniata za gibel'ta na zar Iván Shishmán v Sámokovsko v kontéksta na srednovekóvnata vladétska ideológia y knizhnina”, *loc. cit.*

²⁸²⁸ Así como por ejemplo lo hallamos en el apócrifo-profético búlgaro del siglo XI “Exégesis de Daniel” (Тълкувание Даниилово): Y [el rey] morirá por siete años [...] en el séptimo año, por orden de Dios se levantará de la tumba como si hubiera estado durmiendo. Se transformará en adolescente minusválido con un ojo, de quien pensarán que está muerto. Entonces gobernará el reino durante 33 años. Su nombre es Miguel [...] Se encaminará sobre su caballo sólo con una espada. Llegará a Roma; no le van a abrir pero comenzarán a hablar: ‘He aquí el engañador’. Pero él sacudirá el templo del cobre y lo derramará a polvo, entrará en la ciudad [...] yacerá tres días como muerto [...] se abrirá el sepulcro; y él se llevará la corona y la púrpura [...] De nuevo vendrán aquí dos hordas de ismaelitas y conquistarán toda la tierra búlgara. Y cuando tomará el camino el Jaghan se enfrentará con ellos en Sredets; dos veces habrá aquí masacre. En Boyána [Sofía, en la montaña de Vitosha] va a decir: “¡Dejen aquí el saqueo! ¡Vayan a sus casas!” Los ismaelitas dirán: „No, [...] ¡lucharemos!” Aquí será una pelea grande, en este lugar hay una fuente con dos caños. Será tanto derrame de sangre que habría hundido un caballo de tres años. Aquí le superarán los vagris y eliminarán a sus soldados, solo el rey huirá en Velbazhd [Kyustendil]. En la montaña de Vitosha, donde está reunida gran cantidad de [reliquias de] santos de todas las tierras [...] de nuevo reunirá huérfanos, sacerdotes y monjes. [...] Y cuando en Pela aparecerá el hijo de la perdición y, tomará el reino, [entonces el zar] ascenderá al lugar del Cráneo y colocará su corona sobre la cruz y rogará a Dios y al Padre”, V. Tăpkova-Zaimova y A. Miltenova (eds.), *Историко-апокалиптична книжнина във Византия и в средновековна България* („Literatura histórica y apocalíptica en el Bizancio y la Bulgaria medieval”), recolección, Sofía, Ed. universitaria “St. Kl. Ojridski”, 1996 (edición en búlgaro e inglés, *Historical and apocalyptic literature in Byzantium and Medieval Bulgaria*, trad. M. Paneva, 2011, Sofía, Ed. “Iztok-Zapad”), pp. 135-136, citado por Ts. Dimitrova, *loc. cit.*

la calavera, colocándola sobre la cruz de Cristo²⁸²⁹, así el lugar es a un tiempo el lugar de la muerte y de la gloria “el Gólgota búlgaro del zar y del santo”.

De este modo la montaña de Ríla se puede interpretar como la montaña santa, la Tierra Santa, el espacio del defensor celeste donde se encuentra el “lugar de la calavera”²⁸³⁰. Sin embargo esa “transportación de santidad” (a Ríla) sólo podía tener lugar después del siglo XV, cuando las reliquias de San Juan de Ríla se trasladan allí²⁸³¹. Por eso, la Anónima crónica búlgara que data del siglo XV sitúa la muerte del zar Iván Shishmán en Nicópolis, lo que confirman también las crónicas otomanas y las fuentes rusas, y no en Sámokov. Así mismo, en las copias de los ensayos apocalípticos del siglo XV no se observan cambios respecto al lugar sagrado que sigue siendo Sredets (Sofía) donde se localizan las batallas y la muerte del último zar²⁸³². Apenas las tempranas obras de los historiógrafos del Renacimiento búlgaro influidas por la tradición oral contribuyeron para fijar la tradición de la muerte del soberano búlgaro en la región de Sámokov.

Según supone Dimitrova, es muy probable que la tradición que situó la milagrosa muerte de Shishmán en el regazo de la montaña de Ríla, fuera reconstruida y “reelaborada”²⁸³³, deliberadamente conducida por los códigos de la ideología medieval de poder y por consiguiente, alimentada por las fuentes literarias. Sin embargo, esa hipótesis no basta para explicar la fijación constante del relato en la memoria local, si no tomamos en cuenta el hecho de que, en los tiempos de la formación nacional, ese relato sirvió como fundamento de la identidad local cuando Sámokov y el pueblo de Dospéy se apoderan de ese modo de la “santidad”²⁸³⁴.

²⁸²⁹ V. Tăpkova-Zaimova y A. Miltenova, *Ibid.*, p. 65, según: Ts. Dimitrova, *loc. cit.*

²⁸³⁰ Hay que decir que Sámokov es un centro metropolitano, el Monasterio de Ríla se encuentra en el territorio de su diócesis y tiene el estatuto de monasterio stauropégial.

²⁸³¹ Para el periodo entre los siglos X-XIII (cuando se escribe y se copia la literatura apócrifa en Bulgaria), es el monte de Vitosha que se considera la “montaña santa” con su “ciudad santa” de Sredets; a partir de siglo XV ese papel lo juega la montaña de Ríla pero sin una ciudad santa. Mucho más tarde, la ciudad de Sámokov tomará el papel de la ciudad santa. También, en la “Innominada vida popular de san Juan de Ríla” del siglo XV, falta el motivo del vuelo sin cabeza que indica la “transportación de la santidad”.

²⁸³² Incluso en el borrador del texto de la *Historia eslavo-búlgara* de Paisiy del siglo XVIII: “Respecto a ese zar Juan Shishmán no existe notificación por escrito de lo que le sucedió, sí es que los turcos le mataron o vivió varios años [después del asedio de Tárnovo]. Más tarde, en alguna transcripción o vieja traducción de una bula de ese Juan Shishmán se encuentra que él y los señores de Tárnovo no llegaron a oponerse a los turcos; entonces huyeron de Tárnovo, de Zagore y de los montes Balcanes refugiándose en la ciudad de Sredets, es decir Sofía, y aquí se detuvieron en algunos lugares a lo largo del río Iskăr y de la montaña Vitosha [...] Siete años permaneció zar Shishmán en Sredets [...]; tenía un monasterio “Urvich” con una gran fortaleza rodeada de agua [...] Cuando los turcos conquistaron la tierra de Ojrida del rey Vukashin y le sometieron, aquí finalmente esclavizaron y eliminaron a zar Shishmán, el ejército, los señores de Tárnovo y los demás nobles búlgaros [...]”, Paisiy Xilendarski, *Op. cit.*, pp. 87-88.

²⁸³³ Ts. Dimitrova, *loc. cit.*

²⁸³⁴ *Ibidem*.

Los cuatro informes vinculan el padecimiento del zar con un mismo lugar, “Tsárevi kládentsi”, nombre que también es documentado en el dialecto macedonio por Jristo Márkov en Dospéy: *Тогава турците намисльили да превземат Костенец и Самоков, та напунели от секаде [...] После заминали у Искар, та се ударили, бої, ама каков бої ти кажем? Там убиле тиѝа џета и царо ни Шишман Иъован. На седам места го раниле, та сега на това место извират седам кладенца, шта ги викаме и днеска “цареви кладенци” [...]*²⁸³⁵

Uno de los otros lugares que se relacionan con la posible tumba del zar Iván Shishmán, aunque menos popular, es el topónimo “Tsárevo padaló”, en el pueblo de Raduíl, situado en camino Sámokov-Kóstenets, cuyo nombre léxicamente deriva de la caída del zar²⁸³⁶.

Según otra variante²⁸³⁷, en el pueblo de Boyána, ahora barrio de Sofía, cerca de la fortaleza de Vatil o “Kıztepe”, del turco, “colina de la chica”, está el sitio que se vincula a la muerte de Shishmán²⁸³⁸:

[...] Por encima del pueblo de Boyána están las ruinas del viejo castillo Vatul (Kăztepe), donde reinó un tal Vatul. Cuando el zar Iván Shishmán huyó del castillo, le mataron cerca del pueblo de Boyána. En este lugar brotó un manantial que hasta hoy consideran aguas santas y se lavan con ellas, para obtener curación

A diferencia de estas leyendas, las relacionadas con los otros topónimos vinculados al último zar búlgaro que se sitúan más al occidente del país, en las regiones de las ciudades de Vrátša (“Agujeros de Shishmán”, el “Kalé de Shishmán”, “Shishmanets”), Sofía,

²⁸³⁵ „Entonces los turcos decidieron conquistar Kóstenets y Sámokov y atacaron por todos los lados [...] Después se fueron al río Iskăr, ahí se enfrentaron, pero ¡menuda batalla! Estos perros mataron a nuestro zar Yovan Shishmán. Siete heridas le causaron, pues hoy siete pozos brotan en ese lugar, como les llamamos ahora *tsárevi kládentsi*” [...]; Jr. Markov, “*Iz smărtta na poslédniat bălgarski tzar Iván Shishmán*”, 1 („Sobre la muerte del último zar búlgaro”), *SbNU*, vol. 5, 1891, p. 179, según: R. K. Malchev, *Folklore y Religión...*, aplicación N° 25, nota 533.

²⁸³⁶ “*Padaló*” es forma dialéctica desde Bulgaria occidental, del verbo “pádam”, de búlgaro „caer” y “*tsárevo*” del zar.

²⁸³⁷ *Bălgarska narădna poézia y prăza...*, p. 35, según: Ts. Dimitrova, *loc. cit*; *Bălgarsko narodno tvórchestvo* („Folklore búlgaro”), vol. 11: *Narodni predania y legendi*. („Tradiciones populares y leyendas”), Ts. Romanska y E. Ognianova (eds.), Sofía, Ed. “Bălgarski pisatel”, 1963, pp. 436-438, y K. J. Jirechek, *Bălgarski dněvnik* („Diario búlgaro”), vol. 2: 1881-1884, trad. de checo al búlgaro: St. Argirov, Sofía, Ed. Jr. G. Danov, 1932, p. 504, según: Ev. Ivanova, “*Grăbăt na vladěteliia...*”, *Op. cit.*, p. 167.

²⁸³⁸ Boyána también es el lugar en el que la obra apocalíptica “Exégesis de Daniel” (arriba citada) sitúa la muerte del último zar.

Ihtimán (el “Kalé de Shishmán”, “Poklonénka”), Kóstenets y Kyustendíl, no mencionan la muerte del soberano, ni tampoco su sacralización a través del motivo de las fuentes milagrosas. En ellas, el tema central son las batallas y la huida del zar.

Los testimonios que se encuentran en Bulgaria oriental, sobre todo la leyenda del encuentro del zar Iván Shishmán con los compañeros del Padre de Hierro [Demir baba], que forma parte de la colección de Boris Iliev sobre las tradiciones del santo y héroe Demir baba²⁸³⁹, tampoco relatan la muerte de Shishmán. En cambio hacen referencia a sus heroicas hazañas en las batallas contra los turcos (anatolios, árabes, tártaros, gitanos egipcios y húngaros), todas ellas vinculadas con localidades concretas de la región de Ludogorie, como por ejemplo: *Shúmensko kale* (‘la fortaleza de Shúmen’²⁸⁴⁰) donde “fueron para el combate”²⁸⁴¹; el pueblo de Topal kioy (hoy Krívitsa²⁸⁴²) donde *mató a la mitad de los turcos y a la otra mitad la persiguió hasta un lejano pueblo*²⁸⁴³, el de Kălăchkiy²⁸⁴⁴; la valle del pueblo de Krívitsa, *donde el zar Iván Shishmán derrotó a los anatolios, todavía se llama “Shishmánov kulak”*²⁸⁴⁵ (del turco “valle de Shishmán”); el pueblo Iván Shishmánovo que se estableció donde el ejército del zar acampó²⁸⁴⁶ antes de encontrarse con el Curandero *Prezmores*²⁸⁴⁷; el actual pueblo de Yónkovo (antes “Yunus abdal”²⁸⁴⁸) y las manantiales del río Yunuscha son las últimas localidades relacionadas con las narraciones de la persecución del zar y su milagrosa salvación²⁸⁴⁹. Sobre la muerte, la dramática batalla y la posible tumba no se dice mucho. “El zar Iván Shishmán escondió en

²⁸³⁹ “*Tsar Iván Shishmán pri pobrátimite na Zhelézniat Bashtá*” (‘El zar Iván Shishmán con los compañeros del Padre de Hierro’), en: B. Iliev, *Железният Баща Демир Баба. Легенди за приказния герой на Лудогориемо* (‘Demir Babá, el Padre del Hierro. Leyendas del héroe del Ludogorie’), Sofía, Ed. NPS “Zashtita”, 1991, p. 28.

²⁸⁴⁰ En los campos de la ciudad de Shúmen, Bulgaria central del norte.

²⁸⁴¹ B. Iliev, *Op. cit.*, p. 28, según la leyenda en esta batalla la zarina fue gravemente herida.

²⁸⁴² “*Topal köy*” del turco, ‘pueblo cojo’; “*Krivitsa*”, del búlgaro ‘torcido’; según la leyenda en ese lugar paró el caballo del zar porque perdió su herradura, Iván Shishmán deja de huir, cambia el rumbo y se enfrenta con sus perseguidores.

²⁸⁴³ B. Iliev, *Demir Babá, el Padre del Hierro...*, p. 32.

²⁸⁴⁴ *Kılıçköy*, del turco, ‘pueblo de la espada’; según la leyenda, cuando huían los turcos gritaban: “¡Ay, nos hartamos de esa espada!”.

²⁸⁴⁵ B. Iliev, *Ibidem*.

²⁸⁴⁶ B. Iliev, *Ibidem*. Se sitúa entre las ciudades de Závet y Ispérih (a 6km de “Demir Baba tekke”), desde 1934 se llama “Iván Shishmánovo” y se considera que es dedicado al notable historiador y humanista Prof. Iván Shishmánov (1862-1928). Su relación directa con la familia del zar no es muy segura, aunque hubo una suposición al respecto (antes se llamaba “Eny balabanlar”).

²⁸⁴⁷ “*Prezmores*” es un tipo de viento del mar. El curandero Alí *prezmores* corresponde al personaje histórico Hekim Alí Deniz boba (baba), cuya tumba está en el *tekke* del pueblo de Varnentsi (antes “*Denizler*”) región de Tutrakan.

²⁸⁴⁸ *Yunus* del turco ‘delfín’; está a 30 km de “Demir baba tekke” y el pueblo de Sveshtari.

²⁸⁴⁹ El pueblo lleva el nombre del Yunus el Tonto (compañero de Demir baba) gracias a quien y a su milagroso huerto de sandías, que al ser sembradas enseguida maduraban, Iván Shishmán consigue huir; ese episodio es contado por los informantes: Ismail Mehmedov Chokoy (el último encargado del *tekke* “Demir baba”), Zech Akif (imán de Sveshtari), Dimităr el shop (del pueblo Malăk Porovets), B. Iliev, *Op. cit.*, pp. 32, 74.

cuevas a la zarina y sus riquezas y empezó a buscar valientes para salvar la fe en la cruz y para defender la tierra natal [...] ²⁸⁵⁰; “donde fue después y qué pasó con él, no se sabe ²⁸⁵¹”. Sólo se da una vaga noticia de su muerte con la mención de que “el zar Iván Shishmán ya no está” ²⁸⁵².

El otro punto geográfico que remite a estos hechos es la ciudad de Shípka ²⁸⁵³, donde se sitúa el túmulo “Shishmanets” ²⁸⁵⁴. Sobre los “*Tsar Yovánovi mogili*”- los túmulos de zar Iván, entre Shipka y Kazanlák ya en 1859 escribe el célebre revolucionario búlgaro Georgy Rakovski y pese a que él no los relaciona en modo alguno con el zar, veinte años más tarde lo hace el poeta nacional, Petko Slavéykov ²⁸⁵⁵. En realidad éste tampoco especifica que en el túmulo se halle el sepulcro de Iván Shishmán. Probablemente las afirmaciones tienen un origen más tardío, de manera que, más adelante en el estudio de Chomákov respecto a “la Casa de cultura” en Shipka ²⁸⁵⁶ se lanzan hipótesis que siembran la creencia de que: o bien el túmulo es la tumba de uno de los príncipes de la estirpe de los Shishmán o más bien se trata de un monumento levantado por Iván Shishmán en honor de la victoria contra los griegos. No obstante, estas teorías no proceden de la tradición local, sino que tienen su origen en la recopilación de un Almanaque búlgaro de 1894, lo que parece señalar al recurso a la manipulación de la memoria; pues, actualmente, todos los habitantes de la ciudad de Shipka categóricamente afirman que el nombre del túmulo viene del nombre del zar, “porque éste está enterrado dentro”.

Resulta que la fuente más provechosa para nuestro tema islamocristiano es la tradición oral de Samokov. Esta es la que, como ya se ha dicho, construye una doble leyenda que coloca en un mismo espacio a dos personajes de las dos religiones antagónicas, que se hallaban en conflicto de carácter político en el momento del suceso que nos ocupa.

Respecto a vincular la muerte de Shishmán con alguna fecha sagrada por parte de los lugareños de Sámokov, reconocemos sólo un intento, que es el 26 de octubre y que corresponde al día en el que se celebra a san Demetrio:

²⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 31.

²⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 32.

²⁸⁵² En el relato: “*Zhelézniat bashta- yunák nad yunátsite*” („El Padre de hierro, el más valiente de los héroes”), en: B. Iliev, *Demir Babá, el Padre del Hierro...*, p. 33.

²⁸⁵³ La ciudad de Shipka se sitúa en la Bulgaria central, extremo norte de la Tracia, en los pies de la Cordillera de los Balcanes (*Stara Planina*, „montaña antigua” en búlgaro y serbio).

²⁸⁵⁴ El túmulo de “Shishmanets” es mencionado por Konstantin Jirechek, los arqueólogos, hermanos Shkorpil, Felix Kaniz, Jan Vagner, Haynrih Bart.

²⁸⁵⁵ “Me dijeron que en el pueblo de Shipka vino Iván Shishmán y dejó aquí su nombre”.

²⁸⁵⁶ B. Chomakov, “*Istória na chitálisheto v Shipka, 1861-1920*” („Historia de la casa de cultura en el pueblo de Shipka, 1861-1920”), en: *Archivo del museo de Etnografía*, 1, Shipka, Ed. “Chipranlieva káshta”, 1936, pp. 9-10, según: Ev. Ivanova, “*Grñbăt na vladételia...*”, *Op. cit.*, p. 168,169.

[...]Los turcos llaman a ese lugar Kasām Efendi, es decir San Demetrio, venerando el sepulcro como santo [...], la batalla tuvo lugar alrededor del día veintiséis de octubre, por lo cual, los turcos creen que fue San Demetrio quien les ayudó a vencer²⁸⁵⁷.

Ese dato también es empleado por Chomakov y, según él, explica la “inserción” de Shishmán en la tumba de Kasām efendi. Según el informe de los hermanos Miladinovi, resulta que los turcos veneran a San Demetrio identificado con un tal Kasām efendi, por la victoria que éstos obtuvieron, mérito del mismo santo cristiano pero denominado con nombre turco. Suponemos que la identificación que Chomakov hace entre los dos personajes tiene que ver con los significados que lleva la palabra *kasim*; en turco es noviembre y el 8 de noviembre los ortodoxos celebran a san Demetrio²⁸⁵⁸. En la misma línea, ya se dijo que la mezquita “Kasimiye Cami” de Salónica, antes importante templo bizantino, fue consagrada al “Padre del otoño” (*Kasım Baba*). “Kasām babá” es también el antiguo nombre de un pico de la “Colina (túmulo) del derviche” (*Dervish mogíla*), llamado actualmente “Iván Shishmán”.

Así pues, los primeros que documentaron por escrito la localización de la tumba “islamocristiana” fueron los hermanos Constantino y Demetrio Miladinovi, también autores de la canción patriótica dedicada a la memoria de Iván Shishmán “*Otkák se e zorá zazoríla*” („desde los albores del amanecer”). En una nota respecto al texto de la canción ellos escriben:

[...]Desde los siete pozos, el zar Iván Shishmán, gravemente herido, se retiró al alcázar (del que todavía quedan ruinas), en lugar [...] viniendo de Sámokov. Murió en el castillo a causa de sus heridas y allí es donde fue enterrado. Muchísimas piedras fueron amontonadas sobre la tumba hasta una longitud de seis metros. Los turcos llaman a ese lugar Kasām efendi, es decir San Demetrio, y veneran su sepulcro como santo. Por eso lo visitan cada viernes²⁸⁵⁹, pese a lo empinado del camino [...] ²⁸⁶⁰.

²⁸⁵⁷ *Miladinovci: zbornik, 1861-1961*, D. Mitrev, K. Penusliški, A. Spasov (eds.), Skopje, Ed. Kočo Racin”, 1961(2), nota 58.

²⁸⁵⁸ Actualmente los búlgaros (según el santoral ortodoxo) celebran a San Demetrio el 26 de octubre siguiendo el calendario “nuevo”, el grupo del antiguo calendario en el país, celebra el santo el 8 de noviembre.

²⁸⁵⁹ Analogía con la importante oración del viernes en las mezquitas.

²⁸⁶⁰ D. Jristov Miladinov, K. Jristov Miladinov, *Bálgarski narodni pésni* („Canciones folklóricas búlgaras”), M. Arnaudov (ed.), Sofía, 3ed. (1ª ed. Zagreb, 1861), Ed. del Ministerio de la educación, Imprenta estatal, 1942, nota Nº 58, según: Ev. Ivanova, *Ibid.*, p. 159.

Independientemente de los diferentes nombres que el lugar recibe en la memoria popular; (*Krepostta* [„la fortaleza“], *Grádishteto* [„el alcázar“], *Shishmánovo kalé* [„la fortaleza de Shishmán“], *Gróba* [„el sepulcro“], *Kasām efendi*), geográficamente está localizado como un único lugar. Se trata de una colina montañosa al sudeste de Sámokov, por encima del pueblo de Dospéy (*en el pico de la montaña de Dospéy*”, *en la localidad de Pógledets, que en turco se llama Dervish mogila*²⁸⁶¹), marcada en el mapa como *Ravnishteto*; parte de esta colina representa el pico de “Iván Shishmán”. En la región de “*Dervish mogila*” se encuentra el topónimo “*Kasām efendi*”²⁸⁶².

1. 4. Las interpretaciones: musulmana y cristiana.

El doble sepulcro, sobre cuya existencia atestiguan todos los informadores hasta finales del siglo XIX, se eleva por encima de la doble afluencia de dos ríos, como también, por encima de la encrucijada de dos caminos²⁸⁶³. Hasta finales del siglo XIX todos los entrevistados por los hermanos Miladinovi, Kuzman Shapkárev y Xristo Markov, coleccionista de leyendas sobre Sámokov recogidas en el pueblo de Dospéy, categóricamente declaran que en ese lugar hubo un sepulcro que ellos habían visto²⁸⁶⁴. Entre los interlocutores de Markov, todos ellos “búlgaros”²⁸⁶⁵, el único entrevistado “turco” (musulmán), un tal Rashid de la ciudad de Ihtimán (registrado en 1877), afirmaba que el sepultado en la montaña de Dospéy fue un hombre santo musulmán.

Sobre el punto de vista “musulmán” también informa Bone Seis de Sámokov²⁸⁶⁶, aunque él mismo defiende la tesis según la cual el sepulcro es el del zar Iván Shishmán. “A diferencia de la *ingenua* explicación de los hermanos Miladinovi de que San

²⁸⁶¹ *Bálgarsko narodno tvŕchestvo*..., vol. 11, (1963), pp. 118, 437, y K. J. Jirechek, *Pátúvania*..., p. 721, según: Ev. Ivanova, *Ibid.*, p. 160.

²⁸⁶² Ivanova informa que Georgi Mihaylov lo ha encontrado en periódicos antiguos, en anuncios de compra-venta, como también en un firman de propiedad de tierra en el barrio de Dospéy, Ev. Ivanova, “*Grŕbăt na vladételia*...”, *Op. cit.*, p. 8, nota 13.

²⁸⁶³ Todavía se pueden ver los muros de la fortaleza que hubo allí, con altura de 3 metros; el famoso Shishmánovo kale todavía es “explorado” sólo por los cazadores de tesoros. Un cazador de tesoros contó al arqueólogo del museo de Sámokov que en el sitio del sepulcro excavó un esqueleto y una llave grande, Ev. Ivanova, *Ibid.*, p. 8, notas 15, 16.

²⁸⁶⁴ Evgenia Ivanova señala que uno de sus entrevistados (anónimo del pueblo de Shishmánovo, 75-80 años), la advirtió que no se puede confiar mucho en la información que derivada de Dospéy: *incluso había un nombre común: “testigo de Dospéy”, lo que significaba un “testigo falso” [...]* Otro detalle interesante señalado por Markov que caracteriza a Dospéy, es que el único bar en el pueblo se llamaba “*Pitieprodávniitsa pri tsar Iván Shishmán*”, es decir, *“el local del zar Iván Shishmán donde se vende bebida”, por desgracia ahora el bar no está, pero aún más, nadie había oído de él*”, Ev. Ivanova, “*Grŕbăt na vladételia*...”, *Op. cit.*, p. 8, nota 17.

²⁸⁶⁵ Lazo P. Krăstev de Dospéy, Bone Seis de Sámokov, Yovanka Avramova de Dospéy, Dimitriy Kramarov de Prodanovtsi, Ivancho Dzhupan de Dospéy.

²⁸⁶⁶ “...hace tiempo trabajaba como caballerizo para los turcos, a menudo andaba con ellos y no me ocultaban nada”, Ev. Ivanova, *Ibid.*, p. 161.

Demetrio ayudó a la victoria de los turcos, Bone Seis *exculpa* el sepulcro *compartido* por la turquización”²⁸⁶⁷, es decir por una conversión forzada post mortem que, por otro lado, refuerza el trauma en la memoria nacional:

[...] zar Yovan Shishmán [...] cayó en la colina de la montaña de Dospéy, donde le enterraron; los turcos por su parte lo convirtieron después de su muerte. A menudo iba con los turcos a su tumba, porque ellos siempre pasaban por allí cuando venía alguien, siempre sacaban una piedra y la ponían sobre la tumba. Ellos decían: *babá Yovan, baba Yovan*, raras veces escuché *Kasām efendi*²⁸⁶⁸.

Otro informador de Markov (1891) también cuenta sobre la conversión del difunto:

[...]Desde allí, luego sus soldados le enterraron en lo alto, en nuestra montaña, pero después los turcos lo hicieron suyo y lo convirtieron, y no dejaban que pasara alguien por allí²⁸⁶⁹.

A finales del siglo XIX, la tumba “compartida” realmente empieza a ser considerada como “doble”, se populariza la creencia de que es muy posible que en ella estén enterrados Kasām efendi e Iván Shishmán - juntos. La tradición musulmana era en ese momento advenediza aunque los informadores “búlgaros” insistían en el relato del zar búlgaro. A partir de la publicación de Markov, cada vez más se fue imponiendo el discurso de la “turquización” del zar, pues ya se cuenta que allí está enterrado Iván Shishmán y que los turcos le convirtieron en “Baba Yovan” o en “Kasām efendi”:

Desde hace siglos, de generación en generación, la gente de Sámokov transmite su leyenda preferida que cuenta que el zar Iván Shishmán dio su última batalla decisiva con los turcos en el campo al sureste de la ciudad, llamado “Rudezho”, en el día de san Demetrio del 1382; el combate duró varios días [...] Los turcos circuncidaron el cuerpo

²⁸⁶⁷ Ev. Ivanova, *Ibidem*.

²⁸⁶⁸ Jr. Markov, “Iz smärtta na poslédniat bălgarski tzar Iván Shishmán”, 1, p. 186, citado en: Ev. Ivanova, *Op.cit.*, p. 161, nota 19.

²⁸⁶⁹ Lazo P. Krăstev, 97 años, pueblo de Dospey, en: Jr. Markov, “Iz smärtta na poslédniat bălgarski tzar Iván Shishmán”, 1, citado en: R. R. Malchev, aplicación N° 25, *Folklore y Religión...*, p. 108.

y lo llamaron Kasām-Dimitri; Kasām en turco significa Dimitri, ya que la batalla tuvo lugar en la fiesta de san Demetrio²⁸⁷⁰.

Este discurso, que relata el “secuestro de la fe” post mortem, realizado a través de la circuncisión, viene a formar parte de la mencionada “enemistad constructiva” contra los turcos, que alimenta y construye la identidad nacional por vía del antagonismo religioso. Sin embargo, como veremos, en este caso no adquiere valor a nivel nacional, tan sólo local.

La metáfora de la conversión post mortem del “cuerpo” real, es decir de todo el pueblo²⁸⁷¹, es muy fuerte y hace tangible el alto grado de sufrimiento que provocó el dominio otomano, ya que sustrajo algo muy íntimo de la persona y, por extensión del pueblo, como es la fe.

Las reliquias del zar, en el caso serbio, se convierten en los cimientos de la construcción de un sentimiento nacional que se liga al culto a las reliquias del príncipe Lázar, quien perece en la batalla con los turcos. En el caso búlgaro, los turcos intentaron privar a los restos de Iván Shishmán de sus cualidades para llegar a ser unas reliquias cristianas santas, al cambiar su adscripción religiosa, pues de este modo el zar no podía ser contado entre los santos cristianos. Al mismo tiempo, el pueblo quedaba despojado de la espiritualidad que le daba cohesión como estado y dejaba de recibir la protección del cielo. Desde este punto de vista, no es extraño que esta tradición no llegara a alcanzar popularidad nacional o incluso que fuera rechazada:

[...]Una vez, en los tiempos de la guerra de Sebastópolis²⁸⁷², yo era alcalde²⁸⁷³. Algún joven pastor descolocaba las piedras de la tumba de Shishmán [...] (Jr. Markov: Frecuentemente lo hacían los pastores u otros atrevidos que odiaban a los turcos porque se habían apropiado de ese sepulcro inapreciable) [...] De repente, aquel turco exclamaba: -,Eh, hijo, no sabéis que ese sepulcro, que está en vuestra montaña que nosotros lo llamamos “Kasām efendi” es de vuestro zar Shishmán Yovan!”. „Hayir efendi [de turco, „no señor“], nosotros lo conocemos como Kasām efendi“, fingiendo

²⁸⁷⁰ T. Dimitrov Kantardzhiev, *Sámokovskiat osvobodítelen deéts...*, p. 3, según K. Rangochev, “Rílskiat manastir y grad Sámokov- modéli na komunikátsia”, *Op. cit.*, p. 136.

²⁸⁷¹ Recordaremos que según la doctrina bizantina del poder que los búlgaros adoptaron, el rey es emanación e imagen colectiva del Estado o el reino, que es por su lado encarnación del Jerusalén celeste.

²⁸⁷² 1850-1856, la guerra de Crimea, conocida en Bulgaria como *Sevastopolsko muarabe* (La guerra de Sebastópolis).

²⁸⁷³ Lazo P. Krāstev, en: Jr. Markov, “Iz smārtta na poslédniat bălgarski tzar Iván Shishmán“, 2, citado en: R. R. Malchev, aplicación N° 26, *Folklore y Religión...*, nota 534.

que no sabíamos de lo que estaba hablando. „¿Cómo es que no sabéis, cómo es posible eso?, ¿vuestro libro no lo dice?“ „*Hayir efendi*“, respondíamos nosotros. Dice el turco: „en nuestro libro está escrito que este es Yovan Shishmán, el que fue vuestro zar, ¡*anladām mu!* [de turco, ¿entendiste?];“, „No entendemos nada de eso efendi“, le respondíamos nosotros[...]”²⁸⁷⁴.

En otra información recogida por el mismo autor, ya no queda claro cuál fue exactamente el zar que los turcos convirtieron después de la batalla. En relación con ello, Jristo Markov escribe en una nota: *no se dice quién es el zar. Se indica que es algún zar [...]*²⁸⁷⁵. Así continúa el interlocutor arriba citado:

[...] dice el abuelo que ellos eran tres hermanos: uno se llamaba Yovan Shishmán, el otro, Yásen, que estaba en la valle del pueblo de Posarél en el “*Urvichko kale*”²⁸⁷⁶, que estaba antaño rodeado por el río Iskār. El nombre del tercer hermano no lo sé. Uno de ellos, no sé quien, pereció en la batalla contra los turcos cuando éstos querían entrar en Sámokov pasando por Ihtiman. Su tumba todavía está en la “*Chamdzhaska koria*”. Esa *koria* [de turco, „bosque“] ahora se llama “Babá koria”. Pero los malditos perros no sólo turquizaron la *koria* sino también a él y enseguida le cambiaron el nombre”²⁸⁷⁷.

Actualmente (2007), según testifica Evgenia Ivanova²⁸⁷⁸ el sepulcro no se ve pero a cambio, las tradiciones que resaltan los elementos religiosos del relato están cada vez más polarizadas.

La variante cristiana, curiosamente, reúne el modelo hagiográfico que deriva de la vida de Cristo, con la ideología bizantina de la autoridad, ajustada a la ideología nacional búlgara, a saber: “el sepulcro se encuentra por encima del pueblo de Dospey, en la localidad de “Pógledets” (*Dervish mogíla*); los turcos traían piedras y las amontonaban sobre la tumba para que no resucitará el rey, porque si resucitaba, retomarí de nuevo su reino; los búlgaros por su parte, por la noche, clandestinamente quitaban las piedras de la tumba”²⁸⁷⁹.

El rito musulmán de amontonar piedras como gesto de honor, está “asimilado” por el mito nacional e interpretado en el contexto del “relato la fe secuestrada”,

²⁸⁷⁴ *Ibidem*.

²⁸⁷⁵ *Bálgarsko narodno tvórchestvo*..., vol. 11, 1963, pp. 119, 437, según: Ev. Ivanova, *Op. cit.*, p. 161.

²⁸⁷⁶ La Fortaleza de Urvich.

²⁸⁷⁷ Lazo P. Krástev, en: *loc. cit.*

²⁸⁷⁸ Ev. Ivanova, *loc. cit.*

²⁸⁷⁹ El anónimo informador de Shishmánovo, en: *Ibid*, p. 162, nota 21.

haciendo alusiones a la muerte de Cristo, los guardianes del Santo Sepulcro y los temores que en aquel tiempo tuvieron algunos de que los cristianos podrían robar el Cuerpo de Cristo y luego proclamar su resurrección.

Según la variante musulmana: “estando en el puente del río Iskār, camino a los pueblos de Mála Tsārkva y de Madzháre, donde desembocan el Iskār Blanco y el Iskār Negro en el “Desfiladero del derviche”, a las doce horas de mediodía se escuchaba un canto árabe que venía desde la tumba de Kasām efendi; toda la localidad se llama “Kasām efendi”. Nadie sabe si se trata de un sultán o de quien, pero era un hombre adinerado, general [...] que cayó en ese lugar; aquí Kasām efendi daba sus órdenes, donde también tenía una terraza y hubo una mezquita. ¡No es el sepulcro de Shishmán, es el sepulcro de Kasām efendi!”²⁸⁸⁰.

A comienzos del siglo XXI, la tumba ya no es doble. En ella reposa únicamente el zar Iván Shishmán, entre los informantes búlgaros el tema de “Kasām efendi” queda totalmente fuera del relato que, como hemos visto reinterpretaba hasta el rito musulmán de amontonar piedras sobre las tumbas con una simbología cristiana, pues al rey se le atribuían funciones que únicamente pueden ser comparables a la resurrección de Cristo, en el caso, a la restauración del reino.

Pese a que no veneran la tumba, los gitanos musulmanes de la región insisten sobre la variante de “Kasām efendi”²⁸⁸¹, aunque entre los más jóvenes la versión es superada y sustituida por la de “Iván Shishmán”, que en Sámokov vino a convertirse en norma. Como vestigio de la tradición de que “durante mucho tiempo los turcos iban a menudo a la tumba”, quedó actualmente el rito de los musulmanes gitanos de visitar el lugar en la fiesta de Hidrellez antes de amanecer, donde caminan por el rocío, se lavan con el agua “para obtener salud” y dejan sus ofrendas²⁸⁸².

En su libro sobre el sufismo popular en la Europa del Este (2006), Harry Norris relata la leyenda sobre el santo kǎžǎlbash Alí babá de Bulgaria que curó a la hija del último zar búlgaro Iván Shishmán, quien, con el fin de expresar su agradecimiento, se

²⁸⁸⁰ Hasan Afazov de la ciudad de Sámokov, 51 años, Ev. Ivanova, “Gróbāt na vladételia...”, *Op. cit.*, p. 162, nota 22; la autora indica: *el relato del canto árabe, el informador lo supo por Hasan Mahmud, ya difundo. Los dos son gitanos. No podemos comparar sus versiones con analógicos desde los finales del siglo XIX, porque Markov se saltó a entrevistar aún turcos, que en su tiempo hubo todavía en Sámokov, tampoco a los gitanos, Ibidem.*

²⁸⁸¹ Son ellos que contaron la versión musulmana.

²⁸⁸² Los kǎžǎlbashies del pueblo Bisertsí consideran que el rocío es el sudor de Muhammad, por lo tanto, las gotas del rocío se les valora mucho y se cree que tienen poderes curativas (S. Biserova, *Etnogrǎfski materiáli za sélo Bisertsí*, *Op. cit.*, p. 87).

convirtió en el patrono del *tekke* del santo musulmán²⁸⁸³. Esta leyenda insinúa otro tipo de relaciones interreligiosas, teñidas de rasgos amistosos, y que deriva del discurso sobre el “islam extremadamente tolerante”²⁸⁸⁴.

En la misma línea se coloca la historia de la visita del zar Iván Shishmán a Alí el curandero Prezmores, compañero del Padre de Hierro y la curación de la zarina, que parece constituir la versión original de la misma leyenda, que más tarde Norris publica en inglés con ciertas diferencias²⁸⁸⁵:

[...] la joven zarina sobre su hermosa yegua escarlata acompañaba al zar en las batallas para embellecer el ejército y para darle coraje; en Shúmensko kale fue mal herida [...] empezaron a buscar curación peregrinando a muchos monasterios e iglesias²⁸⁸⁶, en su camino, el zar encontró todo tipo de religiones [en el texto, “todo tipo de creencias”], bautizadas y no bautizadas; a unas las ayudaba, con las otras combatía. En búsqueda de sanación tropieza con el centenario el Sabio [Yuzsenely Husein baba] quien le manda al monasterio de su amigo, Prezmores, el Curandero [Deniz Hakim Alí baba, ambos amigos del Padre de Hierro] que conoce la fuerza de todas las hierbas y domina todas las enfermedades; „¿Está bautizado ese curandero?“, preguntó el zar, le respondió el Sabio „Es que no buscabas sanación, qué importa quién te la da“[...]; Yendo a ello, al pasar la *Ayazma kasaba* preguntaron por el monasterio, le explicaron : „El monasterio es cristiano, a nombre de san Elías, pero el sanador no está bautizado porque se quedó aquí desde los tiempos antiguos“; [...] En agradecimiento por la sanación milagrosa que

²⁸⁸³ ““Ali Baba *tekke*” is more frequently visited. This is partly due to the local belief that Ali Baba one healed the daughter of Tsar Ivan Shishmán, who in order to express his gratitude, became the patron of the *tekke*. It is located near the village of Varnentsi, to the north-west of Preslavci, which is an important centre of the Alawites”, H. T. Norris, “Popular Sufism in Bulgaria and Macedonia-Demir Baba Akyazili, the Kizilbash saint of Deli Orman and the neo-Malamiyya of Muhammad Nur al-„Arabi”, en: *Popular Sufism in Eastern Europe...*, p. 63.

²⁸⁸⁴ En la variante búlgara sin embargo, no es la hija sino la esposa del zar Iván Shishmán la que sana, y en señal de agradecimiento dona tierra para el monasterio del santo. El monasterio “Alí baba *tekke*” se sitúa en el pueblo de Varnentsi (Bulgaria del este), es fundado en el siglo XVII y es uno de los más famosos y bien mantenidos centros de culto de los musulmanes heterodoxos en el país.

²⁸⁸⁵ Esa leyenda ya la hemos mencionado más arriba; el *Prezmores* era un curandero que había venido a instalarse en la región del Deliorman. Un *kāzālbash* del pueblo de Sevar (Kenan A., 38 años) me dijo que según su abuelo (Mehmet N., 86 años) “ese Deniz Hakim Alí baba fue enviado a Bulgaria bajo la forma de curandero para persuadir a los que no estaban sujetos a los grandes religiones”. Boris Iliev quien edita esa leyenda informa que es muy popular entre los devotos del *tekke* en el pueblo de Varnetsi y que la había escuchado del encargado del *tekke* (procedente del pueblo de Mădrevo) junto a L. Vaysilov que la publica en el periódico “Silistrenska tribuna” N°?, año 197? (B. Iliev, *Demir Babá, el Padre del Hierro...*, p. 74). En esta variante también me la contó Mehmed N., 86 años, (inf. tomada el mayo de 2013), excluyendo algunos añadidos literarios de Boris Iliev.

²⁸⁸⁶ La mayoría de los monasterios que menciona Iliev en la región, actualmente no se localizan, lo que debe apuntar a eso que fueron destruidos por los turcos. De los restantes: uno de ellos, el monasterio de “San Elías” en el pueblo de Lomtsi, fue convertido en *tekke*, ese fue destruido en 1829 durante la Guerra ruso-turca, en 1899 la población cristiana construye en el lugar una pequeña capilla con el mismo patrono “Santo y Profeta Elías”. En el día de san Elías al lado de la capilla se reunían cristianos y musulmanes para hacer el *kurbán* por la prosperidad y la salud de todo el pueblo. En cuanto al monasterio de “San Demetrio” en el pueblo de Vóden, hoy en el lugar existe sólo un *tekke* dedicado a Husein baba.

recibe la zarina, el curandero recibe las tierras alrededor que según su deseo, pertenecerán para siempre al monasterio del “Prezmorets” y nadie de la gente del zar podría entrar en ellas [...] porque, como explicó Prezmorets el Curandero, „Después del zar Iván Shishmán vendrá otro que no respetará lo que respetaba el zar Iván Shishmán; el monasterio seguirá, pero su nombre y la orden en el cambiarán, así como cambiarán los nombres y las religiones de mucha gente [...]“; dijo el Sabio al zar, „Pronto vas a necesitar de los hombres más valientes porque vienen años muy duros para tu reino, la cruz caerá y se elevará la media luna [...]“²⁸⁸⁷.

A parte de la profecía sobre la futura amenaza a la que se enfrentará Iván Shishmán, la leyenda está cargada de metáforas muy típicas del lenguaje simbólico producto del discurso que buscaba sacar a la luz el lado tolerante y la parte más “humana” del islam, enfocado en su forma heterodoxa²⁸⁸⁸. Los monasterios cristianos y sus monjes no lograron curar a la zarina malherida²⁸⁸⁹ pero sin dificultad lo consigue el jeque del monasterio musulmán, quien es heterodoxo, pero que “no está bautizado” y contra cuyos correligionarios luchaba el zar. Al final, lo que supera la separación de índole religiosa es la unión de índole humana. Se insinúa que la forma en general es efímera y a lo que se debe aferrar el hombre es a la fe, que al parecer intenta escapar de una definición exacta, poniendo el acento sobre una pertenencia común, vinculada a la tierra, en su sentido de patria y no de religión. En este sentido, ya con la derrota de Shishmán, más adelante la tradición relata que el Padre de Hierro, todavía en el papel de señor de la tierra del Ludogorie y héroe defensor de su gente²⁸⁹⁰, sale de las “puertas de piedra” para defender la tierra de Iván Shishmán y no necesariamente a su religión, en búsqueda de seguidores mata a Deli Marko (Krali Marko²⁸⁹¹) en *Budim* (la parte

²⁸⁸⁷ B. Iliev, *Demir Babá, el Padre del Hierro...*, pp. 28-31.

²⁸⁸⁸ El libro se edita en 1991, que es tiempo en el que la idea de la procedencia cristiana de los kǎzǎlbashies todavía está en boga.

²⁸⁸⁹ Desde otro punto de vista, la zarina malherida hace alusión al pueblo búlgaro cuya fe cristiana será agredida por los invasores “no bautizados”. Eso que la zarina acompañara a su esposo en la batalla es un poco extraño, además, el papel que la leyenda le atribuye de “dar coraje” al ejército, es lo que corresponde al papel que tiene la bandera con la cruz o con la imagen de un santo patrono nacional. En el caso, supongo que se hace alusión a San Demetrio, si recordáremos sus iconografías que desde el siglo XVI le representan como uno de los caballeros apocalípticos (como soldado sobre su caballo rojo, como ese de la zarina) en el momento cuando mata al enemigo (el “infel” o el Anticristo) que yace debajo de las pezuñas del caballo, figs. N° 107d, 107e, 107f.

²⁸⁹⁰ Es más tarde cuando aparece el santo kǎzǎlbash Hasan Pehlivan Demir baba quien tomará el lugar del Padre de Hierro.

²⁸⁹¹ Según Ahmed el Balli (el informador de B. Iliev), “Deli Marko se corresponde realmente a Krali Marko y fue castigado por el Padre de Hierro por haber traicionado a su zar Shishmán y por haber abandonado a la tierra natal. Esa versión es muy próxima a la realidad histórica, pues es sabido que Krali Marko perece en la batalla de Rovine como vasallo del sultán y enemigo del ejército cristiano”, B. Iliev,

occidental de Budapest), él es quien, tras la muerte del último zar, se pasa al bando del sultán²⁸⁹².

1.5. ¿Quién es Kasām efendi?

1.5.1. Datos historiográficos.

Volviendo a la versión de Kasām efendi resulta que, aunque no disponemos de fuentes históricas que nos proporcionen indicaciones sobre el sepulcro del último zar búlgaro, en cambio disponemos de numerosos manuscritos respecto a los *turbes* en Samokov, donde se supone que vivió el dicho Kasām efendi, si es que fue un personaje histórico.

En un detallado registro de 1569 a 1574 sobre la población y los ingresos de los habitantes de la región, se menciona un “waqf” para “meschit” a nombre de hodzha Sefer²⁸⁹³. Jristo Semerdzhiev, investigador de Samokov y sus alrededores, informa por su parte, que al lado del *meschit* de Sefer dedé que fue un derviche, se hallaba su tumba²⁸⁹⁴.

Sobre otros dos turbes en Sámokov informa Evliya Chelebi (1661)²⁸⁹⁵: el de Malchok Bey que muere en 1451-1452 y es colocado en un sepulcro “que desprende

Op. cit., pp. 74, 75. Por otro lado se debe decir que Krali Marko, „Rey Marko“, o „Príncipe Marko“, que realmente se llamaba Marko Marnavchevich (1335-1395), en la tradición oral eslava meridional se ha convertido en un personaje importante durante la ocupación otomana de los Balcanes, es venerado como héroe nacional por serbios, macedonios y búlgaros.

²⁸⁹² “Entonces, cuando el Padre de Hierro vio que zar Iván Shishmán en búsqueda de ayuda cabalgaba desde el este hasta el oeste, pero de ningún lado venía apoyo, comprendió que la gente le necesitaba. Abrió sus puertas de piedra para ver qué pasaba por el mundo. Cuando vio que la tierra que había arado y que le había alimentado debía ser defendida, se calzó sus zapatos de hierro [...] Primero eliminó a los árabes negros [...] que habían llegado al valle de los ríos Chernodlánitsa y Yásenkovitsa. Después persiguió a los tártaros y les siguió hasta la ciudad de Budim; delante de Budim, encuentra a Deli Marko que estaba al servicio del rey de Budim. Le preguntó: „¿Es que no eres de los hombres de zar Iván Shishmán?“, „- Zar Iván Shishmán ya no está“, dijo Deli Marko; „- ¿Si no está el zar tampoco está su tierra?“, „¿Es que no se espera que la defiendas?“ [...], B. Iliev, “*Zhelézniat bashta- yunák nad yunátsite*”, *loc. cit.*

²⁸⁹³ R. Kovachev, *Samokov y samokovska kaza prez XVI vek spored opisi na Istambulskiya Osmanski arjiv* („La ciudad de Sámokov y su “kaza” durante el siglo XVI, según los registros del archivo otomano de Estambul”), Str. Dimitrov (ed.), Sofía, Ed. *Narodna biblioteka “Sv. Sv. Kiril i Metodiy”, Orientaliski otdel*, 2001, p. 120, según: Ev. Ivanova, “Gróbăt na vladételia...”, *Op. cit.*, p. 162. Aquí el “meschit” (de turco *mescit*, mezquita) se refiere a una casa de oraciones, pequeña mezquita o escuela de los musulmanes.

²⁸⁹⁴ Jr. Semerdzhiev, *Sámokov y okolnostia mu: Prinós kām minaloto im ot turskoto zavoevanie do osvobozdenieto* („Sámokov y sus alrededores: Contribución a su pasado desde la conquista turca hasta la liberación”), Sofía, Ed. Septemvri, 1986 (ed. facsímil de 1913), p. 115, según: Ev. Ivanova, *Ibidem*.

²⁸⁹⁵ *Evliya Çelebi. Pātepis* („Notas”), (en búlgaro), Str. Dimitrov (ed.), Sofía, Ed. “O. F.”, 1972, p. 32, según: Ev. Ivanova, *Ibid.*, p. 163.

luz”, y el del Sheikh Shekir efendi, uno de los discípulos de Balí efendi, es decir de la orden Halvetiya.

Evgenia Ivanova llama la atención sobre el hecho de que, veinte años antes de que Evliya Chelebi visitara a Samokov, perece un hodzha llamado Ahmet Alí, y es enterrado en la Vieja mezquita (*Eski dzhamía*), pero el viajero otomano no lo menciona, tampoco habla de la tumba de Kasām efendi. *Por supuesto, es posible que el diligente en este tipo de descripciones Evliya, no prestase atención a una especie de tumba que estaba en las afueras, además, sin edificación alguna, sepultada sólo con piedras, así como solían ser las tumbas de los santos y nobles de “segundo rango”. También es posible que en la segunda mitad del siglo XVII, esa tumba no existiera todavía, al menos como lugar de culto*²⁸⁹⁶.

En el registro resumido del mismo tipo compuesto en 1523-1524, se menciona a un “hodzha Kasām, hermano de Aydān”, dueño de un *samokóv* (del búlgaro, “herrería”). Por otro lado, en el arriba mencionado registro de la tercera parte del siglo XVI, se habla de una granja, propiedad de Kasām Bey, pero en la ciudad de Ihtiman²⁸⁹⁷.

Kasām se llamaba también el Beylerbey de Rumelia²⁸⁹⁸ entre 1442-1444, mientras se llevaba a cabo la Gran marcha de Vladislav Jagellón. Ese mismo Beylerbey no consiguió hacer frente a las cruzadas en el desfiladero de Zlatitsa, por lo que fue destituido de su rango. Desconocemos la fecha de su muerte como también dónde esté su tumba. En este sentido comenta Ivanova: *sería demasiado tentador relacionar la tumba doble en el pico montañoso de Dospéy, con este desafortunado comandante. De todos modos, mucho más adecuado como candidato para ser el habitante de la tumba doble que el pretendiente Musa [el sultán] así como lo considera Yordan Andreev*²⁸⁹⁹. Se trata de un ensayo histórico en el que Andreev vincula la muerte del hijo de Bayaceto, Musa, en la batalla de Chamurliy en 1413, actual Shishmánovo²⁹⁰⁰, con el dichoso sepulcro “venerado por los turcos y atribuido posteriormente al zar Iván

²⁸⁹⁶ *Ibidem*.

²⁸⁹⁷ “En los registros del siglo XVI cuando el poco significativo pueblo con tan solo una herrería propiedad de un tal Vlaycho, se convierte en centro de *kaza*, no hay otras personas más o menos conocidas con el nombre de Kasām”, R. Kovachev, *Op. cit.*, pp. 205, 323, según: Ev. Ivanova, *Ibidem*.

²⁸⁹⁸ *Beylerbey* o “Bey de los Beys”, „comandante de comandantes”, „señor de señores”, el rango más alto en la jerarquía de los administradores provinciales del imperio otomano.

²⁸⁹⁹ Ev. Ivanova, *Ibid.*, p. 164.

²⁹⁰⁰ Según la ley relacionada con la historia nacional de Bulgaria, todos los pueblos y ciudades con nombres turcos, después de 1934 se cambian por nombres búlgaros, el pueblo de Chamurliy, de turco, *camur* „barro, cieno”, recibe el nombre de Shishmánovo porque los últimos días del zar Iván Shishmán se relacionan con la historia de Sámokov y sus alrededores, P. Koledarov y N. Minchev, *Proménite v imenata y statúta na sélishtata v Bǎlgária, 1878-1972* („Los cambios en los nombres y el estatuto de los asentamientos de Bulgaria”), Sofia, Ed. “Naúka e Izkústvo”, 1973, p. 273.

Shishmán”, explicándolo con el *conocido mecanismo de la transformación*²⁹⁰¹. Sin embargo, parece que el mismo Andreev se vio influido por ese mecanismo de la transformación, sustituyendo al derviche desconocido por el heredero del trono Musa (s XV), llevado, según supone Ivanova, por el pensamiento de que sería “más prestigioso que Shishmán estuviera colocado en la misma tumba con el famoso contrincante del épico Krali Marko, Musa Kesedzhiya²⁹⁰², que con algún efendi”²⁹⁰³.

Ahora bien, en las canciones tradicionales Musa Kesedzhiya lucha contra Krali Marko (fig. N° 108). En una de ellas²⁹⁰⁴, este último mata el personaje malvado por orden del rey Shishmán y como premio le conceden a la hija de Shishmán²⁹⁰⁵, pues en el folklora búlgaro, y en el balcánico en general, Krali Marko es recordado como un valiente y poderoso protector de los débiles que luchó contra la injusticia y se enfrentó a las fuerzas turcas. Sin embargo, según los datos históricos, Krali Marko o el Príncipe Marko Marnavchevich, en nada se ajusta a la figura de protector del pueblo, ni está muy claro que fuera de procedencia búlgara como se cree²⁹⁰⁶. Pero su imagen legendaria es un ejemplo excelente de cómo el folclora presenta a veces los acontecimientos históricos y las personalidades, con unas luces muy distintas a las reales²⁹⁰⁷.

²⁹⁰¹ *La batalla* [entre los hermanos Musa y Mehmet] *tuvo lugar en Chamurliy, tal vez Musa fue asesinado a doce km [...] siguiendo por el río, en las alrededores de Dospéy, allí donde se indica que pereció Iván Shishmán. No es casual que ese lugar sea muy venerado entre los turcos. El nombre de Musa no se encuentra en las tradiciones de Samokov [...] pero de acuerdo con el estilo de la época y la mentalidad entre los búlgaros, los acontecimientos alrededor de la muerte de Musa fueron atribuidos al nombre de Iván Shishmán. Pues de nuevo entró en acción el conocido mecanismo de la transformación, Y. Andreev, България през втората четвърт на XIV век [Bălgaria prez vtórata chétvǎrt na XIV vek] („Bulgaria durante la segunda cuarta del siglo XIV”), Sofía, Ed. Universitaria “St. Kliment Ojridski”, 1993, pp. 317-318, según: Ev. Ivanova, *Op. cit.*, p. 164.*

²⁹⁰² Musa Kesedzhiya (también Musa el Ladrón, Musa el Proscrito, Musa el Bandolero, o Musa el Decapitador), popular héroe legendario del folklora (serbio, búlgaro, macedonio), es más famoso como rival del Príncipe Marko. En el poema, Musa es un bandolero albanés que se enfrenta a Krali Marko en la batalla de Kosovo.

²⁹⁰³ *Ibidem.*

²⁹⁰⁴ De la ciudad de Karlovo (Bulgaria).

²⁹⁰⁵ Según Ev. Ivanova, *Op. cit.*, p. 166, nota 35.

²⁹⁰⁶ Una de las teorías le define como serbio, hijo del déspota Vulkashin, después de la derrota en 1371, formalmente Krali Marko llega a ser el rey del territorio serbio con sede la ciudad de Prilep. Debido a la incapacidad de su ejército para luchar contra los otomanos, el Rey Marko se vio obligado a declararse un vasallo turco, condenando así a su pueblo a la opresión segura. Se considera que participó en la batalla de Kosovo, además en el bando de Murad I; como se ha mencionado en otro lugar, probablemente fue asesinado en la batalla de Rovine (1395).

²⁹⁰⁷ Es el comentario de un grupo de estudiantes aficionados a la historia de Bulgaria: *En los tiempos, cuando nuestro pueblo estaba sufriendo a causa de los excesos de los opresores, los búlgaros han necesitado de un sustentador que “estuviera con ellos” en los momentos difíciles. Es por eso que la imagen del déspota serbio se ha convertido en un símbolo sagrado de valentía búlgara. Por qué este sustentador era justo Krali Marko, sigue siendo un misterio para nosotros*, en: “Ístinata za Kralí Márko” („La verdad sobre Krali Marko”), *Bălgarskata istória*, 08/10/2012, <http://www.bulgarianhistory.org/istinata-za-krali-marko/>.

El último dato historiográfico que podría relacionarse con el nombre del buscado cohabitante de la tumba doble es el líder de los karamaníes, Kasām efendi, quien a causa de su íntima amistad con el sultán Djem, junto a los búlgaros de la montaña Bulgár, es perseguido y finalmente envenenado (1483) por los otomanos²⁹⁰⁸ con todos los beys del reino karamaní.

1.5.2. Datos legendarios.

Los datos históricos de que disponemos no pueden especificar con más exactitud quién fue realmente ese Kasām efendi, si es que de veras existió. Sin embargo, existe un pueblo que lleva el nombre de Kasām baba, el pueblo de Kasāmovo, hoy Chintulovo, en la región de la ciudad de Sliven²⁹⁰⁹, que si no ofrece una relación directa con el héroe buscado, si posee una tradición clave que da pistas para los procesos que estamos observando. Me refiero a la topografía sagrada y su interpretación en el folclore local que explica la existencia de los monasterios musulmanes (*tekkes*) en Kasāmovo junto al culto cristiano de los santos Demetrio y Elías.

Los lugares sagrados, monasterios musulmanes, tumbas islamocristianas o sitios de culto mixto dentro de un espacio cristiano, son portadores de información de varias registros, cultural, histórico o religioso, cuya función es activar la reproducción de esa información y catalizar el proceso de establecimiento de una identidad definida. Pero la clave de su actividad no es la coherencia de los acontecimientos históricos sino la lectura de lo ocurrido.

Respecto a la historia del pueblo que explica la existencia de los toponimos relacionados con los santos, encontré tres variantes muy curiosas, que ponen de relieve una innovación dinámica, adecuada a la situación histórica y concordante con el papel del cristianismo y del islam dentro del mito nacional. La más temprana de estas narraciones es la documentada por Ilía Gudev²⁹¹⁰, entre 1887 y 1889, cuenta que en el pueblo de Kasāmovo se hallaba un tekke de Kasām baba:

Uno de los sultanes de los *Gendzhelies* tenía en su casa a dos hermanos como servidores, Demetrio y Elías. Quería convertirlos. Ellos, al enterarse de sus intenciones,

²⁹⁰⁸ Dirigidos en este momento por Bayaceto II.

²⁹⁰⁹ Sliven está alrededor de 240 km de Sofía, en la parte sureste del país.

²⁹¹⁰ Ilía Gudev, “*Diário personal. Sliven*”, *Museo histórico regional de Sliven*, ISSN°1949 BS, BSR, p. 61, citado en: V. Demirev, “За сакралните топови в българската история” [Za sakrálnite tóposi v bălgarskata istória] /On Sacral Topoi in Folk History, en la revista: *Bălgarski folklör*, (2007), 3, XXXIII, Sofía, Ed. Institute of Folklore BAN, p. 14.

huyeron. El sultán ordenó que los atrapan y los mataran y que se turquizaran sus sepulcros. A uno de los dos hermanos, Demetrio, lo degollaron en el lugar del actual tekke, de donde viene el nombre con el que llamaron al pueblo, “Kasām baba”. El otro, Elías, al suroeste de Kasāmovo, cerca del pueblo de Omárchevo²⁹¹¹, donde se sitúa el tekke de “San Elías”. Se cuenta que hasta hoy, por la noche salen llamas que se dirigen desde Kasāmovo hasta la tumba de San Elías hasta la madrugada y luego regresan al tekke de Kasām baba.

Al igual que ocurre con la tradición de la tumba de Iván Shishmán, aquí también se hace una identificación directa entre los nombres de Kasām y de Demetrio, se repite el tema de la conversión post mortem, de la turquización de la tumba, el cambio del nombre búlgaro (cristiano) por uno turco y los nombres de los monasterios edificadas sobre sus tumbas se consideran como monasterios musulmanes. En relación con el contexto búlgaro, el término “turquizar” abarca más significados que el de islamizar y sugiere una amplia gama de imágenes que remueven sentimientos nacionales y se remontan al mito de la fe secuestrada, donde “búlgaro” se equipara a “cristiano” y “turco” a “musulmán, islam, opresión, dominio”. Lo confirma el texto sobre el actual monasterio cristiano de Chintulovo, antiguo Kasāmovo, que se encuentra en la sede virtual del Santo Obispado de Sliven:

Varios siglos de nuestra historia están marcados por la severidad de la esclavitud; tiempo en el que ser búlgaro significa ser bautizado y vivir en Cristo. Como una luz en la oscuridad, como la única esperanza de vida y salvación del pueblo búlgaro quedaba la ortodoxia; la fe en la Santísima Trinidad era la raíz histórica en la que se sostenía la conciencia nacional. Nada se ve privado de la providencia divina y Dios siempre eleva entre la gente hombres santos²⁹¹².

La razón de la existencia del tekke de “san Elías” se completa con otra tradición, que señala su ubicación en la región, en “Svetiliskite vāzvishénia „las Colinas de san Elías” (también “Ada tepe” o “Erduvanliysko kale”) próximas al mencionado pueblo de Omárchevo²⁹¹³:

²⁹¹¹ Omarchevo está a unos 40 km de Chintulovo (Kasāmovo).

²⁹¹² “Manastir “Svetí Ilía” sélo Chintulovo” („Monasterio de san Elías pueblo Chintulovo”), *Slivenska Svetá Mitropolía*, <http://mitropolia.sliven.net/index.php?page=ilia.manastir.xml>; “Zhitié na svetí mächenítsi Ilía y Dimitār Chintulovski” („Vida de los santos mártires elías y Demetrio de Chintulovo”), *Manastir “Svetí Ilía”, sélo Chintulovo, Slivenska Epárjia* („El monasterio de san Elías, pueblo de Chintulovo, diócesis de Sliven”), 17 de julio, 2012, <http://manastirsvetiilia.net/istoriya-na-manastira>.

²⁹¹³ A 3 km del pueblo de Sokol (Erduvanliy), región de Nova Zagora.

A 200 o 300 metros del sitio donde están los “Cinco túmulos”, hay una piedra blanca muy grande y con preciosos adornos originales que se llama “el Babá”; según la leyenda la piedra fue lanzada por san Elías desde las “Colinas de San Elías” cuando quisieron convertir su santuario²⁹¹⁴ en un tekke turco [turquizar su santuario]²⁹¹⁵.

Por su parte, Evlia Chelebi que visita dicho tekke en 1652 informa de que durante siete años aquí habitó el santo bektashí Kademlí sultán babá, que era pastor y tocaba la flauta²⁹¹⁶. Después de su fallecimiento le construyeron un tekke, donde todos los *ayánes*²⁹¹⁷ venían a peregrinar con mucha devoción²⁹¹⁸. Por encima de su sepulcro, sobre la cabeza estaba colgada una flauta de caña²⁹¹⁹.

Lo que llama atención y es de nuestro interés, es la semejanza de la imagen que dibuja el viajero y las creencias que se observan entre los cristianos locales respecto a la imagen de san Elías, que es presentado como pastor de ovejas e identificado con Kademlí baba. Además, san Elías es considerado fundador de la más famosa melodía de los pastores: “El rebaño perdido”, que tomó su nombre, “la melodía de san Elías” (*sveti Iliyova melódia*) y que se convirtió en prueba de la habilidad de los que tocaban la flauta²⁹²⁰. La imagen del pastor con la flauta, bien conocida en el Mediterráneo y en el Próximo Oriente, que alude al portador de la sabiduría intuitiva y el conocimiento obtenido a través de la contemplación²⁹²¹, que se manifiesta en las tradiciones estudiadas, aproxima a los dos santos.

²⁹¹⁴ En el texto original por “santuario” es utilizada la palabra “obróchishte” que de búlgaro se traduce como „localidad de culto pagano alrededor de una piedra o árbol dedicado a un santo, donde se le hacen ofrendas”; en el caso, lo específico son las formas y el color de las rocas junto a una fuente. Según la leyenda, antes de la invasión otomana aquí hubo una iglesia con patrono “San Elías” y que da el nombre de las Colinas.

²⁹¹⁵ P. Deliradev, *Prinos kām istoricheskata geográfia na Trákia* („Aporte en la geografía histórica de Tracia”), vol. 1, con bibliografía para cada distrito de los condados de Burgas y Stara Zagora, Sofia, 1953, Ed. BAN, p. 244, en: V. Demirev, “Za sakrálnite tóposi v bălgarskata istória”, *Op. cit.*, p. 14.

²⁹¹⁶ El verdadero nombre de Kademlí Baba Sultán era Musa Choban, *çoban*, de turco es „pastor”, *kademli*, de turco es „el que trae o tiene la felicidad o el éxito”; él es “sultán” y “baba” es decir, líder y santo en la hermandad mística. “Kademlí baba produjo miles de adeptos”, su imagen como propagador del islam místico está muy presente también en el *Vilayentame* de Demir baba, se dice que después de la boda de los padres de Demir baba dirigida por Kademlí baba, fueron iniciados 57 000 *hilafet* (del turco, califas), véase: B. Alexiev, *Folklórni prófli...*, p. 96, notas 34, 35.

²⁹¹⁷ “Ayán”, un musulmán adinerado en el imperio otomano que gozaba del prestigio de noble local, incluye también el sultán.

²⁹¹⁸ El tekke se data entre 1363 y 1389, cuando la ciudad de Nova Zagora es conquistada por los turcos.

²⁹¹⁹ V. Demirev, *Ibid.*, pp. 14, 15.

²⁹²⁰ B. Alexiev, *Ibid.*, p. 94.

²⁹²¹ La flauta de caña, el ney, también recibe significaciones esotéricas, la caña hace alusión a la pluma *kalam* mencionada en el Corán (68:1), según el hadiz el “*kalam*” fue la primera creación de Dios; la flauta de caña fue empleada en los ritos *dhikr* y sema de los derviches de la orden mevlevi. Según una parábola de Rumi, el Profeta dijo que “las melodías de la flauta son los comentarios a los secretos que éste había contado al oído de Alí”, *Ibid.*, p. 95.

Según el relato de Evliya Chelebi, Kademlí baba también fue famoso por sus capacidades curativas, por lo que junto a su turbe, ya en el siglo XVII, yacían enterradas otras personas. Su tumba estaba también rodeada de candeleros, lamparillas, incensarios y platillos para el agua de rosas²⁹²².

En 1953, Deliradev informa de que el pico en el que se encuentra la tumba de Kademlí baba es lugar de reuniones festivas: de los búlgaros -en el primer domingo después de la Pascua y en el día de san Elías y, de los turcos- en el día de san Jorge (Hidrerllez)²⁹²³. Según otros archivos, los turcos de la ciudad de Nova Zagora visitaban el turbe en Hidrerllez, también en el día de san Elías (*Yaz doksanı*, „el noveno día del verano“) e invitaban a los búlgaros de los pueblos de alrededor: Omárchevo, Sokól, Elénovo, Pádárevo²⁹²⁴. Según las palabras de Detev (1950), los búlgaros de los pueblos cercanos *erróneamente creen que en el sepulcro de la Cúpula santa están sepultadas las reliquias de san Elías*²⁹²⁵.

Actualmente, el edificio abandonado que custodiaba la tumba de Kademlí baba sultán, cuyo nombre verdadero era Musa Choban, es un heptágono²⁹²⁶ en cuyo interior se pueden ver dos imágenes de La Virgen y de Cristo. En los años 30 del siglo pasado, un tal Zheliazko cambió la media luna por la cruz cristiana, que luce por encima del turbe y del nártex (fig. N° 109)²⁹²⁷.

La segunda variante sobre el otro tekke, el de Kasămovo, cuenta que fue construido alrededor de 1829-1830 por el anciano de la ciudad de Slíven, Kíro Savaka²⁹²⁸ “como tumba de tipo turco”²⁹²⁹. De nuevo, el motivo es el martirio de los dos hermanos Dimităr (Demetrio) e Ilía (Elías) por la fe cristiana y los milagros que se cumplieron en sus tumbas: *Dimităr fue llamado por los turcos “Kasăm” y su sepulcro se veneraba por los búlgaros, así como por los turcos. Según la tradición transmitida*

²⁹²² Evliya Çelebi. *Pātepīs...*, p. 91, según: B. Alexiev, *Op. cit.*, p. 101.

²⁹²³ P. Deliradev, *Prinos kam istoricheskata...*, p. 235, según: B. Alexiev, *Ibidem*.

²⁹²⁴ Archivo del Instituto de folklore en la Academia de la ciencia en Bulgaria, I, N°1, recogido por N. Rashkova, agosto, 1986, p. 50: pueblo de Elénovo, p. 365: pueblo de Sokól, en: B. Alexiev, *Ibidem*.

²⁹²⁵ P. Detev, “Старините в рида Св. Илия” („Las antigüedades en la colina San Elías“) en el *Boletín del Museo nacional de Burgas*, I, Burgas, 1950, p. 94, según: B. Alexiev, *Ibidem*.

²⁹²⁶ Ya se dijo en otro lugar que los edificios heptagonales remiten al islam heterodoxo.

²⁹²⁷ La “pareja” Musa baba- san Elías” ya la hemos visto en otro lugar, cuando se habló de los tekkes de “Musa baba” y de “Alatla baba” cerca del pueblo de Izbul, presentados como hermanos; su versión cristiana repite el mismo tipo de relato que aborda el motivo de la fe secuestrada, pero aquí Iván mata a su hermano Elías, para no caer en la tentación de convertirse; los musulmanes hicieron un turbe de Elías y los cristianos a Iván.

²⁹²⁸ Según el nombre, se supone que era búlgaro, cristiano.

²⁹²⁹ M. Belova, “Chudesáta na manastíra v Chíntulovo” („Los milagros en el monasterio de Chíntulovo“), en el periódico *Desant*, semanal nacional de la prensa patriótica, N° 174, Burgas, Ed. “Skat TV”, 02/10/2012, <http://www.desant.net/show-news/25531/>.

por las generaciones de cristianos locales, los hermanaos Ilía y Dimităr eran pastores y trabajaban para un aghá”²⁹³⁰. Pero la línea de los eventos cambia con la aparición de nuevos elementos característicos del islam heterodoxo, aunque con el mismo desenlace y la “conversión” post mortem de las tumbas:

Mientras su amo estaba en la Meca, un día, la esposa del *aghá* preparó *gozlemes*²⁹³¹, y deseó poder compartirlos con su esposo. Elías oyó su deseo y le dijo que podía llevárselos al aghá. La mujer quedó muy sorprendida por las palabras de Elías, pero aceptó hacer más, los colocó en un plato y les envolvió en un pañuelo, entregándoselos a Elías. Cuando el amo de la casa volvió desde la lejana Meca, agradeció a su esposa los recién hechos *gozlemes* y le devolvió el plato con el pañuelo. Debido a lo sucedido, los dos esposos concluyeron que Elías era un elegido de Dios y que *era hombre de Allah*. Empezaron a pedir a los dos hermanos que aceptaran la fe musulmana, pero éstos se opusieron y siguieron fieles a Cristo; huyeron de su amo, quien ordenó su persecución y muerte allí donde los encontraran. Una vez enterrados, ordenó que se turquizaran sus sepulcros. Alcanzaron a Demetrio y lo mataron. A Elías hirieron gravemente; y allí donde cayó su sangre brotó una fuente curativa. Le llevaron al tekke donde se habían reunido los derviches, éstos le amenazaron con la muerte, pero el justo no traicionó su fe y fue asesinado y troceado por los turcos²⁹³². Desde arriba, en el lugar donde le mataron descendieron siete incensarios y el cuerpo del mártir se elevó por los cielos²⁹³³. Sus reliquias troceadas descendieron en el mismo pueblo de Omárchevo, donde en su honor le construyeron una tumba. Sobre el sepulcro de Demetrio se edificó “La tumba del pueblo de Kasămovo”, que lleva su nombre. Los dos hermanos son considerados santos porque no traicionaron su fe²⁹³⁴.

En otras variantes, Elías pide a Dios un poco de agua, entonces brota una fuente (*ayazma*), después le suplica al Señor que no le deje en ese lugar, su cuerpo se eleva y se traslada al Ada tepe (*Svetiilýskite vāzvishenia*) cerca del pueblo Omárchevo²⁹³⁵. Por

²⁹³⁰ “Aghá” es un título oficial en el imperio otomano, equivalente al término occidental de general.

²⁹³¹ Los *gözleme*, del turco, son panes de pita rellenos, hechos con masa, son una especialidad de la cocina de Anatolia, muy frecuentes también en Bulgaria.

²⁹³² Es obvia la influencia del islam heterodoxo en la leyenda, pero esta vez no luce su aspecto tolerante, sino que destaca su lado violento.

²⁹³³ Se hace alusión al Profeta san Elías que según el Antiguo Testamento fue arrebatado al cielo en un carro de fuego (2Reyes 2:11); lo mismo es válido para las llamas, mencionadas más arriba, que se dirigían hacia la tumba de san Elías.

²⁹³⁴ “Zhitie na svetí mächenítsi Ilía y Dimităr Chintulovski”, loc. cit; “Manastír “Svetí Ilía” sêlo Chintulovo”, loc. cit.

²⁹³⁵ M. Belova, “Chudesáta na manastíra v Chintulovo”, loc. cit.

su parte, los aldeanos del pueblo de Byala²⁹³⁶ dicen que: “alguna vez Elías participó en una batalla en Tărnovo en la que fue herido, voló al sur y descansó en la localidad de “Olelia” [„hoguera“] donde se posó en los siete árboles centenarios; después se fue al sur y llegó a Chintulovo, donde murió”²⁹³⁷.

La interpretación del episodio con los *gozlemes* como signo de la elección divina no es extraña para el territorio que estamos observando. Entre los musulmanes ortodoxos de Bulgaria, la práctica de freír esa especie de pitas se vincula a los ritos religiosos para los difuntos; se cree que el olor del aceite es la “comida” de los muertos en el Más allá. En este caso, el aceite, como símbolo solar, se relaciona con la inmortalidad, los difuntos únicamente pueden “oler” la comida, por eso se satisfacen sólo con productos no materiales sino espirituales, invisibles, que éstos pueden alcanzar con el olfato²⁹³⁸. Por otro lado, este texto recoge un ejemplo de uno de los milagros más frecuentes de los relatos hagiográficos musulmanes, la capacidad de los santos para “oír” pensamientos, volar y recorrer distancias enormes en muy poco tiempo, lo que habla de una abolición de las normas del mundo físico y, también (siendo el punto de llegada la Meca, *el no-lugar que alberga el espacio sagrado de la fundación del islam*²⁹³⁹), de una vinculación sobrenatural de los santos con la geografía sagrada del islam. Según las creencias de los musulmanes heterodoxos, el hecho de que Elías mostrara capacidades sobrenaturales como las mencionadas, muy significativas para el ámbito sufi y la mística musulmana, le califica como un *walí* o amigo de Dios.

Sin embargo, la santidad de Elías, testimoniada en vida como “musulmana”, es superada por su santidad “cristiana”; el “hombre de Allah” es arrebatado por el “Dios de los cristianos”, porque persistió en la fe en Cristo, aunque en la otra versión el asunto de si fue asesinado o no resulta un poco ambiguo²⁹⁴⁰. En aquel entonces, su monasterio se edificó como “turco” pero posteriormente es “cristianizado”. Los dos hermanos cuya fe

²⁹³⁶ Byala está en la misma región de Sliven, a unos kilómetros al norte de Kasămovo.

²⁹³⁷ St. G. Dzharov, “*Текето при село Новачево*” [Teketo pri sêlo Novachevo] („El tekke cerca del pueblo de Novachevo”), en el periódico *Slivensko Delo*, (LXV), N° 57, Sliven, 10 de septiembre, 2009, p. 8, www.slivenskodelonv.sliven.net.

²⁹³⁸ G. Lozanova, “Хлябът на мъртвите (по материали от южнославянската погребална обредност от края на XIX-XXв.)” [Jliabăt na mărtvite; po materiáli ot yuzhnoslaviánskata pogrebálna óbrednost ot kráia na XIX-XX vek] („El pan de los muertos, según informes de los ritos funerales de los eslavos del sur desde final del XIX- XX”), en: *Jliabăt v slaviánskata kultúra* („El pan en la cultura eslava”), St. Yaneva, Zh. Stamenova (eds.), Sofia, Ed. del Instituto etnográfico con museo, BAN, 1997, p. 40.

²⁹³⁹ F. Rodríguez Mediano, “Vidas de santos”, en: M. Abulmalham (ed.), *Textos fundamentales...*, p. 102.

²⁹⁴⁰ Se dice que los turcos le decapitaron, pero al mismo tiempo “su cuerpo se elevó en los cielos” precedido por el descenso de los incensarios, es decir del Espíritu Santo.

fue “violada” fueron considerados santos por las dos comunidades, a pesar de que no exista acuerdo entre sus devotos acerca de a quién pertenece el santo:

Después de la muerte de Demetrio, en el lugar de su entierro [lugar del “Gólgota” de los dos hermanos] en el actual pueblo Chintulovo empezaron a suceder milagros; cientos fueron los paralíticos y los cojos que se curaron, sumergiendo sus pies en una ranura alrededor del sepulcro, los que se quedaban a pasar la noche allí, se iban por la mañana completamente sanos, luego hacían kurbán para expresar su gratitud. La tumba fue venerada igual por turcos y por búlgaros²⁹⁴¹, pero los búlgaros estimaban que ese san Demetrio les pertenecía, porque entregó su vida por la fe cristiana y por eso tiraban las velas de sebo que los musulmanes [heterodoxos] habían dejado por encima de la tumba²⁹⁴².

Con el tiempo, según el informe de Tabakov²⁹⁴³, el “tekke de tipo turco” pasa a ser un monasterio cristiano:

A causa de las creencias últimamente restablecidas en la “Vida” de Kasām-Demetrio, a través de una petición que los aldeanos del pueblo de Kasímovo enviaron a la Asamblea Nacional, el tekke se convierte en una capilla (con decreto del 15 de abril 1905, publicado en “Dǎrzhaven vestnik” „Periñdico Estatal” N° 100 de 14 de mayo del mismo año, firmado por el príncipe Ferdinando I de Bulgaria). A petición de la gente de Kasāmovo, en el día de san Elías, el 20 de julio, el metropolitano de Sliven, [Gervasio], santifica la tumba ya con el estatuto de capilla y le da el nombre del “Santo Profeta Elías”²⁹⁴⁴.

Por el contrario, el archivo personal de Demirev²⁹⁴⁵ indica que el tekke de Kasāmovo fue trasladado al cementerio del pueblo de Nováchevo²⁹⁴⁶ (según el testimonio de un residente del pueblo vecino²⁹⁴⁷). Ciertamente, hoy día entre los

²⁹⁴¹ Antes del 9 de septiembre del 1944, cuando oficialmente empieza el régimen comunista en Bulgaria.

²⁹⁴² M. Belova, *loc. cit.*

²⁹⁴³ S. K. Tabakov, *Opit za istória na grád Sliven* („Ensayo para una historia de la ciudad de Sliven”), 3 tomos, Sofía, Ed. “O. F.”, 1986, p. 461, según: V. Demirev, “Za sakrálnite tóposi v bălgarskata istória”, *Op. cit.*, p. 15.

²⁹⁴⁴ *Ibidem*; Formado ya como monasterio se mantuvo por dos mujeres, pero después de su muerte, es abandonado hasta que en 1965 se desplomó totalmente. Su renovación se reinicia en 1999, hoy se sigue renovando y funciona como convento de monjas. El año 2013 ya se elaboró la imagen de los santos y mártires hermanos Dimităr y Elías Chintulovski, que en tamaño grande luce sobre la pared del monasterio, fig. N° 110.

²⁹⁴⁵ V. Demirev, *Archivo personal del pueblo de Kozarevo del 28 de julio, 2006*, según: V. Demirev, “Za sakrálnite tóposi v bălgarskata istória”, *loc. cit.*

²⁹⁴⁶ Nováchevo está en la misma región, al noroeste de Kasāmovo.

²⁹⁴⁷ “Un residente del pueblo de Zhălt Briăg (que se ubica al lado de Nováchevo) me dijo que la gente mayor sabe que cuando deciden a cerrar el teke en Kasāmovo, lo trasladan a Nováchevo, en su cementerio, donde sigue hasta hoy”, V. Demirev, *loc. cit.*

sepulcros del antiguo cementerio mixto del pueblo se localiza un simple edificio que alberga una tumba musulmana²⁹⁴⁸. El tekke es conocido por cristianos y musulmanes de la región, no se recuerda el tiempo del entierro del santo ni de la edificación del edificio de culto, pero se lo relaciona con la leyenda de los tres hermanos, predicadores del islam, que se establecieron por aquí²⁹⁴⁹. Se supone que sus tumbas no son cenotafios sino enterramientos reales; según testifica Tabakov, “se cree que en ellos yacen los restos de cristianos turquizados [convertidos], considerados santos por los turcos y por los búlgaros”²⁹⁵⁰. Después de la liberación de Bulgaria (1878-1879), en el día de san Elías, los aldeanos del pueblo de Nováchevo y los de Byala se reúnen alrededor de dicho tekke²⁹⁵¹, festejando al santo y ofreciendo el *kurbán*. En Byala, celebrar a san Elías se relaciona con la leyenda arriba mencionada del santo herido que voló y murió en Kasămovo²⁹⁵².

Por otro lado, es curioso que el pueblo de Kasămovo, no tome el nombre del santo local Elías, como sucede con el complejo monástico que hay allí, sino el nombre de Kasăm, identificado con Demetrio. Pero en el contexto de los casos anteriormente estudiados, hemos observado que la variedad de nombres en los lugares de culto compartido en Bulgaria donde también aparece la denominación de san Elías, indica que se ha perdido el vínculo con el nombre original del tekke y que los nuevos surgen a partir del culto mixto. Significativo es lo muy numeroso de las capillas que existen en toda Bulgaria y sobre todo en los Ródopes, que tienen por protector a san Elías y que destacan como lugares de culto mixto, tolerancia religiosa, o al menos, su historia está envuelta en leyendas que demuestran una misma raíz para cristianos y musulmanes de la región²⁹⁵³.

²⁹⁴⁸ El edificio es orientado en dirección suroeste-noreste, restaurado por los musulmanes del pueblo en 1965, la tumba por dentro está hecha como un túmulo limitado por dos piedras (tomadas del sepulcro vecino durante la restauración), una en forma de turbante y la otra marcando los pies, St. G. Dzhagarov, “Tekéto pri sólo Nováchevo”, *Op. cit.*..., p. 8.

²⁹⁴⁹ Los tres hermanos: Asan, Alí, Salí se establecieron respectivamente en: Chíntulovo, Nováchevo y Bózhetsi, después de su muerte le hicieron tekkes. En determinados días del año: san Elías y san Jorge, alrededor de los tekkes se hacen reuniones de las dos comunidades en forma de fiestas locales. Supongo que la celebración en el día de san Jorge se explica con una creencia popular en Bulgaria que representa san Demetrio (Kasăm) como gemelo de san Jorge, pero por otro lado para los musulmanes ese día es Hidrellez (Hizir y Elías).

²⁹⁵⁰ St. G. Dzhagarov, *loc. cit.*

²⁹⁵¹ En la localidad de “Olelía”, arriba mencionada.

²⁹⁵² St. G. Dzhagarov, *loc. cit.*

²⁹⁵³ Ejemplo en este caso es el famoso “Demir baba tekke”. También es significativo el subtítulo del artículo de R. Primorska, “Pravoslávén parákliš sǎbira jristiáni y miusiulmáni. Svetí Ilía ne razdélia a sǎbira” („Una capilla ortodoxa une los cristianos y los musulmanes. San Elías no separa sino une”), *Dveri na Pravoslaviето*, 2/08/2011, http://dveri.bg/component/com_content/Itemid,0/id,13659/view,article/.

En este sentido llamaré la atención sobre una tercera tradición que se cuenta en el pueblo, en la que el nombre de nuestro personaje “Kasām” se aparta de la ambigua identificación “Kasām-Demetrio”, es decir, Kasām ya no es el cristiano convertido a la fuerza, sino que es el musulmán, el que quiere obligar a un cristiano, un tal Elías, a que renuncie a su fe. Aunque se trate de la misma localidad, geográficamente la leyenda se localiza en un macro-topónimo memorable para todo el pueblo, llamado a la cristiana, el complejo ritual de *Manastiria* („el monasterio”), nombre que da testimonio de la existencia allí de un monasterio, o iglesia, o bien de que allí “ha habido algún presagio”²⁹⁵⁴.

Cierta vez, en el sitio del actual pueblo de Chintulovo, vivió un bey turco, Kasām babá. Ese tenía a Elías como aprendiz que le pastoreaba las ovejas por debajo de los grandes robles donde hoy está “Manastiria”. La hija del bey quedó enamorada del joven aprendiz y dijo a su padre que querían unirse. Kasām bey aceptó, pero con la condición de que Elías se convirtiera al islam y que tomará el nombre de Alie. El búlgaro se negó; pero, pese a ello, la muchacha decidió huir con él sin el beneplácito de su padre. Al enterarse de eso, el bey movilizó a sus gentes y los mandó a matar a Elías [...]; cerca de los robles, los mercenarios le acecharon y le hirieron mortalmente, pero Elías pudo encontrar fuerzas para escapar. En un lugar bajo los robles cayeron gotas de su sangre. Llegó hasta el pueblo de Mladovo²⁹⁵⁵ donde murió. Buenos cristianos enterraron ahí el cuerpo²⁹⁵⁶.

Según informa Borisova, el lugar donde la leyenda indica que cayeron las gotas de la sangre de Elías, actualmente existe un sepulcro cristiano de orientación este-oeste, rodeado por una valla metálica, un incensario y una cruz completan la imagen. Entierro realmente no hubo en ese lugar, pero aún así, no faltan devotos que veneran la “tumba” encendiendo velas, llevando flores y buscando curación²⁹⁵⁷. El cenotafio cristiano forma

²⁹⁵⁴ Las localidades con esa denominación son muy frecuentes en el contexto de Bulgaria, en el saber folklórico „el monasterio” y las “riquezas del monasterio” son relevantes con el establecimiento de la identidad étnica y funcionan como marcadores sagrados en la organización del espacio étnico común.

²⁹⁵⁵ Mladovo, región de Sliven.

²⁹⁵⁶ M. Borisova, “*Óbredniat kompléx “Manastiria” kray sélo Chintulovo, Slivensko*” („El complejo ritual cerca del pueblo de Chintulovo en la región de Sliven”), en: R. R. Malchev y K. Z. Rangochiev (eds.), *Konfésia y folklór...*, p. 60; <https://www.google.bg/search?q=Обредният+комплекс+“Манастира”+край+село+Чинтулово%2C+Сливенско&ie=utf-8&oe=utf>.

²⁹⁵⁷ Al Este donde supuestamente deberían situarse los pies del difunto es constituido un espacio, “que tiene fuerza curativa”; incluye una piedra con un hueco especialmente elaborado para sentarse y para colocar los pies (del enfermo) en las huellas talladas en la piedra, M. Borisova, p. 61.

parte de un complejo sagrado en tres niveles espaciales que combina elementos cristianos y paganos²⁹⁵⁸.

Actualmente, los habitantes de Sliven llaman al complejo monástico del “Santo Profeta Elías”, “la Jerusalén búlgara”. Lo define como tal también la prensa búlgara: “decenas de peregrinos afirman que en este lugar fuertemente sienten la presencia del poder divino”²⁹⁵⁹. Pero en su forma actual (fig. 110), el monasterio, antiguo lugar de culto²⁹⁶⁰, fue construido a finales del siglo XX y principios del siglo XXI; durante los varios siglos del dominio otomano allí se alojaban derviches, según informa Belova, “casi todos los habitantes son eliminados”²⁹⁶¹ y los pocos residentes restantes emigran a Besarabia, instalándose en un pueblo, no casualmente llamado Dimitrovo (del búlgaro, „de Demetrio“).

1.6. Desenlace y codificación.

Finalmente, si suponemos que el nombre de Kasām babá que hemos encontrado en diferentes lugares de culto en el territorio de Bulgaria, circula en la tradición oral como un símbolo-código, podemos concluir que las narraciones en las que el personaje legendario aparece, remiten a dos temas preponderantes para el esqueleto de la leyenda sobre el último zar búlgaro: 1) la conversión forzada post mortem; 2) el nombre de Demetrio con el que se identifica a Kasām, que es un nombre de gobernador, se encuentra por ejemplo en un cancionero folclórico de la región de Sámokov y, a su vez, se corresponde con el motivo del último zar en las narrativas histórico-apocalípticas²⁹⁶². Además, san Demetrio fue el santo protector de la dinastía de Asén (1187-1280) cuando

²⁹⁵⁸ En lo más alto está el sepulcro milagroso, por el medio la iglesia de “Santo Profeta Elías” y más abajo, la fuente curativa y un lugar especificado para hacer el *kurbán* cruento.

²⁹⁵⁹ M. Belova, *loc. cit.*

²⁹⁶⁰ El lugar es venerado desde la época romana (345-365).

²⁹⁶¹ M. Belova, *loc. cit.*

²⁹⁶² Es registrado por Vasil Stoin en el pueblo de Reliovo, vecino de ese de Dospéy (V. Stoin, *Naróдни пѣсни от Сámokov y Sámokovsko* („Canciones de Samokov y de la región”), Sofía, Ed. de BAN, 1975; según la letra de la canción N° 560: en su lecho de muerte, el rey Demetrio legó a su reina Budinka que criara a sus nueve hijos y que les casara a sus 30 años. En Pascua, después de haber comulgado, los nueve hijos del rey Demetrio son decapitados por el enemigo, sus esposas capturadas, pero finalmente salvadas por Miguel el dragón- el niño que crece milagrosamente- que la reina concibió de los ángeles que el Señor le manda. En la batalla con el enemigo, Miguel es el vencedor pero su cabeza es cortada; este vuela a los cielos y al regresar ordena a sus cuñadas que reconozcan las cabezas de sus esposos, tras el hecho cumplido, en el día de san Jorge, Miguel resucita a sus hermanos con aguas vivas. En otras obras medievales (“Leyenda de Isaías”, “Revelación” de Pseudo Dionisios) el nombre del rey Miguel y el del rey Constantino se duplican en el motivo del “rey salvador”, según: Ts. Dimitrova, “Predániata za gibel'tá na zar Iván Shishmán v Sámokovsko v kontéкта na srednovekovnata vladétska ideológia y knizhniná”, *loc. cit.* El nombre (símbolo) de Miguel está vinculado a la ideología imperial bizantina y muchas cabezas coronadas.

el reino de Bulgaria llegó a su apogeo²⁹⁶³, de lo que dan testimonio monedas, sellos y medallas de la época con la efigie del santo. En una de las versiones búlgaras de la *vida* de san Demetrio (s XIII) se menciona que su padre era búlgaro²⁹⁶⁴; en iconografías de Tárnovo (s XIV) san Demetrio, junto a otros santos guerreros, es representado como uno de los caballeros del Apocalipsis con caballo rojo, con coraza, espada y un broquel en la mano, matando con una lanza al “infiel” (el mal²⁹⁶⁵, figs. N° 107 d, e, f), en los tempranos iconos (s XIII) de la fila real del iconostasio, san Demetrio está sentado en un trono (fig. N°107, b, c). Pero ya desde el siglo IX, su culto incluía la creencia de que se aparecía para rescatar prisioneros capturados por los “infieles”, en el caso búlgaro, por los musulmanes²⁹⁶⁶, que se ajusta bien con la fabula de Iván Shishmán capturado por engaño. En el folclórico de Bulgaria san Jorge y san Demetrio son considerados hermanos o gemelos, y “se equiparan a la Virgen” (fig. N° 111). A menudo, en canciones y leyendas son definidos como sus familiares²⁹⁶⁷, pero mientras que san Jorge es el “que lucha con dragones” y es más bien un personaje solar, el culto local a san Demetrio indica vestigios que lo relacionan con la muerte²⁹⁶⁸, lo que arroja luz sobre el enigma del “entierro del zar” junto a Kasām- Demetrio, que en dicho contexto popular,

²⁹⁶³ Ya se habló en el otro capítulo sobre la leyenda de la aparición del milagroso icono de san Demetrio en Tárnovo durante la rebelión de Asen y Pedro, interpretada como signo de Dios. La dinastía de Shishmán es una rama de la dinastía de Asén. Durante el tiempo de la dinastía de Asen, el reino de Bulgaria se impone como principal fuerza política en las relaciones internacionales en el sudeste de Europa, la capital de Tárnovo se convierte en importante centro eclesiástico y religioso en los Balcanes.

²⁹⁶⁴ D. Petkanova, *Stára bălgarska literatūra...*, pp. 411- 414.

²⁹⁶⁵ En muchos iconos búlgaros, la lanza atraviesa a Basilio II Bulgaróctono o un turco; en Rusia es un tártaro. Hay una interpretación según cual, san Demetrio mata a zar Kaloyan, pero no existe un texto religioso en la tradición bizantina que proporcione esa explicación, pues, no se sabe si realmente zar Kaloyan fue asesinado, sólo se da en la iconografía. La primera inscripción en relación procede del monasterio de Visoki Dechani, (en Kosovo actual), es del siglo XIV y dice: “san Demetrio alancea el zar de Zagora Kaloyan”; la segunda, del siglo XV, es de un fresco del monasterio de Dragalevtsi (Sofia), donde aparece un cierto Yoan (Juan) que se equipara con la forma “Kalo Yoan”- Kaloyan, pero no está claro quién es ese Yoan exactamente. Para abstenerse de interpretaciones nacionalistas las iglesias ortodoxas consideran que la víctima es el Anticristo.

²⁹⁶⁶ Por ejemplo en la imagen que refleja el *Milagro con el rescate del obispo Cipriano de la ciudad de Afrigia* (África), donde detrás del santo, en el caballo está sentado un sacerdote que viste túnica, lleva una barba larga y mitra de obispo (fig. N° 107 e, f). En la variante griega, el obispo es capturado por los eslavos, pero según la traducción eslavo-búlgara (del “Tesoro” de Damasceno Studites, 1558) Cipriano es capturado por piratas y vendido como esclavo en Anatolia a un boyardo turco, G. Minchev, “*Chudesata na sv. Georgi y sv. Dimităr-mezhdú bliznáchnia kult y jristiánskata legénda*”/ The Miracles of St. George and St. Demetrius- between the Twin Cult and the Christian Legend, en la revista *Bălgarski Folklor* (2002), 2, Sofia, Ed. de BAN, p. 13.

²⁹⁶⁷ Disponemos de varios ejemplos de imágenes de san Jorge y san Demetrio a caballo, uno frente al otro, que forman parte de iconografías que representan a la Virgen con el Niño, como si fueran guardianes de éstos (fig. N° 111b), véase: G. Minchev, *Ibid.*, p. 11.

²⁹⁶⁸ En la fiesta de los difuntos (*Dimitrovska zadushnitsa*) que se hace siempre en el sábado antes del día de san Demetrio, en algunas regiones de Serbia y Bulgaria se cree que en este día se abren los sepulcros y los muertos se “liberan”, M. Nedelkovich, *Годишњи обичаји и Срба* („Tradiciones anuales de los serbios”), serie: “Biblioteka Koreni”, Belgrado: “Vuk Karadzich”, BIGZ, 1990, p. 150, según: G. Minchev, *Chudesata na sv. Georgi y sv. Dimităr...*, *Op. cit.*, p. 16.

aparece como hermano del Arcángel Miguel, sustituyéndole en el oficio de “llevarse las almas de los difuntos”²⁹⁶⁹. Por otro lado, ese mismo san Demetrio destaca como el demiurgo, que recrea el universo del caos²⁹⁷⁰.

Como se ha dicho, el tema de la conversión forzada es muy sintomático para la formación de la identidad nacional búlgara que empezó a cobrar posiciones, alimentándose con la oposición contra el opresor, donde nacionalidad y religión se confunden. En las variantes folclóricas en las que el héroe Kasām (o el *agha*) representa el poder otomano (es decir, el islam), “violenta” al cristiano (Elías o Demetrio, es decir, “el búlgaro”) queriendo cambiarlo en la ambición de cambiarlo de religión, secuestrar su fe. Finalmente, el cristiano se hace mártir y a su santidad también recurren los musulmanes, es decir resultó “compartida”, validando la máxima popular de que “un santo es santo para todos”.

El mito de la “tumba doble” que coloca al último zar cristiano en un mismo sepulcro con su “opresor” turco, añadiendo a ello una conversión post mortem, que de algún modo “garantiza” el dominio y el “secuestro” de la libertad no solo en vida, sino en la muerte, demuestra la pérdida de la batalla, pero también incrementa el sentimiento nacional, haciendo la identidad búlgara más definida.

El “Gólgota” como condición de la “resurrección”, es un atributo importante en la identificación serbia nacional²⁹⁷¹, pues, si los serbios llegaron a transformar el trauma en orgullo, en el caso de Bulgaria, la muerte del zar Iván Shishmán no fabricó un “Gólgota”, su sepulcro es inventado por los relatos folklóricos. La historia con la turquización post mortem (que es parte del mismo mito valido para todos los pueblos balcánicos acerca de “la fe secuestrada”), resulta demasiado humillante para que destacara lo heroico y se convirtiera en fundamento de glorificación. Como subraya Ivanova, en el caso serbio “el gobernador legó a su pueblo el testamento: *¡Mejor morir en la hazaña que vivir en la vergüenza!*”²⁹⁷². Por el contrario, el legendario episodio de

²⁹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 16, 17; un fresco del monasterio de Ríla demuestra bien ese oficio del arcángel con el que se conoce en la tradición popular, fig. N° 104.

²⁹⁷⁰ En las canciones navideñas de Bulgaria, san Demetrio edifica iglesias (o monasterios) en el Monte Atos. En algunas canciones Monte Atos es el “el monasterio paraíso”, es decir, san Demetrio “construye el paraíso en la tierra” pero también organiza la vida social, construye iglesias “para casar a las novias” y “para bautizar a los pequeños niños judíos”, según la letra de las canciones, *Ibid.*, p. 16.

²⁹⁷¹ “Kosovo es el nuestro Gólgota nacional, pero al mismo tiempo, nuestra resurrección”, juraba el nuevo mártir serbio, el Boca de Oro serbio, obispo Nicolás Velimirovic (1880-1956), en: T. A. Emmert, *The Kosovo Legacy*, www.srpska-mreza.com/book, p. 16, según: Ev. Ivanova, “*Grñbāt na vladētelia...*”, *Op. cit.*, p. 170; el obispo fue perseguido durante el régimen comunista por sus ideas ultra nacionalistas, emigra a Estados Unidos, en los 90 del s. XX sus restos son trasladados solemnemente a Belgrado.

²⁹⁷² Ev. Ivanova, “*Grñbāt na vladētelia...*”, *Op. cit.*, p. 169.

la “auto-decapitación” antes que caer en manos del Turco, encierra una cierta acusación, pues el último acto de Iván Shishmán durante el cerco de Tărnovo, fue huir a Nicópolis y abandonar la capital, cuya defensa moral queda en manos del Patriarca Eutimio, aunque, para otros, eso no fue una “huida”, sino implementación de un plan anteriormente concebido. Sea cual sea la razón, a nivel nacional, las reliquias y el lugar de su sepulcro no movilizan al pueblo, están más bien “enterrados en el olvido”.

Pero como hemos visto, la tradición local conserva la memoria. El “cuerpo” búlgaro es decapitado por medio de su rey terreno, y post mortem es “islamizado” ya con el nombre musulmán de Kasām efendi. Iván Shishmán está sepultado, pero muerto está Kasām, porque según la doctrina medieval, “el Rey nunca muere”. Con la muerte del rey, muere la envoltura corporal que temporalmente representaba la naturaleza indestructible del Rey²⁹⁷³. En nuestro caso, el zar Iván Shishmán toma su cabeza bajo el brazo y vuela para unirse con la “santidad”.

El motivo del rey inmortal se manifiesta a través del santo zar cefaloforio, pero también está presente en las tradiciones sobre la renovación y el restablecimiento del reino, donde Shishmán clava en la tierra un tizón y profetiza que el estado búlgaro se recuperará cuando florezca el tizón²⁹⁷⁴. También, en las leyendas de Demir baba: huyendo de sus perseguidores Iván Shishmán fija la estaca del Padre de Hierro al lado de su monasterio y jura: “¡mientras cae la cruz y se eleva la media luna, arráigate profundamente, cuando la media luna empiece a caer y la cruz vuelva a elevarse, cúbrete de hojas y hecha retoños!”²⁹⁷⁵. En la doctrina búlgara medieval, el rey personifica la institución real y a la vez es el mediador activo que en los casos de cambio de la situación siempre es acompañado por la personificación de lo espiritual. Desde esta perspectiva, “el cristianismo” no es combatido sino que “vence” con la canonización popular del “piadoso santo” Shishmán y es “acompañado” por el demiurgo y el protector de los búlgaros, Demetrio.

Teniendo en cuenta los complicados procesos históricos y demográficos de relaciones étnicas y religiosas durante siglos, la tradición de los dos nombres (cristiano

²⁹⁷³ Hacemos analogía con la doctrina occidental del poder y de los dos cuerpos del rey (la naturaleza divina del poder presupone la existencia del Rey como una sustancia espiritual intrínsecamente existente y del rey como su encarnación temporal entre la coronación y la muerte) y, con la doctrina bizantina (el poder suministrado por Dios, el rey solo, como emanación e imagen colectiva, encarna el reino que es encarnación del Jerusalén celeste), Véase Er. Kantorowicz, *Dvète telá na krália* („Los dos cuerpos del rey”), trad. Sl. Yanakieva, Sofia, Ed. LIK, 2004, pp. 276-387, según: Ts. Dimitrova, “Predániata za gibel'tá na zar Iván...”, *Op. cit.*, p. 4, nota 5.

²⁹⁷⁴ *Bălgarsaka narādna poēzia y prāza...*, p. 35, según: Ts. Dimitrova, *loc. cit.*

²⁹⁷⁵ B. Iliev, *Demir Babá, el Padre del Hierro...*, p. 31.

y musulmán) referidos a una misma tumba tampoco da un único significado. La ambigüedad del nombre de Kasām (*Kasim*) que se identifica con el de san Demetrio, a veces junto a san Elías, indica la complejidad de las relaciones interconfesionales que siguen construyendo la memoria local, pero también, da testimonio de la presencia del islam heterodoxo y de los discursos que produce.

Frente a un “Gólgota” añorado que la memoria colectiva no produjo, que posea una determinación geográfica en torno a las reliquias del último zar, resulta una respuesta interesante el mensaje del estribillo de una canción dedicada al “Zar Iván Shishmán”, que canta un grupo moderno:

*¡No son los muertos, ni son los huesos a los que permanece firme Bulgaria, sino al espíritu de sus Santos!*²⁹⁷⁶ .

1.7. Iglesias “santificadas” por lápidas musulmanes, el concepto del “lugar santo universal” en Sámokov (XIX).

En relación con el discurso de la “tumba doble” o compartida, creo oportuno llamar la atención sobre un fenómeno, que no por casualidad es documentado en la misma región de Sámokov, entre la segunda mitad del siglo XIX y el principio del siglo XX), donde se reivindica un pensamiento universal y equilibrador, frente al pensamiento antagónico que apunta al motivo de la turquización.

Se trata del específico modo de suministrar santidad a través de la incorporación de piedras sepulcrales musulmanas, dentro de edificios cristianos de culto. La santidad, siendo una categoría intangible, como hemos visto, existe, se piensa y se transmite de maneras muy diversas. Cuando es cuestión de poblar a un determinado espacio con santidad, es decir, atribuir a un corpus material sentidos que interfieren sobre nuestra mente, de modo que nos elevan a Dios, los medios de “santificación” pueden ser muy variados. Aquí sin embargo, el tema es que se busca renovar, aumentar, completar o “universalizar” la santidad de edificios que, siendo edificios de culto, ya están santificados. El otro aspecto que despierta el interés en el caso es que la “santificación” complementaria se hizo mediante reliquias²⁹⁷⁷ de la otra religión (musulmana o judía).

²⁹⁷⁶ La canción “Tsar Iván Shishmán” es parte del disco del grupo de rock búlgaro “Epizod”, titulado *Sveti Patriarh Evtimiy* („El santo Patriarca Eutimio”), compuesto en 2004, <http://tekstove.info/browse.php?id=17523>.

²⁹⁷⁷ En el sentido de objetos, reliquias de contacto y no de restos humanos.

Los cuatro ejemplos que exteriorizan dicho fenómeno incluyen: 1) la iglesia del “Nacimiento de la Santísima Madre de Dios” conocida como complejo de culto con “la iglesia de Belio” (*Beliova tsǎrkva*)²⁹⁷⁸; 2) la iglesia de “San Nicolás” en el pueblo de Álino; 3) la iglesia del “San Miguel el Arcángel” en el pueblo de Popoviane; 4) la iglesia de “San Jorge” en la aldea de Shishmánovo (pueblo que hoy se encuentra bajo las aguas del lago Ískar)²⁹⁷⁹.

La iglesia de Bélio o la así llamada *Béliova tsǎrkva* de tipo basílica, está medio bajo la tierra y fue construida sobre una antigua capilla (siglos IV-V d. de C.). Según la tradición, su fundador fue un tal Belio, gobernador de Sámokov, antes de la caída bajo el dominio otomano²⁹⁸⁰. Existe la hipótesis de que funcionaba como templo del cementerio de Sámokov en el periodo preotomano²⁹⁸¹.

Hasta 1862, la iglesia no es muy visitada, si no contamos los enfermos que buscaban allí curación milagrosa²⁹⁸². La primera solemne liturgia se celebra en el Viernes Santo del 1863, cuando es restaurado el iconostasio. Poco más tarde (1867-1870) se emprende una nueva reconstrucción, en 1879 se levanta un campanario, una fuente con *kōšk* [kioshk]²⁹⁸³, dos habitaciones y una bodega de vino. Lo interesante es que el mismo *kioshk*, como también la fuente, se cubren con baldosas que proceden del cementerio turco, entre las cuales hay también algunas del viejo cementerio judío (fig. N°112): *las baldosas de mármol blanco con las que es cubierto el entarimado del kioshk, se trajeron del cementerio turco que está en los alrededores de la ciudad*²⁹⁸⁴.

En 1880, la junta de la iglesia decide cambiar el solado del templo y se planteó *sacar las baldosas de mármol del tablado de la mezquita de Yokusha y cubrir con ellas el entarimado de la iglesia, porque: los turcos habían huido y no había quien la*

²⁹⁷⁸ Se sitúa a 2 km. de Sámokov, frente al “Shishmánovo kale”.

²⁹⁷⁹ K. Z. Rangochev, “Sakralno vréme y sakrálna história, II. Aspékti na grádska jronotop” (‘El tiempo sagrado y la historia sagrada, II. Aspectos del cronotopo urbano’), en: *Anuario del museo etnografico de Plovdiv. 1998*, Plovdiv, Ed. Jr. G. Danov, 1998, pp. 178-184, según: K. Z. Rangochev, “Svettsí y sviátos v Sámokovsko” /Les saints et la sainteté dans la région de Samokov, en: *Annuaire de l'Université de Sofia*, Ax. Dzhurova (ed.), Centre de Recherches Slavo-Byzantines “Iván Duychev”, Sofia, Ed. Universitaria “St. Kliment Ojridski”, (2002), vol. 92, (11), p. 67.

²⁹⁸⁰ La mitad del edificio actual se erige en el siglo XIII (XIV), las demás partes son de los siglos XV-XVI.

²⁹⁸¹ Los yacimientos arqueológicos del cementerio en el patio del complejo, son del periodo XII-XIX, K. Z. Rangochev, “Rílskiat manastír y grád Sámokov-modéli na komunikátsia”, *Op. cit.*, p. 2.

²⁹⁸² St. Peshev, *История на Бельова църква (храмъ) “Рождества Пресв. Богородици”* (‘Historia de la iglesia de Belio (templo) “Nacimiento de la Sant. Madre de Dios”’), manuscrito, Sámokov, 1912, Mus. Hist. de Samokov, Ar. Nac. Inv. N°13, 1, p. 190, según: K. Z. Rangochev, “Svettsí y sviátos v Sámokovsko”, *Op. cit.*, p. 67.

²⁹⁸³ *Kōšk*, del turco, pequeño quiosco de tipo abierto, pabellón.

²⁹⁸⁴ St. Peshev, *manuscrito*..., p. 361, según K. Z. Rangochev, *Ibidem*.

*visite*²⁹⁸⁵. A parte del motivo práctico, dicho emprendimiento revela ideas que apuntan a unas tendencias “universalistas” que estaban tomando tierra varios años antes de la liberación. Por ejemplo, el fabricante Sotir Toshev que participó en dicha reunión, apoya esa *iniciativa santa*, con la explicación siguiente: *como la mezquita es “ibadet eri”*²⁹⁸⁶ (lugar santo)²⁹⁸⁷, *lo es también la iglesia, se sacarán (las losetas) del primer sitio y se pondrán en el otro, porque como se ve, la mezquita se abandona pero se renueva la iglesia [...]*²⁹⁸⁸.

Debemos subrayar que entre las placas que cubren el suelo de la iglesia de Belio, se encuentran piedras sepulcrales de sepulcros musulmanes con inscripciones medio borradas. Por otro lado, la Antigua mezquita de Yokusha²⁹⁸⁹, de donde fueron tomadas las placas de mármol, conserva el sepulcro de un cierto imán (Ahmed Alí, m. 1640) y, como cuenta la tradición, esa mezquita antes era iglesia²⁹⁹⁰. Otro dato interesante que señala a un pensamiento “universalista” en materia religiosa, es que la rica decoración de la mezquita en estilo influenciado por el barroco y rococó occidental, se debe a los pintores (iconógrafos cristianos) de la famosa *Escuela de arte en Sámokov*²⁹⁹¹. Además, la mezquita Bayraklí, llamada también Yokush mezquita, en 1845 fue reconstruida por Mehmed Husref pasha en memoria de su madre, búlgara cristiana del mencionado pueblo de Shishmánovo²⁹⁹², (fig. N° 113). Según la tradición, Mehmed Husref pasha colocó sobre la cúpula de la mezquita una cruz y la media luna, en honor a su madre y para no ofender a su padre. Tal vez por esto y por el hecho de que éste fue muy querido por la población cristiana local²⁹⁹³, de las doce edificios islámicos de culto que existían en la ciudad, Yokush mezquita es la única que llegó a nuestros días. De mayor interés, son los murales de motivos florales en el encontrado nártex de la mezquita (fig.

²⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 68.

²⁹⁸⁶ *Ibadet yeri*, del turco, „lugar santo“, pero “ibadet” se puede traducir también como „divinización, culto“, “yer”, „lugar“, es decir, “lugar que pertenece a la santidad en sus dimensiones de culto”.

²⁹⁸⁷ En el documento original es traducido como “святѣно място” [sviatóvno miásto] que literalmente es „lugar mundial (internacional)“, se juega con la cercanía fonética de las palabras: [svetóvno] „mundial“ y [sviáto] “santo“, pues la palabra [sviát] tiene doble significado: 1) „mundo“, 2) „santo“.

²⁹⁸⁸ St. Peshev, *Op. cit.*, pp. 365-366, según: K. Z. Rangochev, *Ibid.*, p. 68.

²⁹⁸⁹ La antigua mezquita (*Esqui dzhamia*, “eski” del turco „antigua“) Yokusha (“yokuş”, del turco, cuesta, empinado, „la mezquita al empinado“), también se conoce como *Bayrakli dzhamia* (“bayrak”, del turco es bandera).

²⁹⁹⁰ Jr. Semerdzhiev, *Sámokov y okolnostá mu: Prinos kām...*, (1984), p. 101, citado en: K. Z. Rangochev, *Ibid.*, p. 67.

²⁹⁹¹ Es conocida por sus murales e iconos, fundada a finales del siglo XVIII por Jr. Dimitrov del pueblo de Dospéy; sus hijos Dimităr Zograf y Zahari Zograf decoraron la iglesia principal del Monasterio de Ríla.

²⁹⁹² El minarete es decorado con ladrillos imitando a escaleras. Actualmente la mezquita es un museo.

²⁹⁹³ Cuando los bandoleros de los kárdzhalíes lo capturaron, fueron los búlgaros y no los turcos que organizaron la reunión del dinero por su rescate.

Nº113b), como también, una representación de un edificio en el mihrab (fig. Nº113c) que fue borrado pero que se encontró en la restauración. Aunque esa representación está pintada con los minaretes como una mezquita, cabe decir que la leyenda asocia a la imagen con el Monasterio de Ríla. También, bajo el yeso del techo se encontraron el rayado dibujo de una iglesia y tres nombres (Iván, Jristo y Kosto), supuestamente de los pintores de Sámokov, Iván el Iconografo, Jristo Yovevic y Kosta Vályov, todos búlgaros²⁹⁹⁴.

Otro ejemplo de templo que “completa” su santificación a través de valores musulmanes, es la iglesia de “San Nicolás”²⁹⁹⁵, ante cuyo umbral de la entrada sur, en el recubrimiento del suelo hecho de losas de mármol son colocadas dos lápidas sepulcrales musulmanas de mármol. Según Rangochev, esas fueran introducidas en el mismo tiempo en que se construyó la iglesia y el nártex, porque parecían en plena armonía con las demás losas²⁹⁹⁶. Un fragmento de lápida de sepulcro musulmán es también incrustado en la valla de la iglesia de “San Miguel Arcángel” del pueblo vecino, Popóviane, pero esta vez drásticamente contrastando con las demás piedras, pues es la única pieza de mármol y está puesta con su relieve mirando al muro (fig. Nº 114a).

El último caso hasta hoy conocido en la región remite al famoso pueblo de Shishmánovo (Chamurliya), con iglesia del “San Jorge”, donde tuvo lugar la batalla entre Musa y Mehmet. Según los documentos: *hacia 1868, los nobles turcos [musulmanes locales] prometieron a sus convecinos cristianos interceder ante el gobierno de Estambul para la construcción de una iglesia*²⁹⁹⁷, *pero con la condición de que la iglesia llevara el nombre de San Jorge [...]. En el proceso de construcción participaron todos los habitantes, algunos turcos traían piedras del lago de Ískār y de los cementerios abandonados [...]*²⁹⁹⁸.

²⁹⁹⁴ Самоков, Байракли джамия/ Samokov, Bairakli Mosque http://historicalcities.narod.ru/photoSamokov_djamiya.html.

²⁹⁹⁵ La iglesia del pueblo de Álino (en el distrito de Sámokov) fue construida en 1867, es de tipo basílica y se la declaró monumento de la cultura, fig. Nº 114b. La rodean varios monumentos históricos: el monasterio “San Spas” (1626), la fortaleza “Álinsko kale” (siglo XII-XIII), el “Sarcófago” de piedra de la época romana y la roca con el agua sanadora “La lágrima de la joven”, que según la leyenda surgió donde los turcos alcanzaron y violaron a una hermosa joven (c.f. el motivo de la fe secuestrada).

²⁹⁹⁶ Antes de 1873 (cuando terminó la pintura de los frescos en la iglesia), es decir, antes de la liberación de Bulgaria, véase K. Z. Rangochev, “Svettsí y sviátos v Sámokovsko”, *Op. cit.*, p. 68.

²⁹⁹⁷ Según las reglas, la necesidad de un permiso por el sultán era habitual e imprescindible.

²⁹⁹⁸ Y. Damianov, B. Jristov, P. Galev, K. Popov, *Shishmánovo zhivée: po spómeni na négovote zhíteli Kiril Popov y Yordan Damianov* („el pueblo de Shishmánovo vive: según los recuerdos de sus habitantes Kiril Popov e Yordan Damianov”), B. Daganov (ed.), Sofía, Ed. del autor, 1994, p. 20, según: K. Z. Rangochev, *Ibid.*, p. 69.

Generalmente, la práctica de incorporar lápidas sepulcrales cristianas en edificios de culto cristiano tiene numerosos paralelos en los territorios búlgaros²⁹⁹⁹ en los cuales la reubicación de las piedras puede variar³⁰⁰⁰. Al parecer, su función principal es de transportar o aportar santidad, adquirida a través de monumentos funerarios, considerados una especie de símbolo. Trazando así puentes con el otro mundo y también con la idea de santidad, ya que esta es una categoría trascendente e intangible. Pero, aparte de la relación directa con los antepasados, el hecho de que se reincorporen lápidas de difuntos que fallecieron hace mucho tiempo y que al parecer no tienen relación con los contemporáneos de las construcciones, nos hace deducir que lo que se transporta no es una lápida concreta sino la lápida en general³⁰⁰¹ que, más que la conexión con un pasado definido, debe proporcionar santidad. Esto, hasta cierto punto, puede explicar la reunión intencionada de vestigios santos de las dos religiones antagónicas. En este sentido, cabe anotar que, en la arriba mencionada iglesia de Belio, a parte de las baldosas de mármol que proceden de cementerios musulmanes y los azulejos de la mezquita, en 1737 a ella se incorporaron las reliquias de san Simeón de Sámokov³⁰⁰², antiguo obispo de la ciudad (1734) y mártir por la fe, ahorcado por los turcos el 21 de agosto del 1737, actualmente considerado patrono de la ciudad³⁰⁰³. Hoy, sus reliquias junto a las baldosas musulmanas forman parte de un mismo cuerpo físico del edificio de culto cristiano y nadie reclama las piezas incorporadas como partes de la otra fe. Sin embargo, en la cultura popular, una categoría como la santidad referida a un templo, puede ser generalizada únicamente a nivel mental, pero siempre y cuando el templo se piense como vínculo con el más allá.

²⁹⁹⁹ En iglesias de los pueblos situados en el valle del río Lom de Ruse; el pueblo de Dragóevo (región Presláv); la ciudad de Razgrad; el pueblo de Lútibrod (en el desfiladero del río Iskār); el pueblo de Lóvnidol (región Sevlievo); el Monasterio de Dragalévtsi; la ciudad de Slívnitsa; como también en fortalezas: en el pueblo de Tsar Asén (región Silistra), A. Donev, “*Edin obicháy pri stroezha na krépostí y tsárkvi u bálgarite*” („Una costumbre en la construcción de fortalezas e iglesias de los búlgaros”), en la revista: *Studétski izslédvania* ’82 („Investigaciones de estudiantes, año 82”), (1983), Veliko Tărnovo, Ed. de la Universidad de Veliko Tărnovo “Sv. Sv. Kiril y Metodiy”, Asociación científica estudiantil, pp. 21-29, según: K. Z. Rangochev, *loc. cit.*

³⁰⁰⁰ Debajo de la mesa del altar, en las paredes, marcando las esquinas del edificio y de las ventanas, etc.

³⁰⁰¹ Como modelo antiguo se considera la mesa del altar en el monasterio “San Miguel Arcángel” de la temprana E. Media, cerca de la ciudad de Trăn, compuesta por una tardía ara romana (altar de ofrendas) y una base de tardía columna romana, puesta al revés.

³⁰⁰² En 1994 se encontraron: la vestimenta obispal de hilo dorado, botones de latón, partes de su bastón, la envoltura de cuero de un evangelio, como también sus restos que ahora reposan en el nártex, a la izquierda del templo, donde se ubicaba su sepulcro, fig. N° 112 c).

³⁰⁰³ Simeón Popovich (san Simeón Samokovski) es detenido como defensor del pueblo cristiano, fue sometido a torturas con el fin de que aceptara el islam, finalmente ahorcado detrás de la basílica de Santa Sofía de la ciudad de Sofía, su *vida* figura en el santoral desde 1971, es canonizado a partir del 2000.

Pero los casos de uso de lápidas musulmanas en los edificios cristianos en la región de Sámokov, que hasta ahora hemos estudiado, indican una práctica completamente consciente entre los búlgaros cristianos de la región³⁰⁰⁴. Sin excluir la parte útil³⁰⁰⁵, el propósito de los constructores de proveer de santidad demuestra un desarrollo de la oposición santo-profano en ese período aún sin excluir la oposición principal del momento, cristianismo-islam³⁰⁰⁶. Así, los turcos de Chamurliy colaboraron en la obtención del permiso necesario y en la propia construcción de la iglesia, los búlgaros, por su parte incorporaron en ella lápidas musulmanas. Sin embargo, la condición puesta por los turcos de dedicar el templo a san Jorge plantea la cuestión de las verdaderas relaciones interconfesionales que se daban entre los habitantes de esa región.

Según informa Rangochev, una de las importantes encrucijadas en la hondonada de Sámokov está “marcada” por el sepulcro “real” del (zar) Jorge/Hidrellez en *Babá koria* en Chamurliy³⁰⁰⁷. Por otro lado, conociendo el lugar que ocupa la figura de San Jorge en la religiosidad popular balcánica y su asimilación folclórica por Hizir entre los musulmanes heterodoxos, suponemos una probable influencia en el islam local por parte de algunas cofradías. Otras informaciones apuntan a la presencia de corrientes heterodoxas en la región, como las que encontramos en las notas de Evlya Chelebi desde 1662, cuando visitó Sámokov³⁰⁰⁸, o en los informes, desde 1913, del investigador regional, Jristo Semerdzhiev³⁰⁰⁹. La acumulación de centros religiosos del islam heterodoxo que los citados informes dibujan respecto a la zona conduce a algunos³⁰¹⁰ a la idea de una posible forma de culto común, que habría existido allí entre musulmanes y cristianos. No obstante eso funcionaba más bien a un nivel mental, más que de comportamiento. Clave para el entendimiento de todo eso es la constante referencia a *svetóvno miásto* es decir, “lugar sagrado”, “lugar santo”, que existía en la región, a

³⁰⁰⁴ K. Z. Rangochev, *Ibid.*, p. 70.

³⁰⁰⁵ Las lápidas sepulcrales musulmanas son muy útiles en la construcción.

³⁰⁰⁶ K. Z. Rangochev, *Ibidem*.

³⁰⁰⁷ K. Z. Rangochev, “Rílskiat manastír y grád Sámokov...”, *Op. cit.*, p. 3.

³⁰⁰⁸ Ev. Chelebi informa de dos mezquitas llamadas: “Sheikh Efendi” y “Yunus voivoda” (Cf. con el antes mencionado tekke de Yunus Abdal en el pueblo de Yónkovo en la región de Razgrad), también de un tekke de Malchok Bey sobre cuya tumba lucía la inscripción: “Dedicado a sheikh Shakir efendi, que era uno de los discípulos de Baly efendi que habitaba en Sofía, el más famoso entre los piadosos” (*Evliya Çelebi, Pâtepis...*, pp. 31, 32).

³⁰⁰⁹ Semerdzhiev dice que entre las doce mezquitas de la ciudad se encontraban: la de “*Sefer dedé*” [es decir, “el padre combatiente”] *detrás del seminario con la tumba del mismo derviche, un Tekke-dzhamisi en el barrio del “Teke”*, Jr. Semerdzhiev, *Op.cit.*, p. 115, según: K. Z. Rangochev, “*Svettsi y sviátos v Sámokovsko*”, *Op. cit.*, p. 68.

³⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 71.

menudo utilizada hasta después de la Primera Guerra mundial y que se correspondía con la turca: *ibadet eri*, lo que nos proporciona la imagen de un lugar, que pertenece a la santidad en sus aspectos devocionales y que superó, al menos durante algún tiempo, los antagonismos.

El proceso de adquirir santidad a través de la reutilización de valores santos ajenos, a parte de la base mitológica común de las religiones, contiene significados que son característicos del periodo de desarrollo étnico³⁰¹¹: a finales del siglo XV los otomanos “turquizan” a los zares Asen (Yasen), a Iván Shishman y sus tumbas, los búlgaros por su parte, en la segunda mitad del siglo XIX, reutilizan en sus iglesias lápidas sepulcrales musulmanas.

2. Lo sagrado útil. Una mirada sobre el fenómeno de los santuarios mixtos en Bulgaria desde la perspectiva del manuscrito del pope Mincho Kǎnchev (XIX).

La eficacia de los numerosos santuarios musulmanes de índole popular y su específico carácter práctico se impuso en los Balcanes como resultado de una larga convivencia. En el caso de Bulgaria, una fuente interesante es el famoso tratado *Vidritsa*³⁰¹², manuscrito de finales del siglo XIX, obra del sacerdote ortodoxo, revolucionario y exiliado por la libertad nacional, Mincho Kǎnchev, quien vuelca su concepción, experiencias cotidianas y los papeles sociales en los que aparece según el periodo que se refiere. Entre las descripciones de los milagros del santo Hamza (Gamza) babá, *ese fanfarrón turco* como le denomina el autor³⁰¹³, el pope relata también sus propios actos, que indican la desviación que sufrió el monasterio islámico que se ubicaba en el bosque *Baba korusu*.

³⁰¹¹ *Ibidem*.

³⁰¹² M. Kǎnchev, *Видрица: спомени, записки, кореспонденция* [Vidritsa: spómeni, zápiski, korespondéntsia] („Vidritsa: memorias, notas, correspondencia”), vols. 1, 2, Sofía, Ed. “Bǎlgarski pisatel”, 1985-1995, (1ª ed. 1983, V. Tǎrnovo: D. Naydenov). El manuscrito que consta de más de 2200 páginas, es uno de los últimos manuscritos búlgaros ilustrados (fig. N°115). La palabra “vidritsa” se refiere a un pequeño barril, cubo, con pequeñas anillas de hierro, esa “vidritsa”, como explica el autor la *llevaban colgada en su brazo las gitanas, que van de casa en casa a pedir limosna. En ella unen todo el material recogido de alimentos que han pedido*. Haciendo alusión a este significado, metafóricamente el autor tituló su obra “vidritsa”, *porque en ella hay descripciones de búlgaros, profesores, estudiantes, sacerdotes, escuelas, iglesias, voyvodas, rebeldes (“haydúti”), albaneses (“arnaúti”), ladrones, turcos vampiros, gitanos y así sucesivamente*. El libro es una colección de biografía, memorias, diario, notas de viaje, correspondencia y crónicas que siguen la continuidad de los procesos, y es un valioso testimonio directo del renacimiento búlgaro con datos históricos, entre ellos son representados el estilo de vida, la moral, las costumbres y las fiestas de los búlgaros del siglo XIX.

³⁰¹³ M. Kǎnchev, *Vidritsa*, 2,...1995, p. 137.

Después del año 1878, el templo estaba casi destruido. El turbante verde que es el atributo principal de todos los musulmanes venerados como santos fue adoptado por nuestro pope. Asimismo, éste se apropió del velo verde que cubría el sarcófago del santo y, finalmente, del propio ataúd. Lo que llama la atención es que un sacerdote ortodoxo se dejara influir por las creencias en las capacidades curativas del taumaturgo musulmán, pues se vistió con el turbante para contrarrestar los dolores en la cintura³⁰¹⁴. Pero como él mismo anota, las autoridades eclesiásticas y la población cristiana no aprobaron esas creencias, tampoco aplaudieron que retuviera los atributos del santo y que los empleara en su provecho, porque eran las “falsas cristianas búlgaras”, refiriéndose a musulmanas heterodoxas las “que veneraban y respetaban al santo más que nadie”.

Pese a que este tipo de comportamiento está basado en creencias de carácter apotropaico, muy lejos del sentido religioso-dogmático, es significativo para los procesos que estamos estudiando, resultado de la larga convivencia cristiano-islámica, que hacen hincapié en los llamados “lugares de fe”, al margen de la pertenencia a una determinada religión. Sin embargo, a pesar de la declarada posición del autor, motivada por el mito de la enemistad constructiva que estaba al servicio de la idea nacional, este texto tan etnocéntrico, abunda por otra parte en contra-argumentos, que indican los diferentes puntos de vista acerca del “turco”, y que aparecen como signos de la superación de la frontera imaginaria entre musulmanes y cristianos.

Prestando atención a la permeabilidad de las fronteras religiosas, junto a la imagen negativa del “turco”, en el nivel popular, el imán en el libro es reconsiderado necesario; es buscado para la elaboración de amuletos apotropaicos contra el temor y contra la bala³⁰¹⁵.

Personalidad interesante, producto literario del mismo pope, es el Sadulla bey quién pese a su fama de borracho es en realidad protector de los cristianos³⁰¹⁶. Bautiza a su capataz, el gitano Zhelio³⁰¹⁷, y pide que se le lea el Evangelio³⁰¹⁸. Especialmente

³⁰¹⁴ *Ibidem*.

³⁰¹⁵ M. Kanchev, *Vidritsa*, 1, 1985, p. 99, según: V. Yankova, ““Vidritsa”, folklorät y etnokonfesionálnite otnoshénia” („La “Vidritsa”, el folklore y las relaciones etnoreligiosas”), revista electrónica *LiterNet*, N° 9, (94), 25/07/2007, el texto es leído en las tradicionales “Lecturas en honor del obispo Constantino” en la Universidad de Shumen “San Constantino Preslavski”, en mayo de 2005, http://liternet.bg/publish13/v_iankova/vidrica.htm.

³⁰¹⁶ M. Kanchev, *Ibid.*, pp. 155, 185-186, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰¹⁷ M. Kanchev, *Ibid.*, pp. 194, 195, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰¹⁸ M. Kanchev, *Ibid.* 190-195; “El viejo padre que me haga una oración. Yo he entrado en vuestras iglesias, hay una lectura tierna, eso es lo que quiero”, *Ibid.*, p. 191, según: V. Yankova, *loc. cit.*

reveladores son los informes de la existencia de “instituciones de confraternización” en el sentido espiritual, donde también se aceptan alianzas espirituales entre individuos de diferentes religiones³⁰¹⁹. En este sentido, el pope cuenta de su amistad con el agricultor turco “Arífkata”³⁰²⁰, señalando detalladamente la historia con Arab Emin del pueblo de Aharito, hoy Oborito, Bulgaria del sur, con quien adquirió la condición de *ahret kardeshi*, es decir, „hermanos del paraíso”³⁰²¹. A eso añadiremos el episodio en el que se narra cómo el pope Mincho y el diácono Vicente rinden culto al sepulcro del mencionado santo Hamza baba³⁰²², cerca del pueblo Skenderliy, actual Péetrovo, región de Stara Zagora³⁰²³. Probablemente se trataba de un lugar santo de los kăzălbashies y puede tratarse de un santuario de doble ritualidad, visitado por los musulmanes y por los cristianos. En un principio, el interés del pope hacia las prácticas religiosas que se desarrollan en el lugar procede de su deber sacerdotal, pues, naturalmente, se presenta como contrario a ellos y explica incorrectamente la denominación “baba”, vinculándola con la palabra *babaít*, que en búlgaro (coloquial) es „fanfarrón”, pero al final el pope se deja convencer, como suele suceder en los relatos tradicionales. Así, a la mañana siguiente, la del viernes, día sagrado de los musulmanes, el celoso defensor de la ortodoxia y su asistente van a la tumba:

Nos hemos levantado muy temprano y junto con Vicente fuimos al santo “baba” para darle culto y para distribuir [en su memoria] “halva” de trigo³⁰²⁴. Vicente subiñ al “kyulaf” verde³⁰²⁵, se arrodilló para hacer una reverencia y le dejo [“halva”]. Yo hice lo mismo [...] y rápidamente salimos para que no nos pegara el santo. Es posible que le pareciera poco dulce la “halva”³⁰²⁶

Evidentemente, lo que hicieron los dos siervos de Dios se realizó en secreto, por miedo a una sanción, pero sus acciones señalan a una intolerancia vacilante en el

³⁰¹⁹ C. f. el caso arriba comentado de Salih Miuderizov y su *arărlık*, el sacerdote Dimităr Mavrov, véase fig. N° 97.

³⁰²⁰ M. Kăncev *Ibid.*, 129, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰²¹ M. Kăncev, *Ibid.*, pp. 123-124, 135, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰²² M. Kăncev, *Ibid.*, pp. 229-230, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰²³ Según informa Yankova, el turbe de Hamza baba en la aldea de Péetrovo existía hasta los años 70 del siglo XX, pero ya que se encontraba en una propiedad privada, “por las inconveniencias que las numerosas visitas crearon a los dueños, éstos lo eliminaron; hoy en el lugar no hay nada”, V. Yankova, *Op. cit.*, nota 8.

³⁰²⁴ Variedad de dulce basado en pasta de sémola.

³⁰²⁵ “Kyulaf”, del turco-persa, cosido o de punto gorro puntiagudo embudo.

³⁰²⁶ M. Kăncev, *Op. cit.*, 1985, p. 229, según: V. Yankova, *loc. cit.*

aspecto religioso y obstinadamente mantenida. En el segundo volumen de “Vidritsa” que se escribe después del retorno del autor de su exilio a Diyarbakir, el pope de nuevo regresa a Hamza baba y a su santuario³⁰²⁷, y aunque el punto de vista del escritor todavía es muy tendencioso y la santidad de ese “fanfarrón turco” generalmente negada o por lo menos puesta bajo sospecha, el texto no oculta las demostraciones de culto observadas en el lugar entre los cristianos, como encender cirios, dormir en la “capilla” contra enfermedades y para obtener ayuda, hacer el *kurbán* y la hogaza, contraer voto con el “santo baba” y ocuparse del mantenimiento del lugar³⁰²⁸. En el marco de la religiosidad popular, en la conciencia de los “fieles”, el santo aparece en el papel de sanador y ayudante, pues guarda las viñas contra el granizo, por ejemplo. Pero además de patrono, es también el sancionador que castiga. Para afirmar esto último está la historia del castigo que sufrió el mismo pope debido al sacrilegio que llevó a cabo en el santuario del santo musulmán³⁰²⁹:

*Este Hamza baba, a cuya capilla damos tanto culto y adoramos su memoria, nosotros, los cristianos, tenemos derecho de adorarlo y alabarlo como milagroso, pues después de su muerte, hace grandes “milagros” y aquel que no lo honra es terriblemente castigado con una muerte súbita y vana [...]*³⁰³⁰.

Esta historia, citada como testimonio personal de los milagros del patrono del lugar santo, junto a los mecanismos de la “cultura del miedo”, aspecto indispensable de la religiosidad popular³⁰³¹, revela la permeabilidad de las fronteras religiosas, muy activa en el campo de las creencias populares. En Diyarbakir, el pope se enterará de “los milagros de Gazi Hamza baba y de otros santos”³⁰³² y, aunque en su valoración todavía va a dominar la actitud desdeñosa, de alguna manera “ya más naturalmente el sacerdote exiliado aceptará que la iglesia de “San Mar Cosme” puede ser visitada *por todas las nacionalidades, como también por los turcos*”³⁰³³.

Semejantes ejemplos de este tipo de religiosidad que linda con un pragmatismo cotidiano y maneja modelos de pensamiento y comportamiento folclórico, llamada

³⁰²⁷ M. Kanchev, *Op. cit.*, 1995, pp. 135-137, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰²⁸ M. Kanchev, *Op. cit.*, 1985, pp. 142, 143, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰²⁹ M. Kanchev, *Ibid.*, pp. 137-145, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰³⁰ M. Kanchev, *Ibid.*, p. 135, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰³¹ *Ibidem.*

³⁰³² M. Kanchev, *Op. cit.*, 1985, p. 605, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰³³ M. Kanchev, *Op. cit.*, 1985, p. 525, según: V. Yankova, *loc. cit.*

“cristianismo sincrético”, son también los casos que describen el cambio de la religión como manifestación de una decisión pragmática. Así por ejemplo, la historia del profesor Garibaldi, que se hace sacerdote, y luego se convierte al islam³⁰³⁴ y la del imán de Charkkyuyusk, que se convirtió al cristianismo bajo el temor de la invasión rusa³⁰³⁵, son ejemplos que cuestionan la existencia de la frontera entre las etnias divididas por la religión. Su necesidad como factor de identificación y la susceptibilidad de las etnias a ciertas influencias conceptuales e ideológicas se producen cuando la frontera se endurece, pero al mismo tiempo, es una frontera relativa en la vida cotidiana. Los marcadores étnicos, en otro episodio de la obra, se perciben como mucho más relativos: *Pregunté al abuelo Kosta, -¿De qué nacionalidad eres?-, respondiñ: -No lo sé; mi padre sabía búlgaro, griego, valaco y albanés-. Las mismas lenguas hablaba también el abuelo Kosta [...] cuando se casó, tomó a una mujer árabe de las cristianas ortodoxas [...] después repitió y tomó a la abuela Hampa, de origen sirio [...]*³⁰³⁶.

Los cuentos del pope Mincho desarrollan las estrategias de supervivencia en medio de una situación de alteridad en contacto, pues es el caso del propio sacerdote, que requiere la adaptación a la cultura del “otro”. Pero es, así mismo la estrategia comodaticia por medio de la cual, como sabemos, la orden Bektashiya se había instalado en los Balcanes. El exiliado Mincho Kanchev se viste como derviche³⁰³⁷, baila la danza del vientre³⁰³⁸, usa narguile, reconoce al “otro” como prójimo; entabla relaciones de amistad con un curdo³⁰³⁹, encuentra a los “suyos” entre los musulmanes³⁰⁴⁰, pero junto a eso, demuestra un interés excesivo por los derviches con los que tropieza y por sus prácticas religiosas; los llama “santos de Diyarbakir”³⁰⁴¹ y los equipara a los monjes cristianos, aunque aún su presentación en el libro siga siendo estereotipada³⁰⁴². Demuestra un intenso interés hacia las costumbres de los turcos, sus

³⁰³⁴ M. Kanchev, *Ibidem*.

³⁰³⁵ M. Kanchev, *Ibid.*, pp. 609-611, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰³⁶ M. Kanchev, *Ibid.*, pp. 611-612, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰³⁷ M. Kanchev, *Ibid.*, pp. 535, 595, 574, 601, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰³⁸ M. Kanchev *Ibid.*, p. 458, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰³⁹ M. Kanchev *Ibid.*, p. 619, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰⁴⁰ M. Kanchev *Ibid.*, p. 580, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰⁴¹ M. Kanchev *Ibid.*, p. 494, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰⁴² En esta línea de pensamientos cabe citar al búlgaro A. Romanov, teólogo cristiano ortodoxo, quien dice en uno de sus artículos: *El islam no puede añadir nada a la teología de nuestra religión- en comparación con el Evangelio sus enseñanzas parecen bárbaras o más bien patriarcalmente ingenuas. Pero el islam puede aportar mucho en nuestro conocimiento del hombre, y el hombre, es la figura central en el cristianismo*, A. Romanov, “Ислямът и ние: поглед на православния християнин” [*Islámăt y nîe: pógled na pravoslávniat hristiánin*] („El islam y nosotros: la mirada del cristiano ortodoxo”), *SVOBODÁ ZA VSEKI: elektrînno izdânie za svobodâta na religiata, săvestta y slñvoto* („Libertad para

rituales y creencias³⁰⁴³, es más, el sacerdote pone de relieve su especial apego al islam, el Corán y la vida de Muhammad³⁰⁴⁴. En este sentido es curioso el interés que las turcas de Diyarbakir declaran hacia el Evangelio, pues solicitan al pope que se lo lea, pese a que no lo entiendan³⁰⁴⁵, lo que por su parte es más bien un reflejo de la actitud de los musulmanes hacia la “sagrada escritura” y la expresión de su respecto prescrito por el Corán hacia la fe de “gente de la Escritura”³⁰⁴⁶.

Independientemente de la descrita dualidad del mundo de raíz religiosa, podemos decir que en la obra de este sacerdote tan peculiar, las manifestaciones del pensamiento más liberal no se han silenciado, los estereotipos vacilan, los valores se invierten y el mito da paso a la realidad de la vida cotidiana. De manera semejante aparecen los lugares de “doble fe”, donde los dogmas y las ideologías en su forma estricta ceden paso y se suavizan ante situaciones puramente humanas. A base de los pasajes de pensamiento interreligioso en la colección, podemos observar que deliberadamente desde la matriz ideológica, previamente declarada por el autor y finalmente no seguida tan estrictamente, la vida se presenta como mucho más compleja y multidireccional para que pueda ser insertada en los esquemas del nacionalismo y el etnocentrismo, de modo que, la línea que separa a musulmanes y cristianos pueda reinterpretarse como algo muy permeable y móvil que se amolda a las prioridades de la circunstancia, igual que la pertenencia etno-religiosa se presenta como algo relativo y de elección del propio individuo o del grupo.

3. ¿De quién es “Demir Baba tekke” y su santo?

El tekke de Demir baba (el Padre de Hierro), se sitúa en el noreste de Bulgaria, en la región llamada a la turca *Deliorman*, en búlgaro *Ludogorie*, en un paisaje de rocas y cuevas en el precioso valle del río Chernodlanitsa (Karapancha), rodeado de multitud de túmulos tracios de tipo necrópolis y de santuarios (fig. N° 116). Es un típico santuario de complejo megalítico que funciona como un lugar milenario de la fe³⁰⁴⁷.

todos: edición electrónica por la libertad de la religión, la conciencia y la palabra”), (2006), N° 8, <http://svobodazavseki.com>, www.Center-ReligiousFreedom.com.

³⁰⁴³ También hacia otras etnias y religiones; “árabes de chol”, “sheytan millety”, “cripto-cristianos”, etc., M. Kanchev, *Ibid.*, p. 603, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰⁴⁴ M. Kanchev *Ibid.*, pp. 229; *Ibid.*, (1995), pp. 246-248, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰⁴⁵ M. Kanchev *Ibid.*, pp. 588-589, según: V. Yankova, *loc. cit.*

³⁰⁴⁶ *Ibidem*, nota 10.

³⁰⁴⁷ Véase nota 112, fig. N° 50.

La idea de las construcciones megalíticas de este tipo está profundamente relacionada con un concepto cosmogónico en el cual la piedra (la roca, la montaña), es una de las identificaciones más potentes del elemento cosmogónico de la Tierra. La idea indoeuropea de que el hombre procedió de la piedra está documentada en los escritos sobre los megalitos³⁰⁴⁸. El antiguo centro de cultos, sobre cuya base en el siglo XVI fue construido el monasterio musulmán, data desde el siglo II antes de Cristo. Fue centro político y religioso de los getis, una de las tribus más importantes en Tracia, es decir, fue lugar santo en tiempos muy diferentes, durante siglos.

Recordaremos que en esta zona habita gran parte de la población kǎzǎlbash en Bulgaria, donde se había divulgado el culto de Demir baba, Otman baba u otros santos musulmanes. Sin embargo, desde el siglo XIX, las propiedades del lugar, el mismo turbe y su pertenencia religiosa, fueron reivindicados por los diferentes grupos religiosos, en cuyas reivindicaciones interfieren los intereses de diferentes actores: políticos, sociales, étnicos y religiosos. De modo que, en función de la construcción de la identidad regional se llegan a desarrollar nociones históricas que están en competición entre sí, pues el pasado se transforma, por motivos que reflejan necesidades presentes.

Actualmente, la última morada del santo, cuya santidad, según el origen que se le atribuía, fue definida como “musulmana”, “protobúlgara”, o “kǎzǎlbash”. Es un sitio de encuentro de representantes de diferentes creencias religiosas, inclusive sin tales, hasta el punto que llegó a llamarse *la Jerusalén búlgara, encrucijada de religiones donde se veneran los valores eternos*³⁰⁴⁹. En el preámbulo de la última colección de las leyendas sobre el lugar, Alexardǎr Fol vislumbra en el santo, un arquetipo mitológico que se presenta como uno de *los emblemáticos héroes que están tallados en la piedra de las eternas virtudes humanas*³⁰⁵⁰; *majestuosos en su estatura y nobles en sus hazañas, estos héroes participan en la historia alternativa, la que no es sancionada oficialmente [...], la historia de la humanidad sincera. Ellos son los portadores de los valores comunes para toda la humanidad. Por tanto, son criaturas del sincretismo entre las*

³⁰⁴⁸ V. Fol, *Megalitno y skálno izsέcheni pǎmetnitsi v Drévna Trǎkia* („Megalitos y monumentos escavados en la roca en la Antigua Tracia”), Sofia, Ed. “St. Kliment Ojridski”, 2000, p. 33.

³⁰⁴⁹ D. Gergova y K. Venedikova, *Demir Babǎ Teké- bǎlgarskiat Erusalím* („Demir Baba Teke- la Jerusalén búlgara”), Sofia, Ed. Agató, 2007, p. 89.

³⁰⁵⁰ Preámbulo del Prof. Alexander Fol, Julio, 2005, en: *Demir Babǎ- Zhelézniat Bashtǎ: sbórník legéndi y naúchni izslédvania* („Demir Baba- El Padre de Hierro: colección de leyendas y estudios científicos”), B. Iliev y A. Kǎnev (eds.), con resumen de cada capítulo en turco e inglés, Sofia, Ed. “Rodno Ludogorie”, 2005, p. 4, http://ludogorie.org/Ludogorie_Files/KNIGI/Демир_Баба_-_Железния_баща_Борис_Илиев.pdf.

comunidades etno-lingüísticas, culturales y religiosas, diferentes en su desarrollo histórico, pero idénticos en su misión y responsabilidades históricas. El precursor indiscutible de esta unidad a la que todos estamos aspirando es Demir Baba - El Padre de Hierro [...] ³⁰⁵¹.

Según la leyenda, el Padre de Hierro, construyó su monasterio sólo, y cuando tuvo sed, metió la mano en la tierra y así es como manaron los cinco fuentes juntándose en una, llamada hoy “*Besh parmak*” (del turco, „cinco dedos”). Los grandes zapatos de hierro ³⁰⁵² que a finales del siglo XIX y los principios del XX los niños calzaban para adquirir fuerza, testificaban por sus capacidades sobrenaturales. La fuente hoy es el sitio donde se realiza la limpieza ritual ante la entrada en el templo, pero también es frecuentada por sus capacidades curanderos y es la única fuente en la región ³⁰⁵³.

Es interesante recordar que justamente alrededor de esta fuente, hace dos milenios, tuvieron lugar los eventos descritos por Plutarco. El sucesor del Alejandro Magno, el dirigente Lisímaco y sus soldados cedieron ante el zar de los getsas, Dromiquetes, porque sufrían de una sed insoportable, después de haberla saciado, “quizás con el agua de esta fuente” ³⁰⁵⁴, el macedonio exclamo: *!Oh dioses, cómo por un placer tan pequeño me he hecho de zar, un esclavo!*

El antiguo lugar de culto con la ayazma, alimentaba la leyenda del gigante-bienhechor, el Padre de Hierro, personificando la transición del Bronce a la Edad del Hierro. En 1991, Boris Iliev recoge y edita las leyendas del santo ³⁰⁵⁵, pero también contribuye en la investigación científica del *Vilayetname* de Demir baba ³⁰⁵⁶. El mismo

³⁰⁵¹ *Ibidem*.

³⁰⁵² Fig. N° 117a).

³⁰⁵³ Cabe anotar que, alrededor de la fuente milagrosa del pueblo Ruyno, en la región de Silistra (Bulgaria del extremo noreste), en 2005, G. Sefer y K. Kostadinov, diputados del MDL (en búlgaro, *DPS*), el partido del Movimiento por los Derechos y Libertades, edificaron otro tekke dedicado al mismo santo Demir baba. Según una variante de la leyenda, antes de establecerse en la región de Sveshtari, primeramente, el santo llegó a Ruyno donde sacó agua de la roca, que es el primero de sus milagros (figs. N° 117 e). En memoria de esta hazaña, hoy en el patio del tekke es colocado un monumento con relieve del santo e inscripciones en búlgaro y turco. Una placa con inscripción también es colocada sobre la pared del turbe y pone (según la inscripción en el turco) que éste “fue fundado en el nombre de la tolerancia entre los cristianos y los musulmanes. (Según la inscripción en búlgaro: “por la prosperidad entre los cristianos y los musulmanes”), véase: figs. N° 117, c), d), f)).

³⁰⁵⁴ D. Gergova y K. Venedikova, *Op cit.*, p. 17.

³⁰⁵⁵ B. Iliev, *Demir Babá, el Padre del Hierro...*, loc. cit.

³⁰⁵⁶ Después del cierre de la sede del muftí en la región (1934), el manuscrito con el *Vilayetname* del santo se encontraba en Rumania, fue trasladado a Bulgaria y hasta 1940 fue conservado en el pueblo de Sveshtari, en la familia de Kabovi. Originario de esta familia es Memish *Chelebi*, que era uno de los jenízaros de Estambul que después de la disolución de la orden (1826), junto con algunos de sus compañeros se refugia en “Demir baba tekke”. Tras la destrucción del tekke que fue bombardeado por la orden del sultán, Memish *Chelebi* se esconde en los bosques del alrededor. Después se refugia en el pueblo de Sveshtari, donde contribuye su matrimonio (B. Iliev, *Sveshtari. Sélo kray drévni svetilishta*

acentúa en la imagen del santo, como principal en una tradición cultural, común en cierto aspecto para los musulmanes y los cristianos en la región. Su posición sobre Demir baba-el Padre de Hierro, como héroe principal en el folclore del Ludogorie y posiblemente el personaje más antiguo del folclore búlgaro, es justificable si se toma en cuenta su parentesco con los antiguos gigantes, conocidos como *zhidove* o *dzhinevizi*.

Lo dicho también se puede percibir en las diferentes visiones de los informadores de Iliev, musulmanes y cristianos, que consideran a Demir baba como: “uno de los siete grandes hombres, los que no son conocidos por los mortales, pero siempre están entre ellos”³⁰⁵⁷, “uno de los antecedentes del cristianismo” personalizado más tarde en San Jorge³⁰⁵⁸, el “*bash* gigante”³⁰⁵⁹, “el espíritu de los tiempos de los genios”³⁰⁶⁰, “él que nunca muere, sino que se esconde en las cuevas y aparece en los tiempos difíciles, de guerra y disturbios”³⁰⁶¹.

Igualmente Teodorov en los años 80 reconoce dos niveles en las leyendas orales del santo; uno mitológico, de culto, y otro, que contiene la imagen del héroe y del soldado, como por ejemplo esa del khan Omurtag, y refleja eventos y enfrentamientos políticos. Ese segundo nivel, según Teodorov, fue resultado del “proceso de una concreción política” en la que “la imagen del donante de agua se convierte en la imagen de un soldado”. Al último nivel de esa transformación, el héroe se presenta como musulmán³⁰⁶².

„Sveshtari. Pueblo vecino de antiguos santuarios”, Isperih: “Rodno Ludogorie”, Sofia: Imprenta de Braille de la unión de los ciegos en Bulgaria, 2000, p. 47, según: B. Iliev, “Tekéto Demir Babá-predí y sled Osvobozhdénieto”/ Demir Baba Teke in Sboryanovo- before and after the Liberation of Bulgaria/ Sboryanovo'daki Demir Baba tekkesi'nin kurtuluşın önceki ve sonraki tarihçesi, en: B. Iliev y A. Kănev (eds.), *Demir Babá...*, p. 76). Después de la liberación de Dobrudzha en 1940, la ex propietaria del manuscrito en Rumania decide hacerse de nuevo con él, ofreciendo monedas de oro por su busca y devolución. Más tarde, en 1971, durante un proceso por la compra y la venta de monedas de oro en la ciudad de Silistra (Bulgaria), Boris Iliev se informa de la ubicación del manuscrito, gracias a uno de los acusados del proceso, que fue kăzâlbash del pueblo de Bradvari (ahora en Bulgaria, antes en Rumania), el lugar donde se encontraba el manuscrito. Una vez encontrado el original, Iliev le fotocopia y realiza una traducción con la ayuda del profesor del pueblo de Lăvino, Mustafa Kasimov. Mientras tanto, resultó que en el pueblo de Sevar ya existía una parte del manuscrito, copiada de puño y letra por Huseyn Karahuseynov y que en 1952 fue traducida y estudiada por Evgeni Todorov en el marco de la expedición etnográfica “Dobrudzha”. En los últimos años, el original otomano fue trasladado a Turquía, donde se tradujo al turco moderno.

³⁰⁵⁷ Ismail Chokoy, que es el último administrador del tekke (los años 80, s XX), B. Iliev, *Demir Babá, el Padre del Hierro...*, p. 7.

³⁰⁵⁸ Stanio Kostov del pueblo de Vazovo, *Ibidem*.

³⁰⁵⁹ “Baş” del turco, el primero, el principal, el más grande.

³⁰⁶⁰ Aquí he traducido *zhidove* y *dzhinevizi*, como genios.

³⁰⁶¹ Georgi Ablanski, Ahmet Baliata, pueblo de Sveshtari.

³⁰⁶² E. K. Teodorov, “Proizjod na niákoi predánia y legéndi v Ludogórieto” („El Origen de algunas narraciones y leyendas en el Ludogorie”), en la revista *Ezik y literatura*, (1973), Nº 2, Sofia, Edición universitaria”St. Kliment Ojridski”, pp. 48-49; E. K. Teodorov, “Ostátátsi ot prábălgarski folklór v

De tres capas culturales y cronológicas también habla Iliev; antigua, medieval tardía o aleví, y nueva, eco de los acontecimientos históricos de los finales del siglo XVIII y los principios del XX³⁰⁶³, pero, los dos autores excluyen la posibilidad de que los rasgos heroicos en la imagen legendaria de Demir baba puedan pertenecer al propio folclore de los musulmanes heterodoxos, que son los portadores principales de la tradición.

En las narraciones orales, el Padre de Hierro aparece durante la Guerra ruso-turca, y se va a Rusia para ayudar al zar ruso; luego vuelve a Deliorman como un sabio, defensor de los desamparados y soldado de la justicia. También discute con sacerdotes y con hombres sabios de las dos religiones, “castiga” a la gente del sultán y con su comportamiento compromete a sultán Murad y el zar Nikolay respecto a cuestiones éticas y étnicas. Entre los otros personajes históricos que vinieron a buscar la ayuda del Padre de Hierro, según la leyenda, están también el zar Iván Shishmán, durante cuyo reinado Bulgaria fue conquistada por Murad, y la zarina Katerina. Por última vez Demir baba aparece en la guerra por la Liberación, dejando su mensaje a la gente del Deliorman, según el que *los musulmanes y los cristianos de la región del Ludogorie deben ayudarse como hermanos del mismo origen e hijos de la misma tierra*³⁰⁶⁴; les enseñaba amar a la tierra donde nacieron, porque es la cosa más cara del mundo; „¿no es que los unos como los otros habéis entrado bajo [los símbolos de] la luna y de la cruz en mi monasterio?, seguid entrando [...], ser como las dos ramas del roble”³⁰⁶⁵. A las preguntas de los popes sobre lo que más separa a la gente, si es la lengua o es la religión, el Padre dijo que *la lengua no se dio a las gentes para dividirlas, sino para unir las, y que la fe está dentro del alma del hombre y no en las palabras que salen por la boca ni en los gestos de las manos. „Dios está en todas partes, y no solo en las mezquitas y las iglesias. Él no cuenta cuántas veces al día nos inclinamos y pronunciamos Su nombre sino, mira los hechos que cumplimos”*. Por su lado, a las

Severoíztochna Bălgaria”/ Remains of Proto-Bulgarian Folklore in North-East Bulgaria, en la revista *Bălgarski folklor*, año VI, (1980), N°1, Ed. Institute of Ethnology and Folkloristics, BAN, p. 31.

³⁰⁶³ B. Iliev, “Legendi y predania za teketo Demir baba, staro trakiysko svetilishte v Ludogorieto” (Leyendas y narraciones sobre el tekke “Demir baba”, antiguo santuario tracio en el Ludogorie”), en la Colección: *Severoíztochna Bălgaria: drévnost y sâvremie* („Bulgaria del noreste: antigüedad y actualidad”), Sofia, Ed. BAN, 1985, p. 277, según: B. Iliev, “Legéndite za Demir Babá - Zhelézniat Bashtá”/ The Demir Baba (Iron Father) Legends/ Demir Baba Efsaneleri, en: B. Iliev y A. Kănev (eds.), *Demir Babá...*, p. 12.

³⁰⁶⁴ B. Iliev, *Demir Babá, el Padre del Hierro...*, p. 10.

³⁰⁶⁵ Véase los extractos de las historias relatadas por los terratenientes sobre la protección mutua de la población cristiana y musulmana en el Ludogorie durante la Guerra de la Liberación; según la leyenda, el Padre de Hierro hizo que, las luchas durante de la guerra, se lleven lejos de la zona para que no se destruya la tierra, *Ibid.*, p. 69.

provocaciones de los imanes de Estambul³⁰⁶⁶ respecto la identificación religiosa de los niños de las familias mixtas, el Padre de Hierro contestó:

*Siempre se sabe quién es la madre, pero no vale lo mismo para el padre. La madre es “belli” [del turco, „se conoce“, „se la ve“], pero los padres pueda que sean “elli” [del turco, „cincuenta“]. La procedencia del hombre es importante, pero lo que cuenta es la educación, qué piensa y a quién sirve el hombre*³⁰⁶⁷.

En los años 90 cuando se edita la colección con las leyendas, en vísperas de la venida de la democracia a Bulgaria, la idea del mismo origen de cristianos y musulmanes en el país todavía estaba en boga, reflejando los ecos de los deseos ideológicos del poder comunista respecto a la identificación de la nación búlgara. Sin embargo, fuera de esto, la continuidad del culto en la región se apoya por los vestigios medievales que ahí se encontraron, indicando la existencia de un centro cristiano, como el descubrimiento en 2004 de los restos de una pequeña capilla de piedra, en cuya base se encontró una cruz de bronce de tipo encolpion, con la inscripción “ИСХС ННКА” („Jesucristo Vence“) y al otro lado “Madre de Dios ayuda” (fig. N°118), las más populares aclamaciones litúrgicas. Los grandes muros de piedra detrás de la capilla confirman la hipótesis de la existencia aquí de un complejo monástico paleocristiano o real, relacionado con el primer Reino búlgaro. A eso se añade el asentamiento medieval en la región, la localidad *Güven kasaba* (del turco, „ciudad de confianza“), datado a finales del siglo VIII-X, que según Gergova, “protegía a los que aceptaron el cristianismo”³⁰⁶⁸ en el tiempo referido. Todo esto, inevitablemente, también provocó la cuestión del mismo origen.

Según las leyendas, entre los siglos VIII-XIV aquí había habido un monasterio dedicado a “San Jorge”, de donde deriva la tradición de que los pueblos cercanos celebren allí el día del santo (6 de mayo) y que siguieron celebrándolo hasta el año 1912. La información acerca de la figura de un jinete sobre la pared rocosa, debajo de la cornisa de la cúpula del *turbe*, que también se identifica con san Jorge, concluye esta interpretación³⁰⁶⁹. Después, con la invasión de los otomanos el monasterio fue

³⁰⁶⁶ “Al hombre musulmán le corresponden muchas mujeres. Muchas de ellas son cristianas. Entonces, cómo se definen los hijos, según la madre o según el padre”, *Ibid.*, 54.

³⁰⁶⁷ *Ibidem*.

³⁰⁶⁸ D. Gergova, “Sborianovo- ot prastóriata do kăsnoto Srednovekóvie” /Sborianovo: from prehistoric times to the late middle ages/Sboryanovo- Tarih öncesi ve geç orataçağ arasında, en: B. Iliev y A. Kănev, *Demir Baba... colección*, p. 56.

³⁰⁶⁹ La imagen en relieve de un jinete fue eliminada en 1965 por gente malintencionada.

convertido en un santuario aleví³⁰⁷⁰. Eso quedó reflejado en la narración según la que, en el momento en que zar Boris introdujo el cristianismo como religión oficial, el Padre de Hierro estaba luchando con un dragón, que aparecía cada 36 años tomando las aguas de la fuente. Entonces, el monasterio de Demir baba también fue “cristianizado” y renombrado con el nombre del santo cristiano-caballero, san Jorge, apodado como “amo del valle”. Le pusieron una cruz en la cúpula, como hizo, según la leyenda, el zar búlgaro con todos los viejos monasterios. En el texto legendario, el acto de la “conversión” no demuestra producción de una confrontación grave; “disgustado, el Padre de Hierro se encerró detrás de sus puertas de piedra, salía cuando le necesitaban y, a través del eco, siempre respondía a las llamadas de los peregrinos que venían a poner sus velas en el monasterio”³⁰⁷¹.

Otra leyenda confirma la historia, comentando que este monasterio fue destruido por un tal Kara Daut pasha quien estableció allí una granja de su propiedad, pero por la santidad del sitio, Kara Daut fue castigado y acabó abandonando el lugar por el consejo de los ulemas³⁰⁷²:

*Crió ganado y empleó pastores, pero su ganado no persistió; o bien se enfermaba de la duela del hígado, o una roca caía sobre el ganado, o enloquecía y se tiraba desde los acantilados. „¡Eso es un lugar santo y así quedará, busca otro sitio para la granja!”, ledecían los imanes y los ulemas*³⁰⁷³.

³⁰⁷⁰ También Vasil Marinov escribe: “Nosotros también hemos llegado a la conclusión, que Demir baba teke en Deli-orman fue un monasterio búlgaro [cristiano], luego convertido en un teke (turbe)”, V. Marinov, *Pliskovsko (Abobsko) pole...*, p. 173.

³⁰⁷¹ B. Iliev, *Demir Babá, el Padre del Hierro...*, p. 26.

³⁰⁷² Kara Daut se llamaba también uno de los militantes de sultán Murat II quien en la Batalla de Varna, en el 1444, había perseguido los derrotados caballeros de la cruzada por el Ludogorie al Danubio. Iliev supone que pueda que se trate del mismo pasha el que destruyó el monasterio de “San Jorge” y conquistó el valle del río Chernodlanitsa en la región del tekke. La hipótesis “turca” sobre el origen del nombre del cercano del pueblo de Závet (antes Zavid), que me contó un kǎzǎlbash de Razgrad (Veysal A.), me hace pensar de un probable vínculo entre este Kara Daut y el nombre del asentamiento. Según esta hipótesis, el nombre de Závet se origina de un Davud/Daut que fue su dueño; en los registros otomanos dicha tierra figuraba como “la tierra de Daut”, también pronunciado como “Davut” o “Zavut”, debido a la ambigüedad fonética entre “d” y “z” en el turco otomano, de allí “Závet”. Actualmente los turcos de la región llaman al pueblo “Zavut” o “Zavud”. Sin embargo, es posible que la hipótesis fue acomodada posteriormente a la leyenda, porque, en la crónica de Iliev sobre Závet se indica que a mediados del siglo XVI en los registros del wakf del sandzhak de Nicópolis, el pueblo Zavid fue registrado con el nombre del primero y el más respetado de los musulmanes que se asentaron allí, un Seid Osman. Es decir fue inscrito como pueblo Zavid Seid Osman; también fue llamado *Diulbent alanā* (del turco, pradera plana como lienzo). Este Seid Osman era el hijo de Said Evrenos que llevaba el título “en rasul”, también fue cabeza de un *odzhak* de yuruks asentados próximo al pueblo (véase B. Iliev, *Závet*, Sofia, Ed. “OF”, 1988, pp. 28, 29).

³⁰⁷³ B. Iliev, “Tekéto Demír Babá- predí y sled Osvobozhdénieto”, *Op. cit.*, p. 71.

Después de lo sucedido, durante cien años, el lugar permaneció desierto. Demir baba había predicado la venida de su seguidor, el hombre espiritual; *después del Padre de Hierro, vendrá el Padre del Fuego. El fuego es espíritu, el hierro es cuerpo. El alma se fortalece con la sabiduría, el cuerpo con la fuerza*³⁰⁷⁴.

Conforme a las narraciones y el apócrifo sobre las hazañas del santo, en los tiempos del sultán Solimán (1520-1566), en el Deliorman (o el Ludogorie) estableció su sede el derviche kăzâlbash Hasan Pehlivan baba. Éste heredó las legendarias hazañas de su antecesor Demir baba y bajo el nombre de Hasan Demir baba Pehlivan³⁰⁷⁵, estableció su tekke tirando su lanza cerca de la aldea Mumdzhilar (Sveshtari). Reunió discípulos, cobrando fama de walí y curandero a quien acudían con la esperanza de sanarse. Según las leyendas, esto sucedía tras el regreso del santo de Budim (Buda), donde había participado en la conquista de la ciudad³⁰⁷⁶. Después de su muerte, le elevaron un precioso santuario (entre 1560-1590), llamado por los lugareños “el Monasterio”³⁰⁷⁷. Sobre las dos cúpulas del turbe, junto a la media luna lucía la cruz³⁰⁷⁸. Durante los años 30 del siglo XX, detractores quitaron las cruces³⁰⁷⁹.

En una de las leyendas editadas por Iliev, éste Hasan, *por la estirpe de su madre procedía de la población local cristiana, tal como está escrito en la página 24 del libro secreto de sus hazañas, el Vilayetname*³⁰⁸⁰. Por su parte, Jirechek, a base del nombre del santo Hasan Demir baba Pehlivan, había buscado un prototipo histórico en la persona de Pehlivan Baba pasha de Ruschuk (actual Russe), que participó en el conflicto militar ruso-turco en Bulgaria del noreste entre 1806-1812³⁰⁸¹.

El discurso de una procedencia o vínculo cristiano, siempre ha tenido partidarios en la región. Una interpretación de índole semejante, hace que el lugar que los musulmanes reivindican como suyo, de alguna manera se acepte como santo, también por los cristianos que viven allí. Desde luego, este discurso no se basa sólo en una

³⁰⁷⁴ B. Iliev, *Demir Babá, el Padre del Hierro...*, p. 57.

³⁰⁷⁵ *Pehlivan*, del turco-persa, „luchador, vencedor en luchas, hombre fuerte”.

³⁰⁷⁶ Sobre la dicha batalla que es reflejada en el *vilayetname* del Demir baba (Timur baba), ya se habló en otra apartado. Según los datos históricos, la conquista tuvo lugar en el año 1541.

³⁰⁷⁷ B. Iliev, “Tekéto Demír Babá- predí y sled Osvobozhdénieto”, *loc. cit.*

³⁰⁷⁸ En la publicación que sale en el día de Pascua del 1925, el historiador Ananie Yavashov afirma que “sobre las dos cúpulas del edificio, lucía la media luna dorada, junto al signo de la cruz por el medio”, considerando en conclusión que el templo habría estado en manos de los cristianos, A. Yavashov, *Текето Демиръ баба: “Българска старина - Светиня”* [Tekéto Demír babá: Bălgarska starinâ- Svetinia] („El tekke “Demir baba”- una antigüedad búlgara-Santidad”), Razgrad, Ed. de la asociación arqueológica de Razgrad, 1934, p. 12.

³⁰⁷⁹ B. Iliev, *Ibidem*.

³⁰⁸⁰ B. Iliev, *Demir Babá, el Padre del Hierro...*, p. 41.

³⁰⁸¹ K. J. Jirechek, *Pătúvania...*, Sofía, 1974, p. 326.

información legendaria sino también en los objetos reales que allí se registraron, como por ejemplo, la cruz de piedra muy grande con otra cruz incrustada dentro, la que vieron clavada en la colina por encima del tekke, los hermanos Shkorpil³⁰⁸², a finales del siglo XIX. Esos datos por otro lado dieron pie a Karel Shkorpil a establecer una relación entre este sepulcro y las mezquitas en Bulgaria que fueron convertidas en templos cristianos; la de los “40-ta Mártires” en la ciudad de Tărnovo, la mezquita “Bolu Kăz” en el pueblo Draganovtsi, región de Gerlovo, la mezquita “Kărk dzhami” („la mezquita rota”) de Varna, convertida en iglesia por los rusos en 1828, que después de 1829 vuelve a funcionar como mezquita. Sin embargo, las interpretaciones respecto al motivo de la media luna y de la cruz que juntas lucían en la cúpula del turbe, pueden ser muy diversas. Por una parte esto se ve como señal definitiva que testifica la existencia de un antiguo monasterio cristiano allí, o la conversión del templo musulmán en cristiano. Por otra, es la señal que demuestra la convivencia y el mismo origen, o que *testimonia solamente de un gesto respetuoso frente a los cristianos y únicamente confirma la famosa tolerancia de los kăzâlbashies*³⁰⁸³. Pero hay una tercera interpretación que contrapone las dos religiones y va destacando el poder del islam sobre el cristianismo: según ella la “media luna”, es decir “el islam”, *se había comido la cruz*, es decir “el cristianismo”³⁰⁸⁴.

Los estudios de Franz Babinger, uno de los pioneros de la turcología, indican que el tekke se había desarrollado como centro de diferentes doctrinas chiíes, albergando *cerca de 50 derviches, medio instruidos lectores del Corán, entre los cuales había algunos que tenían capacidades artísticas*³⁰⁸⁵. También, cabe recordar que el camino del jeque Bedreddin que encabeza el gran levantamiento en 1416, había pasado por el lugar, saliendo desde Silistra³⁰⁸⁶ atravesando el Ludogorie hacia Edirne. Después de la derrota de la rebelión, muchos de sus seguidores se asentaron en el Ludogorie, siendo una molestia para el imperio, hasta el siglo XVII cuando se pasaron al bando de

³⁰⁸² Karel Shkorpil, es un arqueólogo búlgaro-checo y activista museológico, junto a sus hermanos Herman y Vladislav, es el fundador de la arqueología búlgara y el trabajo museológico. También es el descubridor de la primera capital búlgara Pliska.

³⁰⁸³ L. Mikov, *Izkústvoto na xeterodóksnite...*, p. 31. Según la inscripción de la placa que luce en el recién construido tekke de Demir baba en Ruyno, este fue elevado con el mismo propósito, para confirmar la tolerancia, aunque, los intereses políticos en el caso, no dejan de ser muy evidentes.

³⁰⁸⁴ Esa era la interpretación no oficial de un kăzâlbash de Razgrad (V. Ali), que en 2005 me la parafraseó Anatoliy Kănev, cuñado de Boris Iliev y coeditor de la colección sobre “Demir baba tekke”.

³⁰⁸⁵ En ese momento el tekke disponía de muchos bosques, prados, sembrados, molinos, ganado y ovejas. Pero gran parte de los subvenciones venían por línea de los peregrinos de Bulgaria del noreste y sobre todo de los pueblos kăzâlbash en las regiones de Tutrakan, Dulovo y Gerlovo.

³⁰⁸⁶ La ciudad de Silistra, ya varias veces mencionada, se ubica en la orilla sur del río Danubio que marca en este punto frontera con Rumania. Se sitúa a 80 km del tekke.

la Bektashíya, de lo que testimonia la denuncia del jeque Azis Mahmud Hidaí en el 1610 dirigida al sultán Ahmed I:

*En el Deliorman viven seguidores del jeque Bedreddin, tienen gran influencia entre la poblaciñn y están en relaciones perfectas con los kǎžǎlbashies*³⁰⁸⁷.

Se cree que Demir baba fue uno de los partidarios de Bedreddin, llegó con él al Deliorman y después de la derrota del jeque se retiró en el *Dipsiz göl* (del turco, „lago sin fondo“) donde vivió como eremita.

Pero pese a la información sobre el asentamiento de numerosos bedredínos, entre los pueblos cercanos del tekke todavía había muchas familias búlgaras³⁰⁸⁸, incluso en el mismo asentamiento “Demir baba”, donde vivían cuatro familias cristianas; las de Geno Prishǎlets (Geno „el extranjero“), Radul Vlaja (Radul „el valaco“), Krǎstyo Yove y Petǎr Georgi³⁰⁸⁹. Ya se dijo que los musulmanes en la región datan desde los tiempos del sultán Bayaceto y que a ellos se sumaron los sobrevivientes kǎžǎlbashies del Asia menor que se refugian allí; *acerca del 1514, 1520, tras el decline del sultán Selim I Yavuz, parte de la tribu kǎžǎlbash se refugia al noreste de Bulgaria. Entre los derviches de Akyazǎlǎ baba, es también Hadzhǎ Alí dede, padre del futuro Hasan Pehlivan Demir baba*³⁰⁹⁰. En tiempos de Solimán (1520-66) se instalan los indóciles que procedían de las tribus árabes de los alrededores de La Meca y Medina³⁰⁹¹, a los que en 1543 se agregan los yuruk que se asientan aquí³⁰⁹².

Durante los siglos XVI, XVII, hasta el XVIII, el propio tekke era floreciente y frecuentado por masas de peregrinos de todas partes, sobre todo en el día de san Jorge. Por ello, los lugareños del pueblo cercano de Sveshtari producían masivamente velas, que los devotos encendían en memoria del patrón. En un principio, los visitantes fueron solo alevíes y búlgaros aunque los primeros distinguen Hidrellez del día de la feria, ya que en ésta *no hay “ayin”* (del turco, „ñitual“) *es como el mercado, no hay “hayir cemiyeti”* („obra de caridad“). Más tarde, dentro de la comunidad ferial se incorporan

³⁰⁸⁷ P. Parushev, *Shéyy Bedredín eretika* („El jeque Bedredin, el herético“), Sofia, Ed. “OF”, (V. Tǎrnovo: D. Naydenov), 1982, p. 195, según: B. Iliev, “Tekéto Demír Babá- predí y sled Osvobozhdénieto”, *Op. cit.*, p. 72.

³⁰⁸⁸ Esas son los pueblos de Zǎvet, Goliam y Malǎk Porovets, Raynino, etc.

³⁰⁸⁹ P. Petrov, *Po sledíte na nasílieto...*, (1988), p. 383, citado en: B. Iliev, *Ibidem*.

³⁰⁹⁰ D. Gergova y K. Venedikova, *Demír Babá Teké- bǎlgarskiat Erusalím...*, p. 91. En el pueblo de Pchelina (región de Razgrad), Hadzhǎ Alí dede se casó con Zaide, de cuyo matrimonio nace Hasan Demir, el que, después de aprendizaje en Akyazǎlǎ baba establece su tekke en el lugar del abandonado monasterio.

³⁰⁹¹ Zh. Popov, “Zheglartsi”, Sofia, Ed. “OF”, 1972, según: B. Iliev, *Ibidem*.

³⁰⁹² *Ibidem*.

los musulmanes ortodoxos, con el *kurbán* que ofrecen a cambio del *adak*, el cumplimiento de una promesa. Los sacerdotes de los turcos (sunníes) también se incluyen en el banquete, puesto que según el islam ortodoxo el sacrificio se hace a través de la plegaria del mediador considerado oficialmente. Los búlgaros hacen el sacrificio en sus casas, llevando la comida al tekke. Pasaba que, a veces, algunos vecinos del pueblo, búlgaros y turcos, se sentaban juntos en el ritual, en el sitio santo.

Había tiempos en los que el tekke también cumplía la función de hospedería para los necesitados, viajeros y vagabundos que pasaban por allí. La decadencia del imperio otomano a finales del siglo XVIII arrastra el declive del tekke, resultado también de los movimientos anárquicos y los disturbios de las guerras ruso-turcas al principio del siglo XIX. Los bosques de la región se vieron abarrotados por los grupos de soldados armados y la fanatizada población musulmana, que interceptaban las acciones del ejército ruso y lo atacaban por la retaguardia. A causa de que el lugar fue utilizado como cobertizo de los anarquistas, se ordenó prender fuego a los edificios de la *zawiya*³⁰⁹³. Después de 1829 fue restaurado, pero hasta el final del reinado del sultán Mahmud II e incluso en tiempos del sultán Abdul Medzhid (1839-1861) permaneció abandonado debido a la política de persecución que se mantuvo frente a los peregrinos. Como indica Kanitz, los manantiales se secaron y eso duró alrededor de unos treinta años, de 1840 a 1870. Con la venida del sultán Abdul Azis (1861) se levantó el embargo del tekke, sus propiedades fueron restituidas con el estatuto de un claustro sagrado, gestionado por un funcionario especialmente designado. Los derviches no regresaron, pero el lugar se mantuvo por seguidores entusiastas del santo, entre los que se encontraba un antiguo cristiano convertido de niño, “hijo de Geno”, que en 1858 fue enterrado en “el Cementerio de los siete”, uno de los tres cementerios próximos al tekke.

La reconstrucción fue llevada a cabo por los *kāzālbashíes* de los pueblos cercanos del distrito de Kubrat y de Tutrakan. Se edificó una casa para el encargado, con habitaciones para los nobles invitados y con un espacio especial para sus caballos. Sobre el montículo situado en el centro del asentamiento se construyeron dos impresionantes locales para huéspedes, se llamaban *meydan evi* y tenían forma de dodecágono con un diámetro de más de 15 metros y un techo colgado de preciosa talla de carpintería sin vigas de soporte. También se edificó una mezquita, pero sin minarete.

³⁰⁹³ Subsistió únicamente el edificio de piedra. Sobre las pérdidas que sufrió el tekke en 1832 escribe el periódico alemán “Das Ausland”.

Los obreros y los pastores que se ocupaban del ganado, también establecieron sus casas allí, formando un pueblo, llamado “Kăshlá Demir baba”.

Con la tregua entre rusos y turcos en 1878, las guarniciones turcas se retiraron de la región. Junto a ellos, también se fue el responsable del tekke Ahmed ben Alí y jamás regresó. Desamparado, “Demir baba teke” entraba en el distrito de la ciudad de Ispérih como “abandonada propiedad de refugiados”. Fue inscrito como propiedad estatal gestionada por la comisión permanente del distrito de Razgrad, que hasta 1889 arrendaba sus bienes en una subasta a los emprendedores³⁰⁹⁴.

Durante este tiempo, la comunidad musulmana de Razgrad y la comisión de los bienes habices (*dzhamiet*) de la misma ciudad, reivindicaban sus derechos sobre el sitio como un habiz, argumentando con el hecho de que: “durante el tiempo turco [otomano] fue un santuario kăzâlbash, pero desde tiempos inmemoriales fue gestionado por los turcos”³⁰⁹⁵. En 1888, los mismos incitaron a los musulmanes de seis pueblos vecinos³⁰⁹⁶ a solicitar al gobierno búlgaro la entrega del control del tekke, para poder llevar a cabo sus ritos religiosos y para mantener el edificio monumental con los ingresos de sus propiedades. A esa petición se opuso la comisión permanente del distrito recordando que “la zawiya había servido como cobijo y refugio para los bandidos y que allí fueron asesinados los guardias del tekke”³⁰⁹⁷. Después de una larga correspondencia, pese a que en la Dirección de los habices de Estambul el tekke no se encontró, gracias a los votos de los musulmanes de la región, algunos políticos poderosos lograron obligar (con protocolo N° 35 del 16 de mayo de 1889) a la comisión del distrito para que entregara la gestión del tekke a Alí Riza Hadzhiafuzov, un aleví-bektashí” de Razgrad, en función de mandatario de los musulmanes de los pueblos referidos³⁰⁹⁸. Pero la administración estuvo en sus manos tan solo hasta 1904, cuando el Consejo del distrito de Russe³⁰⁹⁹ admitió el alegato de la comisión de waqf, concluyendo que “es impensable que el santuario no sea propiedad musulmana”³¹⁰⁰.

³⁰⁹⁴ Emprendedor en este año por ejemplo, era el cristiano de Razgrad, Katerin Petrov. Todos los documentos sobre las propiedades del tekke de aquel tiempo se encuentran en el Archivo nacional, f. 166, 1, 890, 891.

³⁰⁹⁵ A. Yavashov, *Текето Демиръ...*, p. 32.

³⁰⁹⁶ Esas de: Sveshtari, Závet, Ispérih, Yakim Gruevo, Malāk Porovets, Ostrovo.

³⁰⁹⁷ A. Yavashov, *Ibid.*, pp. 11, 32.

³⁰⁹⁸ Más detalladamente véase: B. Iliev, “Tekéto Demír Babá- predí y sled Osvobozhdénieto”, *Op. cit.*, p. 76.

³⁰⁹⁹ En ese momento el distrito de Razgrad fue cerrado, sus funciones retomó la administración de ciudad de Ruse.

³¹⁰⁰ *Ibidem*.

Dos años más tarde (1906), con decreto N° 462 del Consejo de los Ministros, el asentamiento “Kăshla Demir baba” es renombrado “Dimitrovo”, nombre con el que permanece durante medio siglo y fue visitado por los cristianos y los kăzălbashies³¹⁰¹.

En consecuencia, lo que se observa es que en los siguientes tiempos de guerra³¹⁰², los peregrinos aumentan. Al principio de los años 20 del siglo XX, el lugar se convierte en centro de grandes celebraciones que reunían a los búlgaros en el día de San Elías, el 2 de agosto.

Este cambio se debe a que, después de 1910, en la región se instalan muchos inmigrantes que vienen de distintas partes de Bulgaria; desde los montes Balcanes, Tracia de Odrina y Tracia del mar blanco, hasta Macedonia y Dobrudzha del norte y noreste. Ellos necesitaban su lugar de encuentro para dar culto al protector cristiano de la región, que los nuevos habitantes, sobre todo los *balkandzhies* (de los montes Balcanes), cambiaron de san Jorge a san Elías, respectivamente el Día de los festejos, del 6 mayo al 2 de agosto³¹⁰³. En algunos pueblos la leyenda cuenta que san Elías tuvo su palacio en el tekke. El perfil de Elías, cuyo nombre significa “fortaleza de Dios”, muy bien se ajusta a la leyenda según la que, como hemos dicho, el Padre de Hierro había predicado la venida del “Padre del Fuego”. Pues, por un lado, Elías es el antiguo teónimo de Asia menor para el dios del Fuego Celestial (Cósmico), del trueno y del relámpago, al que se celebraba con un ritual ígneo desde el siglo III antes de Cristo³¹⁰⁴. Además, la *vida* del Profeta y Santo cristiano Elías contiene un episodio que impacta por la metáfora ígnea que contiene: *el padre de Elías, tuvo una visión extraña para su hijo; él vio cómo hombres bondadosos conversaban con el niño, le abrigan con fuego y le amamantan con llama de fuego*³¹⁰⁵. En la lucha con los pseudoprofetis de Baal, Elías invocó el Fuego Celestial en el Monte Carmelo, quemando el sacrificio ofrecido, más tarde, el mismo fue llevado a los cielos por los vientos en cabalgata de fuego y caballos ígneos (fig. 91). Por último, el Fuego como fuerza natural es una de las

³¹⁰¹ Mi abuela (M. K. Ilieva, 1907-1991) de la ciudad de Zăvet, decía que según la creencia, allí estaba enterrado a san Demetrio. Por su lado, una cristiana del pueblo de Sveshtari dice: “las turcas encendían velas y leían oraciones a su san Demir, a veces, nosotras también encendíamos velas al san Demetrio”, *Ibidem*. Lo que se observa aquí, es que el nuevo nombre cristiano resulta inspirado directamente por la anterior denominación musulmana, y que simplemente puede derivar de una cercanía sonora de las dos denominaciones.

³¹⁰² Referido a la Primera Guerra mundial.

³¹⁰³ Iv. Georgieva, *Bălgarskite aliāni...*, pp. 24.

³¹⁰⁴ Véase A. Fol, *Istoria na bălgarskite zemi v drevnostta* („Historia de las tierras búlgaras de la antigüedad”), Sofia, Ed. “St. Kliment Ojridski”, 1997.

³¹⁰⁵ *Zhitiā na svetīte pochitani ot pravoslāvnata tsărkva* („Vidas de los santos venerados por la Iglesia ortodoxa”), traducción de griego y edición Jr. Popov, Ed. de la santa Hermandad “San Juan de Rila”, Sofia, 1930, pp. 872-878.

identificaciones de la Gran-madre-diosa en las creencias de los tracios que habitaron la tierra referida.

Pero el eufórico cambio de la fiesta y las concentraciones de búlgaros en el lugar resultaron molestas para los musulmanes de la sede del muftí³¹⁰⁶. Por consiguiente, en la misma fiesta en 1926, ellos solicitaron la colaboración del estado, *para no permitir las visitas de búlgaros que con su presencia podrían profanar el lugar santo y, para evitar escándalos*³¹⁰⁷.

El rechazo manifestado que tenía por propósito restringir el acceso de los no musulmanes y de alguna manera proclamar el espacio como “turco”³¹⁰⁸, desencadena ideas nacionalistas que convierte al tekke en una palestra. Para elevar y nutrir el nacionalismo hundido, a través de la construcción de nuevos mitos, la reivindicación del pueblo búlgaro “santifica” el lugar con atributos ideológicos. Las sociedades arqueológicas de Bulgaria del noreste, se reúnen alrededor del carácter búlgaro del lugar, fundando el consorcio de la “Antigüedad búlgara”, con sede la ciudad de Shumen³¹⁰⁹. Por su petición (con protocolo del Ministerio N° 46 de 30 de marzo, 1927), el tekke “Dimitrovo” fue declarado “antigüedad histórica búlgara”, con lo que empezó la investigación científica, pero también, una alabanza peculiar de la nación, concentrando en el lugar hipotéticos vínculos con la historia búlgara³¹¹⁰.

El primero que introduce el nombre del santo kǎzǎlbash y de su tekke en la discusión sobre la buscada tumba del famoso khan búlgaro Omurtag (814-831), es Karel Shkorpil según quien, se trata de un monumento procedente del periodo pagano del Estado búlgaro³¹¹¹. La idea nace a causa de una inscripción en la iglesia de Tǎrnovo, cuya interpretación, siguiendo la traducción de Zlatarski (1898), indica datos según cuales el sepulcro del khan se debía buscar justo en el espacio de nuestro tekke. Aunque esa traducción no gozó de una aceptación completa, bastó su aparición para provocar fuertes discusiones científicas y populares acerca del sitio donde fue enterrado uno de

³¹⁰⁶ Cabe recordar que, durante el dominio otomano, según afirma Beshevliev, “la entrada a las mezquitas turcas estaba estrictamente prohibida para los cristianos. Los que se atrevían entrar, se los mataba a pedradas”, Prof. V. Beshevliev, *Prábǎlgarski epigráfski pámetnitsi...*, p. 121.

³¹⁰⁷ A. Yavashov, *Текето Демиръ...*, p. 36, según: B. Iliev, “Teketo Demir Babá- predí y sled Osvobozhdénieto”, *Op. cit.*, p. 77.

³¹⁰⁸ Especificamos que fueron los muftíes de los musulmanes ortodoxos que reivindicaron el lugar y no los líderes de los kǎzǎlbashíes.

³¹⁰⁹ Está más al este del tekke.

³¹¹⁰ *Устав на сдружение Българска Старина* [Ústav na sdruzhénie Bǎlgarska Stariná] („Estatuto de la asociación “Antigüedad Búlgara”), Museo Regional e Histórico de la ciudad de Shumen, FSB, Shumen, 1924.

³¹¹¹ K. Shorpil, *V zashtíta na Bǎlgarskata narǎdna starína* („En defensa de la antigüedad popular búlgara”), Varna, Ed. Komitet za bǎlgarska starina, 1924, p. 11.

los más grandes soberanos búlgaros del periodo pagano. Así, la santidad del espacio, en su propio sentido religioso, cede lugar a las dimensiones históricas que se le atribuyen durante este discurso de la construcción del “glorioso pasado búlgaro”.

La idea del carácter búlgaro se recoge y se pone en marcha por el académico Ananie Yavashov, fundador de la sociedad arqueológica de la ciudad Razgrad. En una conferencia de 1924, el consorcio arqueológico *proclama la conversión del tekke y del lugar en que ese se sitúa, en santos, para todos los búlgaros*. Al mismo tiempo [...] *de toda voz se llama a la dorada juventud búlgara, para que no pierda ni una ocasión oportuna [...] para visitar este rincón santo [...] donde hace siglos sucedieron escenas espantosas del glorioso pasado de nuestra historia y donde cada paso es sagrado para todo búlgaro*³¹¹².

Para reafirmar la ejemplaridad del lugar, Yavashov se basa en la fe pagana, comprendiendo la santidad como una categoría universal³¹¹³, huellas de cuya fe hoy día se perciben arqueológicamente, como también en los rituales que allí se realizan³¹¹⁴. En este sentido el mismo declara que [...] *lo más pronto posible, el famosísimo santuario del khan búlgaro Omurtag, el actual tekke turco, se convertirá en un lugar popular de encuentros*³¹¹⁵.

Con el paso del tiempo, cuando las investigaciones de la ciencia histórica búlgara descartan la presencia de restos de Omurtag en el lugar, el espacio no obstante, siguió funcionando como santo, gracias al mito que los cristianos de la región habían construido, apropiándose como centro de culto, de modo que ellos mismos se convirtieron en sus historiadores, adoptando de esa manera el espacio local al que no hacía mucho tiempo que habían emigrado.

Los componentes naturales de la localidad: la fuente de agua *Besh parmak*, los tres árboles, la cuesta abrupta y rocosa con multitud de cuevas alrededor, han adoptado el papel de elementos de culto, convirtiéndose en objetos de veneración. El sitio, al

³¹¹² A. Yavashov, *Текето Демирбаба...*, p. 20.

³¹¹³ A eso añadiremos que la palabra “teke” (en grafía turca “tekke”) no se relaciona sólo con el islam sino que fue empleada ya desde la antigüedad; en el griego antiguo “teke” significaba una caja, un sarcófago. “Tekes” llamaban a las tumbas de las míticas “doncellas hiperbóreas” que vinieron del norte, es decir, desde las tierras de los tracios. Ellas llevaban regalos a la Gran-madre diosa y a sus gemelos Artemisa y el Apolo, venerados en la isla de Délos.

³¹¹⁴ Sobre los rituales que allí se realizan, véase VI. Spasova Ilieva, *Los kizilbashies y el culto a los santos...*, (DEA), pp. 155-174, (figs. Nº 116, 120 a), 120 b), 120 e)). A parte, en el amplio prado donde hoy se hacen las ofrendas cruentas (fig. Nº116), *las mujeres cantan canciones y predicán el futuro, leyendo un antiguo libro de los signos del zodiaco* (figs. Nº 119 a), 119 b)), D. Gergova y K. Venedikova, *Demir Babá Teké- bălgarskiat Erusalim...*, p. 14.

³¹¹⁵ *Ibidem*.

igual que los árboles de alrededor poseen la fuerza del santo que habitó allí. El rito que expresa dicha veneración accede al discurso y comienza a vivir en los cuentos míticos. Lo que sucede es que, las leyendas transfieren al héroe local de los alevíes, fuerza y cualidades divinas. Bajo su dominio, se someten el agua, el fuego y la materia rocosa, con la cual él construye su templo. Adueniéndose del espacio, el héroe libera fuentes cerradas o crea otras nuevas. Nace milagrosamente y dona a la gente numerosos bienes. Sus hazañas le aproximan a los santos populares del cristianismo, como por ejemplo en el caso con de san Elías que los nuevos habitantes impusieron en la región³¹¹⁶.

La sociedad arqueológica “Khan Omurtag”, de la ciudad Iserih³¹¹⁷, acogió el lugar bajo su cuidado y se convirtió al patronato de la Junta Anual del consorcio de la “Antigüedad búlgara”, que tuvo lugar en el día de la populosa fiesta de San Elías, *Ilinden*, el 2 de agosto del 1927. En vísperas de *Ilinden*, la sociedad organizó una celebración popular acompañada de un pomposo ceremonial de fuegos, encendidos sobre las colinas de los túmulos tracios, marcando la trayectoria de la caballería del khan Asparuh³¹¹⁸. Varios sacerdotes ortodoxos se reunieron para realizar el ritual de la bendición del agua en el lugar, después de que salpicaron a los asistentes con ella³¹¹⁹.

Mientras los arqueólogos, el muftí de Razgrad y su entorno combatían por la posesión del tekke³¹²⁰, Behrem Tahirov de Sveshtari con dos compañeros³¹²¹ violan la tumba (1929) en búsqueda de la respuesta; quién estaba enterrado dentro y de quién respectivamente resultará el “Demir baba tekke”. Los profanadores fueron arrestados, juzgados y según los rumores populares, el castigo del santo no tardó en alcanzarlos³¹²². El mismo año un grupo de correspondientes alemanes, entre los que se encontraba el

³¹¹⁶ A menudo, las abolladuras en las rocas en la región se creen que son huellas de Demir baba, de Krali Marko, de san Elías o de sus caballos, fig. N° 117 a).

³¹¹⁷ La ciudad de Iserih se sitúa a 10 km de “Demir Baba tekke”.

³¹¹⁸ Eso hace alusión al ritual que los cristianos de Maalulya (Siria) realizan en la víspera de la Exaltación de la Santa Cruz (el pueblo se ilumina de antorchas y de fuegos artificiales. El mayor incendio se realiza en la montaña, en memoria de los santos Constantino y Elena, que en 325 encontraron en Jerusalén la Vera Cruz. Entonces, para una comunicación más rápida de la buena noticia, en Constantinopla, sobre las cimas de las colinas se habían encendido balizas de fuego). Desde la colina de Mumdzhilar (*Sveshtarska*) se ven los fuegos encendidos en el campo de Pliska, la antigua capital búlgara, que se encuentra a 46 km.

³¹¹⁹ Iv. Nikolov, “*Bălgarska starinā*” (“Antigüedad búlgara”), en el periódico: *Kemanlarski Vesti*, (1934), N° 25, Iserih, 29 de julio.

³¹²⁰ El periódico *Kemanlarski Vesti*, N° 34, del 8 de octubre, 1927 escribió: “¡El tekke debe pertenecer a la ciencia arqueológica búlgara, al pueblo y a nuestra historia!”. Basándose al protocolo N° 9 del 1904, la sede del muftí de Razgrad decía: “¡Desde tiempos inmemoriales el tekke se gestionó por los turcos!”, B. Iliev, *loc. cit.*

³¹²¹ Mehmed Hasanov del pueblo de Ezerche y Arnaut Halil (Kurd Alí) del pueblo de Malāk Porovets.

³¹²² Según informa Iliev, después de salir de la cárcel Behrem murió de ántrax, Mehmed quemó su ojo en el bosque, a Kurt Alí se lo comieron a los lobos, B. Iliev, *Ibid.*, p. 78. El esqueleto de la tumba fue llevado a Sofía para una investigación, pero jamás fue devuelto. Los restos indicaban de un hombre con estatura mediana y con una mandíbula muy desarrollada.

historiador Franz Babinger que se dedicaba al estudio de las sectas islámicas, visitaron el tekke. La sede del muftí, tratando de demostrar el origen “turco” del santo, se puso en contacto con la comunidad kǎzǎlbash en la búsqueda del libro sobre las hazañas de Demir baba. Al mismo tiempo, el 2 de agosto de 1929, la asociación arqueológica de Isperih de nuevo organiza una celebración solemne, esta vez en honor del milenio del zar búlgaro Simeón, dentro del marco de la fiesta regional *Ilínden*, que por la presencia de los famosos políticos y las personas del ámbito cultural había adquirido carácter nacional.

En respuesta, las autoridades sunníes deciden *transferir los bienes inmuebles del tekke a varias personas a través de certificados notariales, para que los búlgaros no puedan reunirse en peregrinación allí*³¹²³. Por su lado, la asociación arqueológica de Razgrad se opuso al negocio indecente informando al Ministerio de agricultura (1932), y al de Asuntos Externos (el 27, noviembre, 1933), destacando la necesidad de que se prive al tekke de la comisión de los bienes habices y que la sede musulmana no disponga de autoridad sobre el mismo. Después de que en 1934 Ananie Yavashov constata el pleno descuido en el que se encontraban los edificios del tekke, solicita la contribución del distrito de Ruse³¹²⁴. La sede del muftí, aunque luchaba por el tekke como por un santuario islámico ortodoxo y no como a por un centro kǎzǎlbash, volvió a dirigirse a la comunidad heterodoxa. El apócrifo de Demir baba fue hallado en el pueblo Baltadzhi eny kioy (hoy Bradvari, región de Duloovo, Bulgaria), entonces en Rumania, pero su traslado en Bulgaria no aportó nada para el término de la disputa respecto al tekke. Mientras tanto, se llevó a cabo el golpe del estado del 19 de mayo de 1934, y junto con la prohibición de los partidos políticos, también se cerraron las sedes de los muftíes de Isperih y de Razgrad.

En fin, la comunidad musulmana de Razgrad que había emprendido el debate respecto a la posesión del tekke, decide “purificar” ritualmente el lugar, e incluirlo al islam ortodoxo. Según cuenta el imán del pueblo de Závet, Shevki Ahmedov Yusek, en

³¹²³ Véase: “*Kemanlarski vesti*”, N° 34 del 8 de octubre, 1927; A. Yavashov, *Op. cit.*, p. 28, según: B. Iliev, *Ibíd.*, p. 78.

³¹²⁴ *Las propiedades del tekke fueron saqueadas y apropiadas por alguna comisión de habices de Razgrad que no las utiliza para el mantenimiento del mismo, sino por fines diferentes. Por lo tanto, estas propiedades se deben privar de sus dueños actuales como ilegalmente secuestradas, y se debe permitir el libre acceso al tekke de la población kǎzǎlbash del Deliorman, en función de sus necesidades religiosas de culto*, “Carta de A. Yavashov al director del distrito de Ruse de 1934 en cuanto los problemas y la conservación del tekke „Demir Baba” como antigüedad búlgara”, en: D. Gergova y K. Venedikova, *Demir Babá Teké- bălgarskiat Erusalím...*, pp. 24-25.

1937 (1938), cien imanes reunidos anduvieron por el valle durante tres días en grupo, cantando versos del Corán y así “santificaron y purificaron el lugar”³¹²⁵.

Sin embargo, los búlgaros y los turcos no cesaron las visitas, el tekke “Dimitrovo” tenía 27 habitantes y se mantenía por los kǎzǎlbashíes. Por un tiempo breve (1938), el gobierno enviaba a los exiliados rivales a este lugar aislado del mundo. Por razones de seguridad debido a la Segunda Guerra mundial, en 1943 la fiesta de *Ilinden* fue prohibida, pero posteriormente continuó celebrándose, incluso en tiempos del régimen totalitarista en el país. Con decreto N°107 del 30 de noviembre del 1951, “Dimitrovo” fue renombrado “Sboryanovo”. Se visitaba por el famoso Haydar baba, predicador kǎzǎlbash que vivía en el tekke del pueblo Varnentsi, la región de Tutrakan, y que fue considerado sucesor de Demir baba.

Pero con la colectivización agraria llevada a cabo por el gobierno comunista, en 1953 las propiedades del tekke fueron nacionalizadas, los rebaños liquidados, los peregrinos disminuyeron. En 1957 se inició la destrucción del asentamiento con el fin de establecer la captación de agua. No obstante, la fiesta seguía siendo muy animada aunque ya se celebraba por encima del monasterio, en el prado, que también servía para las giras habituales de los teatros de Razgrad y Haskovo. Después de un acto proturco³¹²⁶ durante la feria del 1963, con decreto N° 881 del 30 de noviembre del 1965, la celebración de *Ilinden* fue prohibida y el pueblo Sboryanovo suprimido de la lista de los asentamientos en Bulgaria.

La tumba, la fuente de los “Cinco dedos” y los edificios fuera de la zona del suministro de agua, se consideraron objetos del museo histórico de Razgrad. Estrictamente se prohibió el sacrificio cruento en la región del tekke. Conforme la propaganda atea que seguía el gobierno, *para que disminuya la influencia de la tumba sobre la vida religiosa de los musulmanes*, las alfombras, las donaciones y el gorro del santo, fueron expoliados. Los zapatos de hierro y la navaja del santo se llevaron al museo de Razgrad. Bajo pretextos falsos, el *meydan evi* y las hospederías fueron derrumbadas.

En 1988, debido a los excelentes hallazgos que se descubrieron allí, todo el terruño de Sboryanovo junto con las dos necrópolis, fue proclamado reserva

³¹²⁵ B. Iliev, “Teketo Demir baba, staro trakiysko svetilishte v Ludogorieto” („El teke “Demir baba”, antiguo santuario tracio en el Ludogorie”), en la revista *Vekove*, (1982), 6, Sofía, Ed. *Bǎlgarsko istorichesko druzhestvo*, p. 68, según: B. Iliev, “Teketo Demir Babá- predí y sled Osvobožhdénieto”, *Op. cit.*, p. 78.

³¹²⁶ Cuatro jóvenes del pueblo de Vazovo colocaron la bandera turca en la cúpula del tekke y dispersaron en el sitio más de 400 folletos de contenido proturco.

arqueológica en la que sistemáticamente continúan las excavaciones. Durante unos 26 años la fiesta de *Ilinden* no se celebraba, hasta 1990, cuando en el 2 de agosto fue fundado el consorcio cultural “Rodno Ludogorie”, que tenía por propósito *luchar por la buena vecindad, la confianza y por unas relaciones sinceras entre los búlgaros y los turcos del Ludogorie*³¹²⁷. La feria, que el distrito de la ciudad de Ispirih mantenía hasta 1998, fue restablecida pero de nuevo abandonada, debido a la celebración que empezó a organizarse anualmente en el 22 de mayo, por el partido político centrista de la etnia turca en Bulgaria (el Movimiento de Derechos y Libertades, en búlgaro: *Dvizhenie za prava i svobodi*), en memoria de las víctimas del “proceso de renacimiento”³¹²⁸.

Cada vez más, estas fiestas se convierten en una fuente electoral que garantiza el estatuto político de ciertos líderes, a través de los votos que allí se manipulan. De manera que en los mítines que siguen celebrándose en el prado del tekke, líderes y activistas de Turquía, como también del partido de MDL, apelan a una unión de sunníes y heterodoxos, lo que garantizaba el éxito político planteado³¹²⁹.

La colisión entre las dos festividades hizo reaparecer la pregunta que cada vez adquiere mayores tintes políticos: de quién son el complejo de Sboryanovo y su tekke, de los turcos o de los búlgaros.

La recién fundada (2000) organización de los kăzâlbashíes en Razgrad, “Dzhem”, se presentó como aspirante a su control. Sus miembros sostienen la tesis de que después de los tracios, ellos son los sucesores de la cultura en ese lugar santo, reivindicando ser reconocidos como minoría en Bulgaria junto con la entrega en posesión del tekke “Demir Baba”.

En este debate, como partidario muy categórico de la hipótesis protobúlgara, en cuanto al origen de los kăzâlbashíes de Bulgaria es la otomanista Katerina Venedikova. En 2007, Venedikova y Gergova escriben que la familia de Demir baba *viene de la montaña Bulgár y muchos de los antecesores y los descendientes de Demir baba llevan típicos nombres búlgaros*³¹³⁰. En el *vilayetname*, que Venedikova traduce, Kara Demir, es el nombre que Akyazâla baba profetiza, para el futuro hijo de Hadhzâ dede. El significado de la palabra “kara” se relaciona con: „negro“, „tierra“, „continente“, pero

³¹²⁷ B. Iliev, *Ibid.*, p. 81.

³¹²⁸ En 2004, con la subsidia del líder de MDL Ahmet Dogan, en el patio del turbe se realizaron reconstrucciones ilegales que perjudicaron las previstas excavaciones arqueológicas.

³¹²⁹ En el último mitin en mayo del 2013, como también en ese del 2004, se pronunciaron: Ali Ayar, miembro del partido político de la justicia en Turquía, y Mustafâ Dermendzhi, que es alcalde del barrio de Estambul, Avdzhilar, y que fue acompañado por consejeros y presidentes de las organizaciones de la emigración en Turquía.

³¹³⁰ D. Gergova y K. Venedikova, *Demir Babâ Teké- bălgarskiat Erusalím...*, p. 91.

algunos relacionan éstos y otros significados de “kara”, como por ejemplo de: „oeste“, „negro“, „grande“, „poderoso“, „fuerte“, etc., con los protobúlgaros³¹³¹. A esta interpretación se añade que *Kara Bulgár* („los búlgaros occidentales“³¹³²) es el antiguo nombre del país búlgaro, en cuyo territorio entraba Ucrania y parte del principado Karábulgar. También, se pone en cuestión una posible relación entre el nombre del santo Demir baba, y nombres de topónimos como los de los pueblos: Kara Demir (eliminado en 1965, hoy Vínitca, región de Varna), Kara Demir (hoy Zheleznik, región Kárdzhali), y Kara Demirler (hoy Polkóvnik Zheliázovo, región Krumovgrad)³¹³³. A la hipótesis “protobúlgara” se agrega el nombre de uno de los toros de Demir baba, quien según la leyenda se llamaba Karamán³¹³⁴. Fuentes e investigaciones relacionan este nombre con etnias pre-turcas y con los turcomanos³¹³⁵.

En su análisis de los rituales de nupcias descritos en el manuscrito de Demir baba, Venedikova mantiene la hipótesis, insistiendo sobre un posible origen búlgaro de

³¹³¹ Bahshi Iman, *Джагфар Тарихы* [Dzhagfar Tariĭy] („La Historia de Dzhagfar“), F. Gabdul-Hamitovich Nurutdinov (ed.), vol. 1 : *Свод болгарских летописей 1680* [Svod bulgarskij letopisey 1680] („Cuerpo de crónicas búlgaras“), (en ruso), Oremburgo, Ed. del periódico “Bulgaria”, 1993, p. 365, según: K. Venedikova, *Bálgarite v Mála Ásia ot drevnostta do náshi dni* („Los búlgaros del Asia menor desde la Antigüedad hasta nuestros días“), Stara Zagora, Ed. “Idea”, 1998, p. 154. Cabe decir que, la *Historia de Dzhagfar* es un texto que pretende ser una compilación de tempranos materiales históricos sobre los protobúlgaros, los jázaros y otros nómadas de Eurasia, que tiene varias ediciones (1ª ed. 1991, Kazán, última ed. 2010, Turquía), pero según algunos, contiene una mezcla confusa de auténticos datos reales y de mistificaciones. Sus defensores consideran que el texto, cuyo original tártaro fue perdido y se conservó sólo en traducción de ruso, fue copiado en 1680 en el Kanato de Kazán por la orden del sayyid Dzhagfar.

³¹³² *Los búlgaros del oeste..., que quedaron bajo el dominio de los avaros, empezaron a llamarse Kara-búlgaros, es decir, occidentales, y no negros, como pensaban los turcos. Porque los búlgaros llamaban el oeste „kara“, el este „ak“, el norte „kuk“, el sur „sara“ o „sari“...*, B. Iman, *Джагфар тарихы* [Dzhagfar Tariĭi] („La Historia de Dzhagfar“), (en búlgaro), Sofía, Ed. Kama, 2005, p. 21.

³¹³³ *RÉCHNIK na sélishkata y sélishnite imená...*, pp. 58, 119, 141, 216.

³¹³⁴ Véase el otro apartado donde ya se habló de las estrechas relaciones entre los búlgaros de Anatolia y los karamanidas.

³¹³⁵ Karaman es el nombre del estratega militar de los pechenegos, relacionado con la primera masiva instalación de pechenegos en Bulgaria del Norte. Alrededor de 1048 estos fueron bautizados en las aguas del Danubio por el emperador Constantino IX Monomaco (1042-1055), D. Angelov, V. Guzelev (eds.), *История на България* („Historia de Bulgaria“), vol. 3: “*Второ българско царство*” („Segundo Estado búlgaro“), Sofía, Ed. BAN, 1982, p. 62, según: K. Venedikova, “Svátbeni rituáli opísani v zhitiéto na Demír Babá”/Wedding Rituals Pictured in the Account of Demir Baba’s Life, en: *Islám y Kultúra: Izslédvania* („Islam y cultura: Investigaciones“), colección: [Sádbáta na miusiulmánskite óbshnosti na Balkánite], 4, G. Lozanova y L. Mikov (eds.), Sofía, Ed. IMIR, 1999, p. 241, nota 16. En el pueblo Karamanlă, región Vâlchidol (Bulgaria) Miletich encuentra vestigios de búlgaros gagauzos, que la población búlgara consideraba “búlgaros turquizados”, L. G. Miletich, *Stároto bălgarsko naselénie v Severoíztochna Bălgária* („La antigua población búlgara en Bulgaria nororiental“), Sofía, Ed. de *Bălgarsko knizhovno družestvo*, Imprenta estatal, 1902, pp. 15-19, según: K. Venedikova, *Ibidem*; Ivanova considera pre-turco el topónimo del pueblo Karamán (actual Rozino) ubicado en la región de Ispérih, E. M. Ivanova, “*Sélishtni imená ot Ispérijsko, Razgradska oblast*” („Nombres de los asentamientos en la región de Ispérih, el distrito de Razgrad“), en: St. Stoyanov, E. Ivanova (eds.), *Материали за миналото на Разградския край* („Materiales sobre el pasado de la región de Razgrad“), vol. 3, Razgrad, Ed. del museo histórico de Razgrad, 1988, pp. 106-131; 120, 121, 126, según: K. Venedikova, *Ibid.*, nota 16, p. 242.

los derviches que fueron los guías de Hadzhă dede en su boda. Como testimonio se añade el texto de una canción que fue grabada por el Prof. Emil Boev, en 1952, en el pueblo Voivoda en la región de Shumen³¹³⁶.

La canción habla de un muchacho búlgaro, secuestrado por derviches que pertenecían a la secta de los kăzâlbashîes en el tekke “Demir Baba”. Ellos leen sus oraciones en turco, cumplen los rituales que corresponden a su orden, pero en cuestión de lenguaje, como indica Venedikova, “estos derviches no estaban todavía asimilados”, pues hablaban búlgaro³¹³⁷.

En realidad, el nombre de Demir baba no se ha encontrado escrito en ningún lugar del tekke, tampoco en sus alrededores. Pero su *vilayetname* nos informa de la genealogía del santo, la que algunos utilizaron para inclinar su origen hacia una descendencia búlgara, como por ejemplo se indica en la página 3 del *vilayetname* donde se dice:

*El señor (seyyid) Kali, hijo del noble Dzhafer, hijo del Hadzhi Demir Baba el Grande, hijo de Hadzhi Dzhaneger, hijo de Dzhafer, hijo de Hadzhi Yajshi, hijo de Hadzhi Kurt, hijo de Hadzhi [...] en el pueblo llamado Harumanlăk [...] Uno de nombre Kurt también está enterrado cerca [...] Dzhaneger, Dzhafe y Yajshi, estos tres sultanes ajîes, están enterrados al lado de los pies de Demir Baba, fuera del patio de su tumba*³¹³⁸.

Como indica el manuscrito, el nieto de Demir baba lleva el nombre de “Kali”, su bisabuelo “Yajshi” y su tatarabuelo “Kurt”. Es de conocimiento popular que Kurt y Kali son nombres protobúlgaros, mientras que, Yajshi Khan es nombre de la dinastía búlgara en Asia Menor de los siglos XIII, XIV y XV.

En una variante de la leyenda, la madre de Demir “es búlgara”, aunque a menudo se encuentra la variante según la cual su familia era de los neoconvertos³¹³⁹.

En el mismo artículo de los rituales de nupcias de la boda del padre de Demir baba Hadzhă Dede, Venedikova subraya la divulgación del término *dede* en los monumentos de Bulgaria. Según la misma, este estatuto religioso puede ser relacionado

³¹³⁶ E. Boev, “Iz pătishtata na Ludogórieto” („Por los caminos del Ludogorie”), en: *Материали за миналото на Разградския край...*, pp. 6-27, 8, 9, 20-23, según: K. Venedikova, *Ibid.*, pp. 202, 203.

³¹³⁷ K. Venedikova, *Ibid.*, p. 202.

³¹³⁸ D. Gergova y K. Venedikova, *Demir Babá Teké- bălgarskiat Erusalım...*, p. 67.

³¹³⁹ T. Kowalski, “Deli- Orman”, en: *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936*, vol. IX, suplemento, Leiden, E. J. Brill y Luzac & Co, reimpresión (título original: *The Encyclopaedia of Islam, 1913-38*), 1927-1987, pp. 51,52.

con los búlgaros de Anatolia del Sur, y también con los armenios de Asia Menor. A esto se suma el hecho de que santos venerados en Bulgaria, “*babas*” o “*dedes*” de cofradías religiosas, han relacionado su genealogía con no musulmanes. También la autora indica que la frase: “*Benim Rum Abdalim*”, con la que Akyazāla nombró a Hadzhā Dede, se puede entender como „mi abdal”³¹⁴⁰ cristiano” o como „mi abdal de Rum”(es decir de Anatolia o Rumelia)³¹⁴¹.

En ésta línea de interpretaciones, las editoras del libro-guía, referido a la “Jerusalén búlgara”- Demir Baba teke, destacan *el origen búlgaro del santo y de una parte de los kǎlzǎlbashies*³¹⁴², como la razón principal que puede explicar la imagen del santo fuertemente mitologizada, próxima a la del héroe Krali Marko, que reúne el poder milagroso del caballero luchador, el sabio y el curandero. También Lipchev³¹⁴³, insistiendo en la similitud entre las hazañas de Krali Marko y de Demir baba, entre la literatura épica de los pueblos turcomanos del Asia central y la de Siberia del Sur, concluye que la relación entre los dos personajes no excluye un vínculo genealógico, y reafirma la pertenencia búlgara de las leyendas de los alevíes.

Por su lado, el historiador Mutaſchiev desmiente la hipótesis del cualquier origen protobúlgaro de la población de habla turca, con el argumento de que su única base es la localidad geográfica que comparten.

Naturalmente, todos estos discursos se reflejaron en la imagen legendaria del personaje de Demír baba. Así pues, los musulmanes del Deliorman retomaron su propia identidad partiendo de esta imagen y del sitio santo, que jugó un papel específico de “productor” de memorias. Al parecer, según se habla del origen búlgaro en los informes mencionados, consciente o inconscientemente se quiere acentuar un origen que no tiene relación alguna con el islam, o que esta relación fue muy tardía, por lo cual la hipótesis que remonta Demir baba, respectivamente los alevíes a los protobúlgaros, soluciona el problema de la identificación con la religión de los conquistadores otomanos. Es cierto que realmente el culto de Demir baba se sitúa en el espacio del islam, sea este

³¹⁴⁰ “Abdal”, en sentido de derviche.

³¹⁴¹ K. Venedikova, “Село Душинково (Джанбашлъ), Джебелско. Тюрбе (гробница) на Исхак дедо (дядо Исхак) с надгробен надпис от 1218 г. Х. (23.04.1803-11.04.1804 сл. Хр.)” („El pueblo Dushinkovo (Dzhanbashlā), región de Dzhebel. Turbe (tumba) de Ishak dede con inscripción funeraria de 1218 de la H.”), en la revista *Rhodopica* (1998), vol. 1, Smolyan, Ed. Society of the Archaeologists and the Historians in Smolyan, pp. 151-164, según: K. Venedikova, “Svátbeni rituáli opisani v zhitiétó na Demír Babá”, *Op. cit.*, p. 199.

³¹⁴² D. Gergova y K. Venedikova, *Demir Babá Teké- bălgarskiat Erusalím...*, p. 68.

³¹⁴³ R. Lipchev, “Bălgarski ezícheski i jristiánski folklórni motívi v predániata za Demír Babá”, en la colección *Dobrudzha*, 3, (1986), Varna, Ed. “G. Bakalov”, pp. 107-117.

heterodoxo u otro, pero el aspecto negativo que trae una posible identificación con los conquistadores y la islamización forzada, queda apartado lejos de la figura del santo, Padre de Hierro, elevándole al espacio de una santidad universal.

A favor de este universalismo también contribuyen las inscripciones registradas en el tekke, en su mayoría de contenido religioso, mostrando la continuidad entre la Biblia y el Corán. Así por ejemplo, en el nicho por encima de la entrada del patio, había una placa de mármol con inscripción en árabe³¹⁴⁴, que según el esbozo y la copia hecha por un habitante local, decía:

“¡Naşr (un) min Allah (i) ua fath (un) karib (un) ua başşir (i)-l mü“minm(a!)”³¹⁴⁵,
¡Auxilio de Dios y pronta victoria anuncia la buena nueva a los creyentes!

En esta forma, el texto transmite literalmente gran parte de la aleya 13, sura 61 del Corán. Sin embargo, una investigación del 1971, retransmite otra variante de la misma inscripción en la que, en el principio y al final, son añadidos los llamamientos: “!Oh Alí!” y “!Oh Mohammad!”, que faltan en el texto coránico original:

*Oh, Ali, auxilio de Dios y pronta victoria. ¡Y anuncia la buena nueva a los creyentes, oh, Muhammad!*³¹⁴⁶.

La Fila, que es como se llama la azora referida (C. 61), desvela el vínculo entre el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento y el Corán; pues en ella, los enviados de Dios son Musa (Moisés), Isa, hijo de Mariam (Jesucristo hijo de La Virgen), y Ahmad, uno de los nombres del Profeta Muhammad. A continuación, la aleya siguiente (14), de la misma sura, mantiene la misma idea, con una apelación hacia los que creyeron, para ser auxiliares de Dios en la vía que lleva a Él, como lo fueron los discípulos de Jesús en la vía de Dios para que más gente creyera en Él.

³¹⁴⁴ Hoy se reconoce el lecho sobre la parte izquierda del arco del portal, de donde desapareció la inscripción.

³¹⁴⁵ K. Venedikova, “Za nádpisite svārzani s obiteltā na Demīr Babā”/ On the Inscriptions Connected with the Sanctuary of Demir Baba/ Demir Baba tapınağı ile ilgili yazıtlar, en: B. Iliev y A. Kānev, *Demīr Babā- Zhelēzniāt Bashtā: sbōrnik...*, p. 84, más bibliografía sobre la inscripción, *Ibidem*, notas 1, 2.

³¹⁴⁶ Venedikova anota que este monumento no fue registrado por ella, ni por la expedición que estudió la región en 1977, sino que el texto es retransmitido por tres autores: H. J. Von Kornrumpf, L. Mikov y B. Alexiev, K. Venedikova, “Za nádpisite...”, *Op. cit.*, notas 1, 2, 3, 4, 5.

Un acto intencionado reconoce Venedikova en el empleo de esa parte de la azora, determinado según ella, por el deseo y la aspiración de que se haga el islam más comprensible para los cristianos³¹⁴⁷.

Es sintomático que el inicio del mismo texto (C., 61:13) lo encontramos también en otros dos monumentos epigráficos en Bulgaria, uno de ellos aleví, que está elaborado sobre la parte superior metálica de una bandera del pueblo Postnik (en los Ródopes sur), donde dice: *¡Auxilio de Dios y éxito!*³¹⁴⁸

Otra inscripción sobre la misma bandera testimonia de relaciones entre el tekke de “Ahat baba” del pueblo Postnik³¹⁴⁹ y el centro bektashí “Kăzâl Deli Sultân”, hoy en Grecia. Este centro estaba incluido en la red de los centros religiosos que se creía solía frecuentar Demir baba. El mismo *vilayetname* del santo habla de su estancia allí (96: 2-4, 8-9)³¹⁵⁰. Lo interesante en el caso, es que según indican algunos documentos, fuentes narrativas, notas de viajeros y el propio *vilayetname*, la población que vivía en “Kăzâl Deli” era cristiana³¹⁵¹.

La segunda inscripción, que se halla en la parte interior de la entrada del patio del “Demir baba tekke”, también representa una frase coránica correspondiente a la azora 10, versículo 62:

“ ‘Ala inna auliya‘ allah/i/ la havf/un/ ‘alayhim ua la hum yahazanun/a/’³¹⁵²,
Ciertamente, los amigos de Dios (los santos de Dios) no tienen que temer y no estarán tristes.

Este texto fue muy bien conocido por los dirigentes de los alevíes, porque lo recitaban en oraciones de sus rituales religiosos³¹⁵³; procede de la azora “Yunus” y hace mención al profeta bíblico Jonás y la historia con la ballena. La frase está recogida de un contexto que hace alusión de la estrecha relación y la continuidad entre La Biblia, y

³¹⁴⁷ D. Gergova y K. Venedikova, *Op. cit.*, pp. 28, 29.

³¹⁴⁸ La misma parte de la azora 61, versículo 13 del Corán, leemos en la primera fila de la inscripción del 15 de octubre 1395, en la construcción de *Eski dzhamia* „La antigua mezquita” en la ciudad de Haskovo, K. Venedikova, “Za nádpisite...”, *Op. cit.*, p. 85, nota 9.

³¹⁴⁹ El tekke en Postnik es construido según el canon sunní, su patrono Ahat baba es un santo sunní pero se venera por los alevíes de la región.

³¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 85.

³¹⁵¹ *Ibidem*, nota 8.

³¹⁵² *Ibid.*, p. 86.

³¹⁵³ Según los informes de Mikov, cuando uno se tonsuraba en el rango de “baba” o “dede”, en el pecho se le cuelga un medallón de piedra semipreciosa “*teslim taşı*”, y se recitan dos oraciones: una de la sura “La Vaca”, aleya 60 del Corán, y la segunda coincide con el texto de nuestra escritura, parte de sura 10 (“Yunus”), azora 62 del Corán, véase, K. Venedikova, *Ibidem*.

La Escritura de los musulmanes. Allí también se aclara que el Corán es la revelación de Dios que viene a confirmar los mensajes anteriores y a explicar detalladamente La Escritura (C., 10:37). En el texto coránico original, la inscripción estudiada se precede por la declaración que afirma que cada comunidad religiosa tuvo su mensajero (C. 10:47). Al final de la azora se dice: *Si tienes alguna duda acerca de lo que te hemos revelado, pregunta a quienes, antes de ti, ya leían la “Escritura”* (C., 10:94).

Una inscripción más, tallada sobre la fachada del turbe que es tomada de un hadiz, relaciona el lugar con el primer imán chií Alí, llamado de modo común para los líderes que también podrían ser cristianos:

“la fata illa ‘Ali, la sayfa illa Zu-l fakar [!]”,
*¡No hay otro joven (valiente) que Alí, no hay espada que Zulfiqar!*³¹⁵⁴.

Pues, en ésta y en las demás inscripciones del tekke³¹⁵⁵, Alí es denominado con la palabra árabe “fatà” que significa, „joven, héroe, valiente” y que a menudo es utilizada en inscripciones, *vidas* y otras fuentes, para nombrar a las cabezas y los miembros de las hermandades religiosas: jóvenes, hombres valientes, campeones, *pehlivanes*³¹⁵⁶, *kahramanes*, que como afirma Venedikova, a veces, también son cristianos.

Las tallas sobre los bloques de piedra de la valla del tekke (figs. N° 120); rosetas, símbolos del sol y de la luna, como metáforas del Fuego divino, modelos de santuario de santos y de mezquitas, no nos son conocidos de otros tekkes en Bulgaria e indican una estrecha relación con las tradiciones de Asia Occidental. La roseta “vórtice” en

³¹⁵⁴ D. Gergova y K. Venedikova, *Op. cit.*, p. 56. Esa espada que se divide por la mitad como tejeras, los chiíes remontan a las antiguas tradiciones; la trajo Adán del paraíso en la tierra, pero según otros, fue forjada por el rey bíblico David. Según la leyenda, Muhammad arrebató la espada del enemigo en la batalla en Badr (624), posteriormente la espada pasó en manos de Alí. Otra leyenda cuenta cómo Muhammad recibió esa arma del arcángel Gabriel (o de los cielos, es decir, de Allah) y en su última hora se la entregó a su yerno Alí que actuó heroicamente con ella, *Ibid.*, p. 59. El nombre Zulfiqar procede del árabe, literalmente significa el „poseedor de las vértebras”. En el ambiente chií eso se interpreta como el “dueño de las dos cuchillas”, lo que simboliza, tanto la fuerza doble como la unidad ambivalente (L. Mikov, *Izkústvoto na jeterodñksnite...*, p. 294). Los bektashíes y los kâzâlbashíes de Haskovo y de la región de Kârdzhali implican otro significado en la imagen de la espada Zulfiqar. Según ellos, esa personifica los rayos que hace Hazreti Alí, lo que se debe a la equiparación de Hazreti Alí con san Elías. “Hazreti Alí, subraya Murtazali Ahmed baba del pueblo Chernik, es el que se le llama san Elías... En búlgaro es san Elías, pero en turco es Hazreti Alí” (L. Mikov, *Ibid.*, p. 296).

³¹⁵⁵ El mismo texto está escrito una vez más sobre la ventana norte del tekke Demir baba, en la parte izquierda de la bóveda arqueada y es muy bien conservado. El mismo hadiz “no hay otro héroe (joven) que Alí...”, también está tallado en la parte exterior del muro norte-noreste de la antecentrada. La espada Zulfiqar y los dos discos por debajo, son representados en un relieve en el turbe de Demir baba.

³¹⁵⁶ Ya hemos dicho que en su *vilayetname* Demir Baba a menudo es llamado *pehlivan*.

forma de sol que tenemos aquí³¹⁵⁷, se parece mucho a la que se halla en la iglesia Hagia Eleni de “Arcángel Miquel” en Silles³¹⁵⁸, y es idéntica a la que está grabada en una de las baldosas de la mezquita *Tombul* en la ciudad de Shúmen (Bulgaria)³¹⁵⁹ - un octágono-que representa el sol y los rayos del Cosmos que dan vida.

Este grabado forma parte de último descubrimiento de algunos signos religiosos de las “comunidades secretas” en Bulgaria³¹⁶⁰; se trata de tres baldosas de piedra, colocadas en el rincón noreste del edificio, como si formaran parte de un heptágono, que constituye la piedra básica de la mezquita. En el centro de la imagen está el “sello de Salomón” (círculo en cuyo interior se inscribe un hexágono compuesto por dos triángulos equiláteros, conocido también como “la estrella de David”), pero sobre la baldosa central ese mismo sello es representado como la corona del árbol de la vida. Dentro del sello aparecen inscritas, en la parte derecha e izquierda, construcciones de cinco y seis puntas y el mencionado octágono simbolizando el sol en el centro de la estrella. Con carácter ritual, en el espacio formado por las baldosas están sembrados dos rosales que forman parte de una gran metáfora que habla por sí sola de las relaciones entre místicos que hubo allí y las ideas que dichos signos insinúan.

Interés especial entre las imágenes sobre la valla de Demir baba tekke representa el bloque de piedra con los dos agujeros, llamado “los ojos del diablo” y el ritual de comprobar el estado de pureza espiritual del fiel que se sigue practicando (fig. N° 120 f)). Sobre el bloque se pueden ver símbolos geométricos (una estrella hexagonal, rosetas y trenzados) que aluden al judaísmo, al islam y al budismo.

El motivo de “los ojos del diablo”, es muy frecuente en los templos asiáticos de Buda. De la presencia de religiones orientales en el lugar y de sus influencias testifica una escultura de bronce encontrada en el territorio del pueblo de Závét que data del siglo X y se identifica con la divinidad india del jainismo³¹⁶¹. En este contexto se inscribe una carta del patriarca de Constantinopla Teofilacto desde el mismo siglo que fue dirigida al zar búlgaro Pedro I, en la que entre los nombres de los iniciadores de

³¹⁵⁷ Véase fig. N° 120 d).

³¹⁵⁸ Véase fig. N° 121 b).

³¹⁵⁹ Es la segunda por sus proporciones mezquita en los Balcanes.

³¹⁶⁰ Véase fig. N°121 a); los signos han sido descubiertos en 2011, durante la restauración de la mezquita. Se supone que la mezquita *Tombul* de Shumen era el corazón mismo de una comunidad sufi que había dejado ese mensaje a la humanidad. Los investigadores hablan de un mensaje sin precedentes fijado en el espacio de un centro de culto que proporciona información interesante en cuanto a las relaciones existentes entre sufíes de la orden Bektashiya y los masones.

³¹⁶¹ Su doctrina y práctica enfatiza la necesidad de realizar esfuerzos para encaminar el alma hacia una conciencia divina y la liberación. El jainismo es conocido en los textos antiguos también como: el camino de los aquellos sin apegos ni aversiones.

ideas heréticas en el país se menciona el de Buda, por lo que en esta carta Bulgaria es llamada “Budia”. Además, se menciona que hasta el siglo X entre los búlgaros del Volga también funcionaban “leyes brahmánicas”³¹⁶².

Junto con el universalismo específico al que señalan las inscripciones y las figuras talladas en la valla del tekke de Demir baba, lo que llama atención es el repetitivo valor sagrado y simbólico del número siete allí aplicado. Así pues, en la parte sur sobre la valla se halla una piedra en relieve representando una roseta con siete radios, inscrita en un cuadrado especial (fig. N° 120 b). En la misma parte de la valla, sobre otra piedra esta tallada la imagen de una mezquita, con siete escaleras por los dos lados del edificio (fig. 120 d). Siete ángulos forman parte de la estela en la tumba de Demir baba. Según recuerdan algunos de esos musulmanes heterodoxos del noreste de Bulgaria, la lámpara que se hallaba en el türbe de Demir baba, representaba una gran construcción de siete ángulos. Otro ejemplo de este mismo simbolismo lo encontramos aplicado a una figura cóncava de siete elementos que se asemeja a un paraguas abierto y que se halla representada en el techo de un nicho en la pared meridional del vestíbulo en el türbe de “Demir babá tekke”. El centro de esta figura se parece a un *taç* (medallón de piedra)³¹⁶³ compuesto también de siete elementos. En fin, todos los edificios de culto de los alevíes, que se ubican en el territorio de Bulgaria y proceden de la Edad Media, son construcciones en piedra con siete paredes; entre ellos se encuentran los türbes de Demir baba, Akyazälä baba, Kademli baba y Osman baba. Algunos de estos mausoleos más tardíos, como por ejemplo, los de Ali baba, Hosh geldi baba, Hasan baba (fig. N° 6,b) y Topuz baba, también fueron contruidos como templos de siete paredes.

El heptágono como base de una construcción no es nada frecuente en la arquitectura otomana. El simbolismo de los números sin duda procede de los tiempos pre-islámicos, sin embargo es adaptado como musulmán, bajo la capa del esoterismo de las órdenes³¹⁶⁴. Entre los chiíes ismaelíes o septimanos, se interpreta como una alusión a

³¹⁶² A. Balkanska y D. Gergova, “Sveshéní sgrádi v dvóra na tekéto Demír Babá”/ Cult Structures at the Demir Baba Tekke/ Demir Baba tekkesi’nin yakınlarında bulunan trak tapınağı, en: B. Iliev y A. Kănev, *Demir Babá- Zhelézniat Bashtá: sbórník...*, p. 67.

³¹⁶³ Véase nota 2053.

³¹⁶⁴ Véase: L. Mikov, “Simvólíka na chisláta v izkústvoto na bălgarskite aliáni” („La simbología de los números en las artes de los alevíes de Bulgaria”), en la revista: *Problémi na izkústvoto*, (1996), 3, Sofía, Ed. BAN, p. 47; El número siete aparece también en la letra de una canción aleví de Bulgaria que ya se citó más arriba (*Este mundo siete veces se llenó y vació, él que lo llena es Muhammad, él que lo vacía, es Ali*), S. Biserova, *loc. cit.*

los siete imanes³¹⁶⁵. Los ismaelíes profesan doctrinas muy complejas y fuertemente influidas por el neoplatonismo³¹⁶⁶, el gnosticismo y creencias tomadas de otras religiones, como el maniqueísmo. La concepción de los siete ciclos proféticos y la simbología numérica de los ismaelíes, se repite en la doctrina de la secta hurifi, que en Asia menor se convierte en parte fundamental de la de los bektashíes. Por su lado, el bektashismo expandido en Turquía, Bulgaria y partes de la India, según algunos³¹⁶⁷, es hurufismo.

La aplicación tan amplia del número siete en las artes y la cultura de los musulmanes heterodoxos búlgaros se debe también, hasta cierto punto, a los influjos zoroástricos en el chiísmo iraní, que tuvieron su reflejo en la cultura local³¹⁶⁸. Pero una explicación satisfactoria de porqué el ismaelismo influyó tanto en la arquitectura sufi del siglo XVI, de manera que sus monumentos de este tipo se encuentren únicamente en Bulgaria, nunca se encontró. Pues ni en la arquitectura otomana ni en la de los selchuquíes se conocen precedentes de polígonos de siete lados. Tampoco hay edificios con esta forma en la arquitectura cultural en Asia Media. El heptágono medieval de los edificios sufíes en Bulgaria carece de paralelos en la arquitectura islámica hasta el siglo XIX, cuando en Grecia aparece una construcción del mismo tipo, el türbe de Abdullah baba, construido en la segunda mitad del siglo XIX en Katerini, cerca de Tesalónica. Sin embargo, hasta ahora ninguna de las interpretaciones explica el motivo por el que se reprodujera este modelo arquitectónico que constituye un estilo autóctono y provincial que se corresponde con el carácter marginal del islam en Rumelia.

³¹⁶⁵ La simbólica del número siete en el chiísmo generalmente está vinculada a las corrientes ismaelitas que surgieron en relación con el séptimo imán. La elección de Musa al Kazim, el cuarto hijo del sexto imán Jafar al Sadik provocó la indignación de los chiíes, porque según la tradición el derecho de la herencia pertenece al hijo primogénito es decir, al primer hijo de Jafar al Sadik, Ismael ibn Jafar. Según la tradición verbal el padre privó su hijo del derecho al imanato porque este era adicto al vino y, por las malas costumbres que tenía Ismael. Por otra parte se sospechaba que Ismael fue seguidor del Abu al-Hatab, quien predicaba doctrinas heréticas. Los partidarios del derecho primogénito se separaron de los demás denominándose ismaelíes. No obstante Ismael murió antes de su padre, por lo cual, por séptimo imán fue anunciado su hijo, Mohammed ibn Ismael, el que tampoco fue reconocido por todos los chiíes. Según los ismaelíes, el número de los imanes y de los profetas debe ser siete. Por lo tanto, Muhammad ibn Ismael fue considerado por ellos „el último imán“.

³¹⁶⁶ Bajo la influencia neoplatónica en la doctrina ismaelí de los Fatimíes, se introduce el postulado de los siete ciclos proféticos. Seis de los ciclos proféticos están relacionados con: Adán, Noe, Abraham, Moisés, Jesús y Muhammad. El séptimo ciclo según la doctrina fatimí-ismaelí será señalado con la venida del último („el ausente“) profeta al-Ka‘im, el que se espera como el presagio del fin del mundo. Los adeptos de esta concepción hasta la segunda mitad del siglo IX se llamaban “as-saba‘iya” („los que veneran el número siete“). Los fatimíes-ismaelíes introdujeron las siete etapas iniciáticas, correspondientes a determinados rangos religiosos, que se interpretan alegóricamente como las *siete antorchas* o *planetas*.

³¹⁶⁷ L. Mikov, “Simvólka na chislata...”, *Op. cit.*, p. 51.

³¹⁶⁸ Nevruz es la séptima fiesta zoroástrica, relacionada con la séptima creación de los zoroastros, el fuego.

Como resultado de los fines nacionalistas del siglo XIX, que insinuaban la idea de que todos los ciudadanos búlgaros confesábamos las mismas creencias, el lugar fue aceptado como “sagrado” por todos los grupos, volviéndose un lugar de encuentros tanto religioso como secular.

El peregrinaje común en el que los cristianos y musulmanes a través de la celebración ritual de una santidad universal, aun interpretada de maneras diferentes por los diferentes grupos, reúne a la gente en torno al lugar universal de la fe.

Los búlgaros de Sveshtari dicen que *en el día Ilinden, los turcos y los búlgaros son iguales*, mientras que para los kǎzǎlbashíes, *el Señor es único para todos, y por eso Demir baba no distingue a la gente*. Ante las puertas del turbe, ya “no piden carnet de identidad religiosa”, cualquiera puede entrar, dar culto y dirigir su petición al santo, al héroe, o al baba. Los cristianos entran en el monasterio como en un templo iluminado por multitud de cirios. Junto con los rituales típicos cristianos que se emplean para conceder la piedad del santo (dar limosna, encender velas, santiguarse delante del sarcófago), se realizan actuaciones apotropaicas con sentido de protección y para conseguir fuerza y salud. Calzando los zapatos de hierro, los búlgaros rodeaban el sarcófago y al salir tocaban la cuchilla de hierro de Demir baba³¹⁶⁹. Basándose en la analogía, los actos rituales se interpretan como recepción de las cualidades divinas del objeto de culto. Hoy en día, se han reducido a la puesta del turbante, de modo que así “reciben” la fuerza del santo.

Como ya se ha mencionado, años más tarde que los cristianos, los turcos de la región (referido a los sunnís) empezaron a compartir la tradición del peregrinaje. Pero para los dos grupos musulmanes, las mismas actuaciones tienen una semántica diferente. La tradición para los kǎzǎlbashíes es muy antigua, tiene su carácter oficial y los rituales siguen un orden estrictamente reglamentado. En la fuente sagrada y en el espacio del sepulcro, cada peregrino realiza un intercambio peculiar: ofrece (monedas, velas, obsequios), pero también recoge (agua sanadora, barro sagrado). El beber de la fuente se relaciona con el conocimiento al que todos aspiran; las aguas “vivas” equivalen al conocimiento de Dios, los cirios llenan el espacio del turbe con el espíritu de Alí. La ruta, iniciada por la bajada de numerosas escaleras pétreas, desde la cumbre plana hacia el valle, termina con la dificultosa subida hacia lo alto y simboliza el camino

³¹⁶⁹ Se refiere a los tiempos anteriores (s. XX), según los recuerdos de mi abuela M. Ilieva Koleva (1907-1991). Actualmente los enormes zapatos metálicos y la famosa cuchilla, se guardan en el museo de la ciudad de Razgrad. En la sala para las exposiciones, situada en la casa al lado del turbe, sólo se pueden ver las copias de “los zapatos de hierro”.

de la prueba. El principio y el final de la ruta alrededor del tekke, coinciden en el punto que cierra el círculo. Los obstáculos superados por el camino; cuevas, el estrecho desfiladero, el puente de madera, etc., visualizan las tentativas y la lucha del hombre por su propia auto-realización. Alcanzando el pico, los kǎzǎlbashíes simbólicamente alcanzan la perfección, tocando la verdad divina. La ceremonia especial de la comida ritual, la interpretación de los tratados místicos y el *sema*, cierran el círculo de la vida en el *dzhem*.

Esta carga semántica es desconocida para los musulmanes ortodoxos que habitan las cercanías del tekke. Asimilando el espacio de culto, estos aceptan los actos rituales copiando, o a través de la imitación intercalan nuevos elementos, les transmiten su sentido y más tarde esas novedades se ven manifestadas por los musulmanes de la etnia gitana, que fácilmente se incorpora a la diversa comunidad peregrina³¹⁷⁰.

Así por ejemplo, debido al aspecto místico que los sunníes atribuían a los rituales que en los tiempos lejanos se realizaban en el edificio *meydan evi*, que hasta los años 60 se alzaba allí, éstos creían que su súplica tendría más efecto si se pronunciara justo allí. Sus movimientos durante la petición se asemejaban a los que, probablemente, los kǎzǎlbashíes realizaban durante el baile místico³¹⁷¹. Dentro del marco de la religiosidad popular en los Balcanes, este comportamiento no es extraño y se explica con la creencia de que los “otros” más fácilmente puedan establecer relación con los poderes del mundo del “más allá”.

El punto de vista de un musulmán sunní³¹⁷², “convierte” el lugar santo en “suyo”, en perteneciente a su religión, acentuando no sobre el espacio interior, sino sobre los elementos del exterior que marcan la actitud de Demir baba. El sepulcro del santo está dentro del turbe, pero no tiene mucha importancia para el informador, porque *Demir baba no está allí, gente como él no se muere [...] él tampoco estará muerto [...] está vivo ahora [...] su espíritu está en el tekke; cada noche [...] ellos saben que él viene, pero no le ven [...] él no ha muerto [...] esa gente no se muere, vuestro*

³¹⁷⁰ Los turcos y los gitanos creen que la visita del tekke les protegerá de la esterilidad. Como plegarias para que se les concedan hijos, ellos abrazan los grandes árboles que están alrededor del lugar santo, y las mujeres se acuestan sobre la roca en la base del santuario. A diferencia de los kǎzǎlbashíes y de los búlgaros, los turcos, al realizar este culto, imitan la posición del sarcófago (oeste-este), fig. N° 116.

³¹⁷¹ L. Bozhkova, cristiana de la ciudad de Ispirih, recuerda que las chicas que visitaban el *meydan evi*, colocaban su dedo en el agujero del techo y daban vueltas en círculo, D. Gergova y K. Venedikova, *Demir Babá Teké- bălgarskiat Erusalím...*, p. 85.

³¹⁷² Él (Zakir Ahmed Ibriamov, n. 1938, de pueblo Podayva, región de Ispirih) no pertenece a la comunidad kǎzǎlbash, pues, presuntamente no tiene derecho de participar en los rituales que los alevíes rezlizan en el tekke, pero como sabemos, hay prácticas que están a disposición de todos sus visitantes.

*Jesucristo está en los cielos y no está muerto, ¿no? [...] es Espíritu, pero tiene imagen humana. Y Demir baba es igual. ¡Es muy lindo! [...]*³¹⁷³.

En la fábula del informador, Demir baba no se ubica en el tiempo lineal, lo que pasó antaño sigue pasando hoy. El santo “siempre viene”, “él no murió”, “es espíritu, pero tiene imagen”, es comparado con Jesucristo quien es ungido por Dios, pero siendo Hijo de Dios, Él es siempre ungido, “y Demir baba es igual”:

*Pues allí, si pides a Demir baba o a Allah, es lo mismo [...] porque él es el hombre más cercano de Allah. Si le pides a él, él se lo dirá a Allah [...] y te lo concederá, porque a él todo se lo concede [...]*³¹⁷⁴.

¿De quién es Demir baba tekke? Por un lado se percibe como el “templo” de los musulmanes porque allí ellos comunican con Alláh, pero por otro lado, también se considera de todos los creyentes en general, pues, según la leyenda, Demir baba escribió que ayudará a toda la gente de fe. Por eso, según dice nuestro informador, “cualquiera puede ver al walí, pero sólo si realiza con fe los actos correspondientes”³¹⁷⁵, su percepción posible permite una comunicación con la divinidad, ritualmente construida y ritualmente vivida.

Frente al debate sobre “Demir baba tekke”, que últimamente llegó a utilizarse para estimular el sentido de la identidad religiosa de los musulmanes de Bulgaria, disminuyendo las diferencias entre los dos grupos a favor de intereses políticos, desde hace varios años, en el 20 de julio, día de san Elías, el prado de Sboryanovo que se encuentra por encima del tekke de Demir baba, se convierte en la escena de un festival del folclore búlgaro, cuyo comienzo se marca por un *kurbán* común que se reparte entre todos los presentes, bendecido públicamente por los sacerdotes de la región.

Por su lado, el consorcio “Rodno Ludogorie”, partiendo del fenómeno de la santidad universal en el lugar, emprendió la iniciativa de organizar un peregrinaje oficial y anual, con estatuto nacional, apoyado por el Ministerio de la educación, la juventud y la ciencia. Desde hace 17 años, aunque todavía con un estatuto local, el

³¹⁷³ Documentados en el año 1992 durante un trabajo de campo en el pueblo Podayva en el que, la mayoría de los habitantes son turcos (musulmanes sunníes), pero también hay búlgaros (cristianos ortodoxos) y gitanos-musulmanes, I. Todorova-Pirgova, “Slovéstna arhitektúra ná Demír Babá teké v kontéksta ná folklórnia islíám”/ The Verbal Architecture of Demir Baba Teke in the Context of the Folk Islam, en: *Sveti mesta na Balkanite: sbórník* („Lugares santos en los Balcanes: colección”), Il. Konev (ed.), Universidad de Blagoevgrad, Sofia, Ed. “Litse”, 1996, p. 201.

³¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 202.

³¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 202-203.

llamado “Camino de Bedreddin” o, “Por las huellas de Bedreddin”, reúne en un peregrinaje común, alumnos, profesores, científicos y ciudadanos en la región Ludogorie³¹⁷⁶. Aparte de la marcha que sigue los pasos del jeque por las ciudades de Silistra, Dulovo, Ispirih y Razgrad, dentro de los días del “Camino” se organizan seminarios culturales y concursos que abarcan temas respecto Bedreddin, su rebelión y sus ideas, discutidos a la luz de la actualidad. El objetivo es orientar a los escolares hacia los valores que desarrollan el sentido de la identidad nacional, el amor a la patria y el respeto por los demás, expresar una posición activa civil, fortalecer sus habilidades para un análisis razonado de los hechos históricos. Pero la idea esencial del “Camino de Bedreddin” es la unión y el acercamiento humano de los musulmanes y los cristianos, vecinos en la región³¹⁷⁷.

Recordaremos que la revuelta de Silistra se desató desde 1416-1417 hasta 1418-1420 en las regiones de Ludogorie y la Dobrudzha, llega a Stara Zagora, Yambol y Haskovo, y amenaza la capital otomana Edirne. Bedreddin atrae a los musulmanes que viven en la pobreza y los oponentes del nuevo gobierno del sultán, pero ampliamente es apoyado por los búlgaros. En el territorio de Bulgaria, las fuerzas principales del impacto de los rebeldes contaba con 3000 personas, la mayoría derviches kăzâlbashies.

Cada año, en el mes de noviembre a través de actuaciones culturales el evento histórico se replantea a la luz de los ejemplos que unen a las etnias y las religiones, con el fin de mostrar *que hay otra manera de vivir juntos en Bulgaria y en todo el mundo*³¹⁷⁸.

En su testimonio, según la leyenda, el Padre de Hierro dijo que es y siempre será el padre de todos, otra cuestión es si la santidad puede ser compartida, despreocupadamente de las motivaciones nacionalistas o los intereses políticos que siempre aparecen.

³¹⁷⁶ Iniciador de ese peregrinaje-Camino, es Anatoliy Kănev junto a la mencionada asociación local, “Rodno Ludogorie”. La misma asociación, la que en 1990 había editado las “Leyendas del Padre de Hierro” de Boris Iliev, hace poco editó en búlgaro, dos libros a favor del universalismo y las interacciones entre los musulmanes y los cristianos, a saber, *Vlubeniât oblak* „La nube enamorada” que contiene cuentos del gran poeta turco Nazim Hikmet (ed. en castellano en 1989, Guadarrama, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo) y, *Trima radételi za miusulmano-jristiânsko edinénie prez XV vek* „Tres partidarios para la unión cristiano-musulmana en el siglo XV”; dedicada al jeque Bedreddin de Simavna, Nicolás de Cusa y Jorge de Trebisonda, tres personas que luchaban por la igualdad entre las gentes y las religiones.

³¹⁷⁷ En una entrevista del periódico búlgaro “Duma” del 30 octubre 2012, Anatoliy Kănev declara: “Nuestro camino es la unión”, V. Jristova, “Ôbshtoto mezhdú jôrata e pô-silno ot protivostoiâshnite svetové” („Lo común entre la gente es más fuerte que los mundos opuestos”), *Duma*, (2012), N° 252, Sofia, <http://www.duma.bg/node/41965>.

³¹⁷⁸ Como dice el iniciador de evento, Anatoliy Kănev, “queremos mostrar que hay otra manera de vivir juntos en Bulgaria y en todo el mundo”, *Ibidem*.

Se suele decir que allí donde se conserva el espíritu del misticismo, abunda el respeto y la tolerancia, la paz y la tranquilidad; la gente es más sabia y buena. Partiendo de este refrán, de modo más bien deseable, Gergova y Venedikova concluyen que: el día de san Elías, que se celebra en el lugar milenario de fe, *es la fiesta común de todos aquellos que no distinguen a la gente por la etnia o por la confesión. Allí, en esa encrucijada de religiones y de la veneración de los valores eternos que llamamos la Jerusalén búlgara, se puede entender el espíritu de Bulgaria*³¹⁷⁹.

³¹⁷⁹ D. Gergova y K. Venedikova, *Op. cit.*, p. 89.

CONCLUSIONES:

Las siguientes conclusiones no pretenden recoger por orden las conclusiones parciales de cada capítulo, sino que son en realidad una reflexión general y una interpretación acerca de los datos examinados y analizados a lo largo de los capítulos de esta investigación, con el fin de señalar los puntos fuertes que caracterizan la coexistencia de dos religiones en el marco balcánico y búlgaro en particular, sus manifestaciones más significativas, su realidad histórica y sus rasgos peculiares en el presente.

Pese a las diferencias conceptuales de las dos religiones, o quizá por ellas, se puede decir que el fenómeno de la “santidad compartida” se comprende en la medida en que tanto el santo cristiano como el musulmán comparten poderes que les han sido otorgados, virtudes que se les reconocen, formas en que se les rinde culto y, sobre todo, el carácter de intermediarios entre Dios y los hombres. Las curaciones milagrosas, en los dos casos, son el centro de los prodigios que realizan y, en casos de extrema necesidad, constituyen un espacio en que se supera la división religiosa.

En el cristianismo, la santidad del hombre está en correlación con la naturaleza humana de Cristo y ello permite a los santos ejercer como mediadores. En el islam la aceptación de la santidad es problemática, lo que no significa que no se la desee consciente o inconscientemente. En la búsqueda de una cercanía con “Allah” a través del Corán, unos llegaron a descubrir la doble condición de Cristo, que ofrece amor, cercanía y amistad, y se convirtieron. Otros, fascinados por la humildad de Dios consistente en el „abajamiento“ de la divinidad al hombre de la figura de Jesús, osaron poner a Cristo por encima del Profeta Muhammad lo cual les hizo enfrentarse al martirio. Un tercer grupo, aún desviándose de la Sunna, encontraron una zona intermedia que les permitió seguir considerándose musulmanes.

En este ámbito último, es en el que se desarrolla, entre los musulmanes heterodoxos del noroeste de Bulgaria, el concepto de santidad, que se basa en la unión de lo humano y lo divino, perviviendo dentro del marco chií-sufí. No es de extrañar que en ello haya jugado un papel importante el hurufismo que admite la encarnación y acoge otros elementos cristianos. Aparece en casi todas las comunidades chiíes un mismo anhelo de proximidad a la divinidad que determina la guía de los imames. De forma

más clara emerge el mismo afán entre los sufíes quienes presienten que hay un espacio personal en donde Dios se acerca a lo humano.

En Bulgaria, este tipo de planteamientos, influidos por las ideas del jeque de Simavna, Bedreddin, impregnan el islam con una espiritualidad especial, y conducen a que el ser humano sea visto como objeto de culto y como mediador en la búsqueda espiritual. La presencia de una emanación divina en el hombre aparecía ya en algunas interpretaciones de la *chi'a* y curiosamente encuentra sus correspondencias en la doctrina cristiano-bizantina. Esta realidad, junto con el panteísmo de Bedreddin, su rechazo a las diferencias religiosas, la convergencia con la fe cristiana como medio de salvación que propugnaba *Börklüce Mustafa*, facilitaron la aparición del fenómeno popular de la “santidad compartida”. Todo ello otorga a la espiritualidad, el pensamiento y los rituales de la cultura *kăzâlbash* su especificidad frente a los musulmanes sunníes.

No obstante, la santidad como mediación no se halla únicamente entre cristianos y musulmanes heterodoxos (*kăzâlbashíes*). Muchos ejemplos en toda Bulgaria ponen de manifiesto la existencia de un culto popular a los santos, practicado por musulmanes que se definen como ortodoxos, incluidos los pomacos de los Ródopes, quienes aunque se declaran sunníes, practican el islam popular, llamado “babá islam”. Entre sus visiones sobre el walí, señalamos peculiaridades que reflejan la penetración de ideas no muy ortodoxas, con influencia de elementos cristianos y paganos. Así mismo, la comprensión de la santidad como una fuerza que puede “contagiar” a objetos o personas por el contacto no es ajena a las prácticas cristianas aún vigentes. Por otra parte, el culto al “territorio” del santo musulmán viene a ser una réplica velada e implícita de la Kaaba, y la peregrinación a las tumbas, recuerdo inconsciente del hadzh. Los musulmanes de los Ródopes centrales reconocen esta presencia como un legado de los pastores nómadas o de los karakachanes (que son cristianos ortodoxos) de los que lo habían heredado de manera formal.

Pese a la evidente influencia aleví y de la simbología bíblica que revelan las narraciones de los “turcos” de Bulgaria respecto a algunos aspectos, ello no desestabiliza su autodefinición religiosa. Las semejanzas no son apreciadas por los creyentes de las diversas orientaciones y en muchos casos negadas. Todos los entrevistados niegan rotundamente cualquier vínculo con los musulmanes heterodoxos, y consideran el islam popular que practican como el más “correcto”. Por otro lado, la tendencia de devolver el islam a sus raíces, que últimamente se observa entre las nuevas

generaciones de los pomacos, también tiene sus fundamentos sociales; como aspiración para sacar a las minorías de la marginación política.

Numerosos ejemplos de toda Anatolia muestran que los elementos religiosos cristianos habían penetrado en el mundo turco ya antes de la toma de Constantinopla y que eran empleados con fines apotropaicos. Así su poder fue admitido por la religiosidad musulmana como un poder “mágico”. Los conquistadores de los Balcanes no eran una masa homogénea turcomana, ni tampoco una masa compacta musulmana, y según los documentos estudiados, hasta la mitad del siglo XV muchos de los cristianos aliados de los osmanlíes no cambiaron de confesión.

Sin embargo, la persistencia de la diversidad de tradiciones que se observa en un mismo lugar de culto o en la cultura *kăzâlbash*, que posee una estructura muy abierta y receptiva, constituye un enigma insoluble, porque ante todo, las huellas del paganismo son resultado de la interacción de más de un círculo cultural. Por tanto, desciframos la corriente *kăzâlbash* en Bulgaria como un intrincado complejo cultural y religioso que escapa a cualquier intento de definición exacta.

Las numerosas hipótesis respecto al origen de estos musulmanes coinciden en señalar la superposición de diferentes capas étnicas y religiosas en un área de extensión muy reducida como es Bulgaria nororiental. Esta región y el Deliorman en especial, fueron sede y origen de diferentes sectas, pero, a pesar de las trasformaciones, los elementos “cristianos” en su cultura funcionan como puente de intercambio positivo y pueden ser compartidos, aunque para cada grupo tengan un significado propio.

El comportamiento basado en creencias de carácter apotropaico, que se aparta del dogma, es el resultado de la larga convivencia cristiano-islámica y que se encuentra presente en los llamados “lugares de fe”, independientemente de su pertenencia a una determinada religión. Durante la época otomana, la emergencia de un culto popular compartido entre cristianos y musulmanes, fue favorecida por los propios derviches, quienes utilizaron para ello narraciones piadosas relativas a santuarios paganos, manantiales y lápidas, transformándolos en sepulcros de predicadores o guerreros *bektashíes* o *kăzâlbashíes*.

Con el propósito de proponer un tránsito fácil y pacífico del cristianismo al islam, los predicadores atribuían a santos musulmanes leyendas cristianas, los presentaban como amigos cercanos o incluso como musulmanes clandestinos. Maestra en este juego flexible de las equivalencias y el funcionamiento de santuarios de doble ritualidad, se revela la cofradía de los *bektashíes*. Sin embargo, las interpolaciones de

elementos étnicos y cristianos, que han reforzado el carácter ecléctico de los bektashíes, se deben más bien a sus antecedentes babaíes. En su famoso levantamiento, consiguieron acoger a los seguidores de diversas *tarikats* heterodoxas, aunando las voluntades de los musulmanes y cristianos insatisfechos.

La infiltración de místicos musulmanes durante el avance turco desde Anatolia a tierras cristianas constituyó una forma de facilitar la conquista de los Balcanes, pero no resulta tan evidente que por esa razón se produjeran conversiones masivas al islam en la zona. Los derviches-misioneros no siempre eran tan tolerantes y la conversión al islam no siempre fue precedida por una convicción milagrosa. El carácter conciliador de sus cofradías vino determinado por la intención proselitista, lo que no excluía implantar la religión por la fuerza de las armas. La presencia de adeptos de estos místicos en el ejército otomano queda recogida en la toponimia de numerosos lugares de Bulgaria nororiental y en las vidas de los santos musulmanes venerados en la región.

De lo que no cabe duda es que la conquista fue sangrienta y la difusión del islam fue forzada. La mayor prueba es que el imperio otomano y su clero vasallo extendieron la islamización hasta donde llegó su poder político y administrativo.

Las imágenes paradójicas de las historias legendarias de guías espirituales islámicos, en las que islam y cristianismo se entrelazan, son el producto final de la intención de los conquistadores por presentar la cohabitación pacífica del islam con el cristianismo en su aspecto ideal, pero también tratan de justificar de este modo la antigüedad del islam el cual penetró en Europa ya antes de la fundación de la dinastía otomana. Sin embargo, revelan igualmente el ambiente de la época en que se crearon, un tiempo en que estaba presente la tolerancia religiosa y las fronteras religiosas debían de ser bastante imprecisas en contraste con los momentos de campañas militares en las que dicha tolerancia desaparecía.

Por otra parte, parece claro que la mentalidad de los anatolios era proclive a un espíritu de relativa concordia intercomunitaria. En la formación de la unidad cultural de la que surgirá el fenómeno balcánico del “santo de todos”, donde no sorprende la existencia de figuras santas como la del padre Arsenios, llamado a la turca Haciefendi, tuvieron un papel importante tanto las órdenes de derviches de Jurasán, como los residentes cristianos y los turcomanos inmigrantes. Es el caso del famoso Hadzhi Bektash, cuyos principios de carácter universal, aceptables para cualquier sistema religioso, estuvieron en la base de que, en una región cristiana como Capadocia, sus enseñanzas influyeran y tuvieran difusión.

En estas tierras se desarrolló un modo de pensar que flotaba por encima de cualquier dogma o exigencia política, e intentaba fomentar la búsqueda de lo divino que se esconde dentro de todo hombre. Esa mentalidad fomentó una devoción popular que permitía acudir, en caso de necesidad, al santo de los otros sin que su religión fuera impedimento para que el santo bendijera a la otra comunidad. Sin embargo, pese al valor mágico que se confería a esa práctica, lo que hicieron los místicos de Anatolia no fue instruir en el arte de la magia a sus discípulos, sino fomentar el desarrollo de una devoción que otorgaba mayor importancia a la eficacia de un rito o del ministro del culto, en lugar de acatar un dogma. De este modo, las creencias respecto al culto se fueron cargando de ambigüedades. Pero al mismo tiempo, fue la necesidad humana y el pragmatismo lo que alentaba a los fieles hacia una doble lealtad confesional, la que era posible debido a la fluidez de la frontera.

La aportación de Mevlana respecto a la tolerancia, que se centraba en el objetivo compartido por las religiones y no tanto en que sólo hay una vía válida, contribuyó a apaciguar las discordias de su época. El alevismo, influido por Rumi y por el legado de Hadzhi Bektash, existente aún hoy en Bulgaria y en Turquía, constituye una filosofía humanista y universalista.

La conocida solidaridad del grupo heterodoxo musulmán con los cristianos en los Balcanes también tiene su explicación histórica, que se basa en dos factores: 1) el conflicto entre las sectas islámicas y los sunníes en el imperio otomano; 2) los esfuerzos del poder otomano sunní para debilitar a la Iglesia. La conciencia de la profunda Unidad que subyace a la diversidad de formas no es siempre unívoca y puede ser muy intelectual, como es el caso de Ibn Arabí y Mevlana, que se declararon a favor de la pluralidad de religiones, pero mantuvieron sus preferencias por el islam.

Todos los partidarios de Alí en los Balcanes, identificados como kǎzǎlbashi, bektashí u otros, forman parte de las manifestaciones del islam popular turco, y pese a la transparencia de la que hoy hacen alarde, sus ritos no dejan de ser tabú para los que no pertenecen a sus comunidades. Debido al sincretismo religioso que caracteriza sus prácticas, los kǎzǎlbashíes no mostraban fanatismo religioso, pero lo que podemos decir con seguridad, es que si los cristianos no vieron en ellos amigos en la fe, al menos no vieron enemigos irreconciliables.

La afirmación de que el culto a los santos es un elemento adaptador y reconciliador en la convivencia entre religiones antagónicas, es más bien válida para los tiempos en que las barreras entre el cristianismo y el islam no eran infranqueables. En

las historias populares y en la poesía mística es donde hemos encontrado casos en los que expresamente desaparecen las barreras confesionales y las exclamaciones universalistas son muy corrientes. El principio bektashí de que un santo es santo para todos, debería justificar los intercambios de santos que se producían. Sin embargo es un principio ideal que sólo se da en los márgenes entre los dogmas religiosos de las dos comunidades y difícilmente puede funcionar libremente para unos y otros.

No obstante, en los últimos años, el motivo de la “cefaloforía sagrada”, común en relatos de santos musulmanes y cristianos, aunque no muestra una relación directa entre los dos cultos, se proyecta en ciertos cultos locales, como el de Eniján baba, llegando a adquirir dimensiones pluriconfesionales, y se convierte en un campo simbólico que sirve para la solución de temas problemáticos respecto al pasado y el desequilibrio en la etnoidentificación, como es el caso de los pomacos.

El análisis comparativo de los milagros de Cristo en las dos tradiciones nos llevo a la conclusión de que su valor y significado difiere en cada religión. Sin embargo, su figura sirvió como medio de acercamiento proselitista para los fines de los hagiógrafos musulmanes, quienes, apostando por la semejanza formal, presentan la islamización como el producto peculiar de su influencia. De este modo se intentó difundir por escrito el ideario pretendido acerca del poder de la nueva religión.

La conclusión de algunos de que la islamización masiva en Anatolia y los Balcanes fue resultado de los llamados milagros crísticos parece muy poco real y no deja de ser una hipótesis. Además, en ocasiones, la figura de Jesús también se revela como causa principal de una conversión en la dirección contraria, y cuando este paso no es el resultado de un milagro, es consecuencia de las propias reflexiones del converso sobre lo que se niega en el Corán respecto a Jesús.

El motivo del maestro espiritual musulmán a quien un monje cristiano llega a percibir como un “nuevo Cristo”, aunque es muy querido por los hagiógrafos, solo señala la incondicional tolerancia del maestro, pero no necesariamente significa una conversión total. A menudo se trata sólo de comunión espiritual, de compañerismo en la ascesis o bien de “hermanos en religión”, que puede significar práctica de oración según dos modalidades diferentes.

La existencia de contactos e influencias entre místicos de diferentes religiones seducidos por el universalismo religioso no es algo exclusivo del siglo XIII o el XV sino que ha seguido presente hasta fechas más recientes y no siempre suscitaba discusiones doctrinales. Muchas veces se trataba de transmisión de experiencias de vida

interior, como la de alcanzar la paz y felicidad interiores en momentos de hostilidad. La mística cristiana florece en Bulgaria precisamente en el momento de la conquista otomana y de la pérdida de la independencia eclesiástica, como un modo de preservar la propia identidad y buscar alivio frente a las desgracias.

Concluimos, pues, que los puntos en común y los contactos entre los hombres de religión conducían al crecimiento y a la educación en tolerancia, aunque ello no siempre fuera empresa fácil.

Las oraciones comunes no son algo de un pasado lejano y las situaciones en las que un santo local “reúne” en su templo a musulmanes y cristianos a rezar juntos, sin que su martirio por la fe cristiana sea una razón divisora, todavía se podían observar durante el siglo XX. Hoy en día, en situaciones extremas, en ciertos pueblos búlgaros se celebran oficios y oraciones presididos por los dirigentes espirituales de las dos comunidades religiosas, que por una causa común se unen en el ritual, aunque no sea en un templo, sino en un lugar santo para todos.

Los casos estudiados de las actitudes transconfesionales de piedad popular del mundo otomano, revelan un deseo de una religión popular unificada, más allá de las sutilezas doctrinales, que se une a la convicción de la relatividad de las formas externas, específica de los círculos místicos. Por tanto, a menudo, este contexto obstaculiza y no permite una distinción clara entre un sufismo isawí, una conversión real al cristianismo, unas prácticas sincréticas o unas convicciones universalistas.

Las interpretaciones equivocadas y las relaciones excesivamente cercanas con los cristianos llevaron a la muerte a personalidades demasiado declaradamente isawíes. Pues, el hilo sutil entre el cristianismo y el islam en la esfera de la mística, pasa por la figura de Jesús, donde todo puede tomar matices diferentes, según el receptor que los interpreta. Una vez más, lo demuestran también las leyendas que reúne la iconografía musulmana de las sandalias de Muhammad, que también apuntan a la permeabilidad de las fronteras religiosas en el ámbito otomano. Acogidas en la literatura otomana, en su variedad, dichas leyendas favorecían un “diálogo” interreligioso sobre los aspectos del más allá.

Adoptando el lenguaje de la metáfora del tintorero, común en los Evangelios apócrifos y las obras de Rumi, podemos decir que Jesús es uno, pero cada uno saca del “cubo” el “color” deseado. En consecuencia, las controversias que su figura suscita permiten un amplio acercamiento de las comunidades. Sin embargo, por más que el

pensamiento popular trate de conciliar las semejanzas y diferencias entre ambas concepciones, la imagen que cada religión se forma de Jesús o de cualquier otro “cruce” necesariamente continuará siendo distinta, para que podamos seguir hablando de musulmanes y cristianos.

Los místicos y la gente del pueblo, que en época medieval y en el periodo clásico turco, con frecuencia despertaban voces universalistas y “forzaban” las fronteras religiosas, sólo ansiaban la convergencia entre las dos religiones. Sin embargo, para las autoridades eso no dejaba de representar un peligro, por ello fueron implacables con los musulmanes que tenían a los cristianos en alta estima u osaron proclamar públicamente la preeminencia absoluta de Cristo.

Los numerosos procesos y ejecuciones de musulmanes de alta dignidad, que suceden en el siglo XVI, dieron lugar a doctrinas y movimientos que incitaban a un acercamiento y unión entre cristianos y musulmanes. Pero la tendencia “cristianizante” en el islam otomano siguió manifestándose mucho después del reinado de Solimán el Magnífico y al final, conduciría al surgimiento de “musulmanes” que llegarían mucho más lejos en el conocimiento de Jesús, resultando así una provocación tanto para los cristianos como para las autoridades musulmanas. En los siglos siguientes, ese pensamiento que tendía a reagrupar elementos muy diversos, fomentaría el desarrollo del fenómeno de la “santidad compartida”.

El espíritu supraconfesional que aparece en ambiciones de este tipo es muy característico del mundo otomano y todavía resuena en los Balcanes. Se basa en una convicción universal según la cual todas las religiones se valoran y compiten por los mismos fines. Aunque la idea de la unión ideológica, expresada en las diferentes épocas en la esperanza del triunfo de la religión “verdadera” o del nacimiento de una nueva religión universal, nunca se alcanzó, lo que destaca es que, junto a los enfrentamientos armados y los antagonismos religiosos, realmente existía un intento de conciliación y acuerdo, manifestado bajo diversas formas.

Los radicales proyectos ecuménicos de célebres anatólios al respecto, como Bedreddin y *Börklüce Mustafa* que operaron en el noreste de Bulgaria, forman parte de un gran movimiento de ideas que afectaron tanto a cristianos como a musulmanes del fin de la Edad media y suenan muy actuales, incluso hoy día. El fenómeno interreligioso

donde no se infrinja el dogma de la propia religión, hoy resuena en actos de jesuitas o en discursos de particulares ermitaños búlgaros.

La idea universalista que tiende unir a todos los monoteísmos la consideramos presente en el icono de Tatáritsa, donde la simbiosis igualitaria de símbolos cristianos y musulmanes permite que sea objeto de veneración compartida. Pese a su carácter herético, la custodia de la imagen en un pueblo famoso por su celo religioso cristiano, muestra una lógica diferente, que forma parte de la capacidad de recepción de los fieles de esta parte de Bulgaria.

La veneración común de bizantinos y turcos de las imágenes de La Virgen María, cuya figura resulta “puente” entre las dos religiones, tuvo un efecto inesperado, funcionando como el mecanismo social que garantizaba el estatuto de la Iglesia ortodoxa al advenimiento de los nuevos amos. El uso del motivo de las imágenes milagrosas, como instrumento que concede un cierto respeto social e institucional a la comunidad cristiana en caso de necesidad, tiene su precedente ya en la época iconoclasta, pero en Bulgaria lo encontramos también en tiempos más modernos, poco antes de la Liberación del país. En algunos casos, en lugar de la Virgen, como “recuperadora” del estatuto de la religión cristiana frente a las instituciones musulmanas, aparece San Jorge, no menos estimado por los musulmanes, fenómeno que también arrastra a una veneración mixta entre los cristianos y los pomacos locales en Bulgaria del sur. En tiempos de agresiva propaganda atea en Bulgaria, la milagrosa aparición del santo se puede ver como defensa tanto frente a los turcos locales como ante los gobernantes ateos, provocando algo inusual en esos momentos; la erección de un monasterio cristiano.

Ante las nuevas generaciones altamente secularizadas, los milagros de San Jorge vinculados a curaciones han seguido haciendo su papel, como es el caso del monasterio de Hadzhidimovo, que en consecuencia ha llegado a convertirse en uno de los más populares centros de peregrinaje regional, donde en las fiestas del santo se reúnen cristianos y musulmanes en un mismo ritual.

Semejante veneración común, que también se observa en “la casa de María” en Turquía, no problematiza la pertenencia religiosa, aunque a menudo, esa veneración es motivada por la creencia en la fuerza superior de “la Virgen (o de san Jorge) de los cristianos”.

La actitud ambigua de los sultanes hacia los cristianos ortodoxos en aras del interés político se refleja en las fuentes, distanciándose de las leyendas cristianas, pues los sultanes otomanos aparecen con frecuencia como protectores.

La ambivalencia de la tolerancia otomana queda de manifiesto en que, por una parte y según los firmanes otomanos de las iglesias, hasta el siglo XIX, la construcción de templos estaba limitada a tratar de hacer invisibles a los cristianos y, por otra parte, se construían templos o se restauraban los existentes.

El empleo de relatos de milagros que atribuían el amparo y la reconstrucción de un templo cristiano a un soberano turco por la voluntad divina, formaba parte de la política otomana, resultando un modo eficaz de manipular a la opinión pública y su memoria, dotando de este modo a los sultanes de un talante tolerante. Pero esta cuestión tenía una doble faz, pues mostraba la supremacía del cristianismo sobre el islam. Esta especie de proselitismo religioso-político maneja hábilmente la delicada materia del milagro, que aparece como razón universal que elimina los límites entre las dos religiones, los prejuicios respecto la pertenencia religiosa del santo de quien se recibió un beneficio-curación, y se convierte en materia apta para ser usada políticamente.

La tendencia sincrética del islam popular balcánico jugó también un importante papel a la hora de evitar el desequilibrio social y político que hubiera provocado el reconocimiento público de la santidad de los “otros”, que podía entenderse por la construcción de monasterios cristianos por parte del poder otomano.

Hoy día, los lugares de consideración religiosa mixta, que conservan su valor espiritual en las dos tradiciones, reúnen en su espacio dos tipos de narrativas, mediante las cuales reportan información en varios registros.

La conservación de dos nombres, uno cristiano y otro musulmán, referidos a una misma tumba no proporcionan un único significado. Un nombre turco que se puede identificar con más de un santo cristiano, como es el caso de Kasām, san Demetrio y san Elías, indica la complejidad de las relaciones interconfesionales que construyen la memoria local, pero también da testimonio de la presencia del islam heterodoxo y de los discursos que produce.

Los musulmanes heterodoxos de un país de mayoría cristiana reivindican su presencia y se legitiman mediante las visitas a las tumbas de sus santos más venerados, que cuentan con un sinnúmero de cenotafios. Sin embargo, a menudo, la memoria local conserva información acerca de un carácter doble del lugar, cristiano-musulmán, lo que remite a la lucha de ambas comunidades por absorber un determinado espacio cultural.

La narrativa cristiana sobre la doble veneración con frecuencia aparece vinculada a los tiempos de la islamización masiva y recuerda los sufrimientos del pueblo búlgaro. El discurso del “secuestro de la fe”, mediante la circuncisión o la turquización de una tumba, forma parte de la “enemistad constructiva” contra los turcos, incrementando un sentimiento nacionalista de identidad búlgara expresado en el antagonismo religioso. Sin embargo, la historia de la turquización post mortem del último zar búlgaro no se mantuvo tan viva o fue rechazada fuera de la región de Sámokov, porque por una parte, resultaba humillante para fundamentar el orgullo nacional, pero por otra, con el desarrollo étnico, los discursos de la “enemistad constructiva” se ven suplantados por otros que, por el contrario, están teñidos de rasgos amistosos. Es lo que ocurre en el noroeste de Bulgaria con el personaje del zar Iván Shishmán, involucrado en leyendas que se refieren al “islam extremadamente tolerante”, insinuando otro tipo de relaciones interreligiosas, en las que, la unión de índole humana supera la separación religiosa.

En el mismo discurso se inscribe el fenómeno de adquirir santidad a través de la reutilización de valores santos ajenos- el uso de lápidas musulmanas en los edificios cristianos- que se ha documentado en la misma región de Sámokov, entre la segunda mitad del siglo XIX y el principio del siglo XX. Ese fenómeno indica una práctica completamente consciente y revela un pensamiento universalista y equilibrador, muy diferente del pensamiento antagónico, al que apunta el motivo de la turquización.

A finales del siglo XIX, se percibe la misma tendencia en el tratado “Vidritsa”, donde, pese a la posición desdeñosa previamente declarada, el texto abunda en contra-argumentos y acciones, que aparecen como signos de la superación de los esquemas del nacionalismo y el etnocentrismo, de la frontera imaginaria entre musulmanes y cristianos. De modo que esa frontera resulta reinterpretable, permeable y móvil, ya que la pertenencia etno-religiosa se presenta como algo relativo y de elección propia. Especialmente reveladora en ese documento es la información acerca de la existencia de “instituciones de confraternización”, que permitían alianzas espirituales entre individuos de diferentes religiones.

Estimulados por la desigualdad social de las comunidades religiosas en el imperio otomano, los cristianos búlgaros transformaron el estatuto social de gran reconocimiento del peregrino musulmán, de modo que, el “hacılık” búlgaro llega a superar al de los “turcos”, provocando la aparición de mediadores menores, que ya en vida reciben cierta “veneración” especial.

Hoy día, en coherencia con lo que se llama la modernidad búlgara, y la búsqueda de pilares espirituales, la peregrinación a Jerusalén y la fiebre por obtener el certificado del “hadzh” está cobrando fuerza y tiene por objeto reforzar los muy desteñidos vínculos con la fe cristiana.

Otro fenómeno que nace de la misma tendencia y tiene por fin despertar el sentido religioso y la autoestima nacional, que con frecuencia aparecen unidos, son los lugares de la fe de tipo megalítico, que remontan su origen a civilizaciones muy antiguas, como Demir baba teke y Beglik Tash, y que, en los últimos años, obtienen el calificativo de Santa ciudad. En el caso de Krăstova Gora, los nombres que recibe, como “la Jerusalén de los Ródopes”, “la Santa Montaña búlgara” o “la Jerusalén búlgara”, apuntan a su santidad universal, pero también destacan ante todo su fundamento cristiano.

En los discursos y los escritos que aparecen entre 2003 y 2014 al respecto, el lugar llega a considerarse como claro testimonio del cuidado especial de Dios para con los búlgaros y por la fe de este pueblo, muchas veces reprimida y ahogada por el miedo y la indecisión. Se observa un proceso de confusión de lo nacional con lo religioso, pero esto no es novedad, pues, durante el dominio otomano la Iglesia es la única institución considerada propia que obra en favor del pueblo búlgaro. Por tanto, no es casual que los relatos de la mitología nacional búlgara estén profundamente vinculados a la fe cristiana ortodoxa, que se presenta como la raíz histórica en la que se sustenta desde siempre la conciencia nacional.

Después del régimen ateísta, Krăstova Gora lógicamente aparece como una necesidad social, donde el ocultismo intenta compartir terreno con la ortodoxia cristiana, la santidad cristiana adquiere un sentido “universal” y es aprovechada de igual modo por cristianos, musulmanes y buscadores de todo tipo de “energías”.

Sin embargo, el impetuoso impulso para saciar la sed de lo religioso de una sociedad que desde 1990 se encuentra desorientada espiritualmente puede no ser la única causa que ha estimulado este conglomerado religioso. La hipótesis de la continuidad tampoco explica del todo por qué algunos musulmanes prefieren visitar Krăstova Gora en vez de “su” lugar de culto ubicado en las proximidades.

La clave aplicable para comprender semejante comportamiento es, posiblemente, la de la “santidad útil” o lo “sacro útil”. Un fenómeno en que los tabúes religiosos y el calendario no disputan ni se niegan, sino que se aplazan, pues la religiosidad que se pone de manifiesto es la que busca la sanación y está regida más

bien por la comodidad y la utilidad, que por otra razón. Las personas buscan remedio a sus males, lo que constituye el elemento fundamental de una santidad compartida. Desde un punto de vista doctrinal, ello podría considerarse sacrílego, pero desde otro ángulo menos extremo, ese modo utilitario de entender la religiosidad puede ser visto como un sentimiento de tolerancia el cual es una buena arma contra todo tipo de fanatismos, fundamentalismos y nacionalismos.

En el caso de Krăstova Gora, la paradoja de que algunos devotos musulmanes se reúnan con sus compatriotas cristianos, en un mismo lugar con la esperanza de ser santificados y curados por la fuerza del símbolo cristiano, se “resuelve” en que la reliquia se halla implicada en varias versiones legendarias que formalmente satisfacen a las dos tradiciones. La ambigüedad que produce la ambivalencia de las interpretaciones se soluciona mediante la idea de lo sagrado útil, que atribuye al lugar poderes sobrenaturales. Los peregrinos se reconcilian con su conciencia religiosa afirmando que “por encima de la Cruz, aparecen tanto Dios, como Allah”, y que “en este lugar, Allah y Cristo son hermanos”.

El fenómeno de “Krăstova Gora” también pone de relieve el doloroso problema de la procedencia de los pomacos, recordando que “los musulmanes y los cristianos de la región son de la misma familia”, e invitando a una posible reconciliación con el pasado.

La cuestión del origen de los pomacos es un reto tanto político como historiográfico, y el complicado nudo de relaciones étnico-socio-religiosas en los Ródopes es capaz tanto de hacer estallar la frágil estabilidad etno-religiosa, como de convertirse en un modelo de tolerancia. La historia del cristianismo en la zona y las peripecias en su encuentro con el islam resulta determinante para que ambas comunidades veneren celosamente a los santos y a los lugares santos dispersos por toda la región.

En la mayoría de las narraciones en nuestro contexto se observa que las procesiones en el traslado de reliquias, que en sí es una ocasión de sucesos milagrosos, habitualmente respondían a razones políticas; legitimando poderes, renovando o glorificando Estados, promocionando nuevas capitales o fomentando el espíritu nacional.

Durante los siglos XI al XVI, las reliquias eran empleadas como base para las leyes que regían al poder tanto en Bulgaria como en los Balcanes. Se revelan como las garantes de una protección especial, pensada como estandarte de un estatuto imperial

del “pueblo elegido” (búlgaro, serbio u otro) y de su “rey Salvador” (el rey o el zar correspondiente); o bien, después del siglo XV, a través de procesiones y demostraciones públicas, simbólicamente fueron usadas en el combate contra los turcos, con la esperanza de impedir el avance otomano y para reforzar posiciones políticas.

No obstante, el proceso por el que las reliquias se salían de su papel propiamente espiritual y, debido a las ambiciones de los poderosos, entraban en diferentes juegos político-religiosos, no es exclusivo del pasado, ni característico únicamente de los cristianos. Entre las legitimaciones del islam, en la nueva capital Estambul, no faltaban restos de mártires de la “guerra santa”, que marcaron la topografía musulmana, atrayendo peregrinos.

Los proyectos recientes de ciertos historiadores de Bulgaria de crear una cripta de los gobernantes búlgaros y la procesión de su inauguración, anunciada como “re-enterramiento” del zar búlgaro, los definimos como un “traslado de restos del zar a un templo”, porque siguen el protocolo de un funeral estatal, pero también el canon cristiano y, así, constituyen el síntoma del regreso de la religiosidad búlgara, que, en busca de un despertar de la conciencia nacional, confunde lo político y lo religioso, creando “reliquias” nacionales.

Sin embargo, el concepto de que el gobernante es santo y, por consiguiente, sus reliquias pueden servir a la idea nacional deriva del contexto oriental al que también pertenece Bulgaria y donde la devoción a las reliquias se convierte en algo inseparable no sólo del cristianismo ortodoxo, sino también de la identidad del imperio bizantino o de lo que se conocía como el “reino ortodoxo”. Y mientras que los santos serbios fueron escogidos sobre todo de entre sus gobernantes, para fomentar la idea dinástica y después nacional, los búlgaros, en cambio, apostaron por la “expropiación” de santos, a través del traslado de sus reliquias. De modo que, vía las “herramientas” religiosas y sobre todo con el desarrollo del culto búlgaro de santa Petka, que sigue de cerca al culto mariano de Constantinopla, el estatuto político de la capital búlgara se hace comparable al del Constantinopla.

Con el propósito de unir la noción de la santidad a la noción del reino, los puntos espaciales de la célebre procesión del traslado de las reliquias de san Juan de Ríla fueron intencionadamente elegidos. Así, los búlgaros mostraron que seguían considerando unidos santidad y reino, ideas que, más adelante, formarán parte integrante de la conciencia “nacional”.

No obstante, deducimos que el nacionalismo, que se convierte en la plaga de la ortodoxia moderna, prospera ya bajo el régimen turco. Los pueblos eslavos oprimidos luchan por su autocefalia, pero la lucha venía provocada más por la dominación religiosa griega, que por la dominación política otomana. Con la llegada de los turcos, el pueblo búlgaro, en cuyas tierras el alfabeto glagolítico se fue transformando paulatinamente en cirílico y como tal se fue propagando entre el resto de los pueblos eslavos, se vio privado de escuelas teológicas en su lengua materna. Por tanto, muchas veces la iglesia es considerada como un mero atributo de la nación, como un simple instrumento cuya función principal consiste en conservar la lengua y las tradiciones populares. Pero las raíces de esa desviación no se hayan únicamente en el instinto nacional frente a la opresión turca. Más influyente resultó la falta de armonía entre los cristianos de Oriente y, sobre todo el factor griego, que inesperadamente actuó en detrimento de sus correligionarios.

Mal aplicado, el modelo del millet llegó a convertirse en una fuente de discordias y confrontaciones de graves consecuencias dentro de la misma comunidad cristiana. Hasta tal punto que todo un pueblo cristiano de Bulgaria, por ejemplo, se vio obligado a aceptar el islam, debido a la injusta acusación de su obispo griego ante el pasha.

Arrastradas por ideas nacionalistas, las etnias balcánicas, dispersas en toda la Turquía europea, nunca llegaron a un acuerdo entre sí. Parece que lo que proporcionó un terreno propicio al nacionalismo moderno, en el fondo secularizado, será el modelo de civilización que venía de Constantinopla y el hecho de que los misioneros bizantinos de tiempos pasados emplearan las lenguas indígenas en la celebración de la liturgia en los países eslavos. Por otro lado, la osada actitud de los hermanos santos Cirilo y Metodio, que se atrevieron a colocar en pie de igualdad con las „lenguas santas“ originarias al primer alfabeto eslavo, resultó una revolución verdadera contra la segregación, la asimilación y la colonización de los pueblos.

El empleo relativamente piadoso de las reliquias no fue propio solo de los gobernantes o del ambiente popular o secular. El uso práctico de objetos sacros es también aprovechado por los monjes orientales, que se benefician de las “reliquias” musulmanas, ejerciendo una especie de diplomacia “turco-monástica”. El establecimiento de semejantes contactos se debió a un comportamiento defensivo y no proselitista que quería preservar la existencia legal de los monasterios ortodoxos, incluso después de la caída del imperio romano de oriente. Aunque las valientes

iniciativas políticas de los monjes, tanto de Atos como de los de Bulgaria, no pudieron garantizar una seguridad total.

Si hoy en día la secularización, por ejemplo, puede explicar la pérdida de valor para los gobernantes actuales de licencias concedidas por el califa en su momento y, consecuentemente, la pérdida de protección material a importantes monasterios ortodoxos en la Turquía actual, esta explicación resulta incoherente cuando, en apoyo de intereses políticos, se destruyen monasterios recurriendo a la manipulación del elemento religioso.

La errónea impresión de que la islamización se produce únicamente por la vía heterodoxa se debe al hecho de que el islam balcánico se presenta como algo diferente al del resto del mundo musulmán. Su peculiaridad deriva del conjunto de creencias y prácticas místicas llegadas de oriente, que, junto con la Sunna, fueron propagadas al principio de la conquista. A ello hay que sumar la conservación de la propia lengua de los balcánicos en su cohesión con el mundo musulmán, y la conversión imperfecta, de la que son buen ejemplo los albaneses. Todo ello subyace a la “originalidad” de dicho islam balcánico.

Desde una perspectiva temporal, la adhesión acelerada a los osmanlíes, por parte de ciertos señores feudales y de otros elementos concretos de la sociedad, ha llevado a algunos occidentales a dudar de la existencia de hostilidad religiosa entre musulmanes y cristianos en algunas zonas balcánicas. La cuestión tiene muchos matices y la diversidad de opiniones deriva del trato diferente que prevalece en los distintos periodos de la conquista respecto a los no musulmanes. Por tanto, no se puede tomar una única posición, ya sea en un extremo o en el otro.

Por otro lado, en la mitología nacionalista y no solo en la hagiografía, la violencia física directa es el trato que caracteriza al “infel” frente al cristiano. Las historias de la fe secuestrada se convierten en elemento esencial en la construcción del mito nacional. De ese modo, la enemistad hacia el imperio otomano, extensiva a los turcos y al islam, está en la base de la formación de los nuevos Estados balcánicos.

Los enterramientos cristianos del siglo XVI e incluso del XVII, encontrados en los terrenos de una zaviya musulmana en Bulgaria, son indicadores sin duda de que durante largo tiempo aquella gente vivió como cristianos encubiertos. Sin embargo, otros datos arqueológicos del país demuestran una desaparición paulatina del fenómeno, que continuó en vigor hasta el siglo XIX sólo en lugares aislados y montañosos, donde pueblos enteros practicaban la “doble fe”.

Los discursos crísticos respecto a los musulmanes balcánicos siempre oscilaron en función de la compatibilidad o incompatibilidad del islam respecto a Europa o a los Balcanes. Surgieron como consecuencia de la necesidad de los pueblos balcánicos de volver a definirse respecto a Occidente y tenían por fin de facilitar la integración.

Las miradas particulares, que aparecen en el siglo XIX, respecto a la identidad islámica de los musulmanes locales trazan una frontera que intenta separarlos de los otomanos, manipulando temas de herejías medievales y de la conservación de prácticas cristianas. Algunas de estas interpretaciones, resultado de la aplicación de los principios nacionalistas que conceden al islam de los musulmanes balcánicos un rasgo que permite su integración a los estados europeos, llegando a definirlo como intrínsecamente tolerante, han sido retomadas y aplicadas por los mismos musulmanes en la construcción de su propia identidad.

Sin embargo, puesto que Europa nunca fue una, nunca hubo una única posición europea respecto al islam. Las variadas percepciones dependían de cómo se relacionaban los diferentes actores europeos con el islam. Por tanto, el discurso sobre el “islam fanático y conservador” coexistió con la consideración de que algunas manifestaciones islámicas fueran consideradas como mediadoras entre el islam y el cristianismo, viéndose compatibles con los valores de Occidente y se realzaron frente a otras visiones. El islam, por su parte, seguía siendo el mismo, aunque se debe dejar constancia de que era contemplado o bien como sometido a diversas influencias o bien vivido de manera diferente, como creencia, cultura, o ideología.

La visión que acentúa la incompatibilidad entre el islam y los Balcanes, concibiendo a los musulmanes como un cuerpo extraño, destinado a ser expulsado, ha justificado políticas y actitudes muy diversas que han afectado a la naturaleza misma de las comunidades musulmanas balcánicas, que por lo general eran consideradas de lealtad dudosa hacia los nuevos Estados.

Con el nuevo régimen comunista y el consecuente cambio de los objetivos, se crea el sentimiento de que el criterio principal para la identidad es el idioma y no la religión. A las comunidades musulmanas se les recomienda que se emancipen de sus sentimientos religiosos y pasen a considerarse étnicas. Esta maniobra cambió la percepción de los cristianos hacia sus “connacionales” musulmanes que empezaron a ser vistos de manera ambigua.

Como consecuencia de los fines nacionalistas y de los deseos ideológicos del poder comunista que imponía la idea de que todos los ciudadanos búlgaros confesaban

las mismas creencias, la santidad del lugar “Demir baba tekke”, cuyo patrón es un santo kǎzǎlbash, toma una dimensión diferente, siendo aceptado como “sagrado” por todos los grupos, volviéndose un lugar de encuentros tanto religiosos como seculares.

No es casual que la recolección de las leyendas del santo que aparece en los primeros años de la transición búlgara, ponga el acento sobre una pertenencia común para los musulmanes y los cristianos de *Ludogorie*, vinculada a la tierra en su sentido de patria, y no de religión. Las cuestiones respecto a la identidad de la nación búlgara y el elemento musulmán en ella, se perciben como un eco en las discusiones en las que se ve involucrado el héroe, insinuando que la forma en general es efímera y a lo que se debe aferrar el hombre es a la fe, la cual intenta escapar de una definición exacta, pues el Padre de Hierro se vislumbra como uno de los portadores de los valores comunes para toda la humanidad.

Pero el discurso acerca de un origen común, que siempre tuvo partidarios en la región, no se basa sólo en una información legendaria, del posible vínculo cristiano hablan también los objetos reales que allí se encuentran.

Por otro lado, la hipótesis que remonta a Demir baba a los protobúlgaros, incita a los alevíes del Deliorman a retomar su propia identidad y soluciona el problema de la identificación con la religión de los conquistadores. De este modo, la figura del santo se aleja de los aspectos negativos que aporta el discurso de la islamización forzada, elevándose al espacio de una santidad universal que reúne a la gente en torno al lugar, aunque se interprete de modos diferentes por parte de las diversas comunidades. Favorecen este universalismo las inscripciones que se hallan en el tekke de “Demir baba”, que muestran la continuidad entre la Biblia y el Corán, y por otro lado, las figuras talladas en la valla del mismo, que aluden al judaísmo, al islam y al budismo e indican una estrecha relación con las tradiciones de Asia Occidental.

Frente al debate acerca de “Demir baba tekke”, en el que interfieren los intereses de diferentes actores, y que últimamente ha llegado a utilizarse para estimular el sentimiento de identidad religiosa de los musulmanes de Bulgaria a favor de intereses políticos, se opone un pensamiento universalista que mediante dirigidas acciones culturales, lucha por la buena vecindad y el acercamiento humano de los musulmanes y los cristianos de la región. Su mayor logro es el “Camino de Bedreddin”, que, con el fin de mostrar que hay otra manera de vivir juntos, propone seminarios y cursos que replantean eventos históricos ejemplares, que unen a las etnias, destacando lo positivo que sirve para la paz y la mutua edificación.

Por otro lado, esta tendencia antiseparatista ha servido como eslogan de otro santuario del mismo santo en la región, recientemente creado, y que se ha erigido, según la explicación oficial, para confirmar la tolerancia, aunque los intereses políticos que esconde no dejan de ser muy evidentes.

Las semejanzas entre las creencias del islam y del cristianismo, en los discursos sobre los Balcanes, sobre todo en la veneración de los santos, han sido subrayadas, exageradas o bien cuestionadas y rechazadas, dependiendo de los objetivos socio-políticos que se pretendieran. A veces, las semejanzas son solo aparentes y esconden realidades extremadamente diversas. Pero la aparente semejanza sirvió para crear una ecuación islamo-cristiana a favor de la islamización, la “re-construcción” de identidades y la construcción de memorias pertinentes.

Al margen de los planteamientos políticos y en el plano de lo popular, me parece que en los Balcanes la búsqueda de una conciliación entre las dos tradiciones no fue llevada por el deseo de despersonalizar o asimilar a unos a expensas de otros, ni por la idea de “fabricar” una religión de uso general, sino para impedir que el odio y el rencor tomen el control. Lo que permitió que esa estrategia tuviera éxito y que las relaciones inter-comunitarias mantuviesen un funcionamiento dentro de la buena vecindad, fue la existencia de una cierta indiferencia hacía cualquier tipo de identidad demasiado centrada en lo confesional, que se sigue observando en estos territorios.

Cabe destacar también una capacidad “camaleónica” de adaptación a las circunstancias, que se sigue observando hoy en día, mediante la que, a lo mejor, podemos definir el travestismo religioso de Hadzhi Daud. Unos defienden esta capacidad como visión universalista, mientras que otros la condenan como superstición o herejía.

La explicación musulmana respecto a las semejanzas y las diferencias teológicas de las dos religiones provee de un terreno favorable al florecimiento del fenómeno popular de la llamada “santidad compartida”, porque, con el “mismo Dios de nombres diferentes”, fácilmente se justifica un culto mixto. Sin embargo, la fórmula “Dios es uno” es mucho más empleada para “exculpar” la visita del “templo” de los “otros” que para defender la creencia en la intercambiabilidad de las dos religiones o una procedencia común.

En cuanto a las prácticas religiosas sincréticas que se observan, tanto por parte de los musulmanes como de los cristianos en las regiones mixtas en Bulgaria de hoy, se puede decir que son sincréticas sólo superficialmente, ya que no quedan confirmadas por las declaraciones de los encuestados, pues, los contenidos de los “otros” no son tenidos por creencias religiosas, sino como prácticas mágicas.

La práctica de buscar ayuda en los jefes de la “otra” religión, con fines de sanación, la definimos como un “sincretismo superficial” que no conduce a la formación de una religiosidad local musulmano-cristiana. Ese aparente sincretismo no lleva a la síntesis del islam y el cristianismo ni se llega a la aculturación entre los dos grupos.

En los Ródopes, esa práctica se halla vinculada a la creencia popular común de la existencia de los genios, bien desarrollada en la mitología de los pomacos, y que representa una estrategia cultural, elaborada por los pomacos y los cristianos de la región, que les permite preservar su originalidad. Por lo tanto, vistas en su profundidad, se trata de actitudes anti-sincréticas. Al mismo tiempo, ambas comunidades reconocen la influencia de la religión de los vecinos sobre su convivencia cotidiana; la gente acude a los servicios de los “curanderos” de la “otra” religión no porque estimen a esa religión como complementaria, sino que la consideran como poseedora de fuerzas mágicas que les son ajenas. Es el miedo o la impotencia frente a esas fuerzas lo que les conduce a buscar la “cooperación” de los guías de la “otra” religión.

Los simples creyentes ven la eficacia de la sanación no en el acto de creer en Dios, sino en la elección de una estrategia de comportamiento “adecuada”, por tanto, la búsqueda de alivio en el “Dios de los otros” no se razona como apostasía, aunque, según el dogma, fuera idolatría. La misma lógica se aplica cuando se trata de acudir al lugar santo de los otros; se espera un provecho real debido al ritual que se hace, sin que eso transgreda la religión que se confiesa.

Debido a este tipo de pensamiento, la eficacia del walí venerado en ambas comunidades no estriba en su bondad o santidad, sino en el modo en que distribuye la gracia divina, entendida en un aspecto práctico. El santo aparece en el papel de sanador y ayudante, pero además de patrono, es también el sancionador que castiga. En este sentido, las historias del castigo del patrono de un lugar santo, juntos a los mecanismos

de la “cultura del miedo”, revelan la permeabilidad de las fronteras religiosas, muy activa en el campo de las creencias populares.

Ejemplos de este tipo de religiosidad, que linda con un pragmatismo cotidiano y maneja modelos de pensamiento y comportamiento folclórico, los encontramos también en la valiosa colección de las crónicas del sacerdote Mincho Kanchev, donde el cambio de religión se presenta como una decisión pragmática, a través de la que se cuestiona la existencia de una frontera entre las etnias, divididas por la religión. Su necesidad como factor identitario es indispensable, pero, al mismo tiempo, en la vida cotidiana es una frontera relativa que se amolda a lo que marcan las circunstancias.

La cooperación entre fieles de religiones diferentes es algo distinto del sincretismo religioso y no se puede confundir con ello. Por eso llegamos a la conclusión de que el caso de “la santidad compartida” en realidad no es sino una “diferencia compartida” y una forma estratégica de diálogo y cooperación adecuada, al margen del dogma.

Pese a esta “cooperación” interreligiosa en la región, no se puede decir que la paz étnica en Bulgaria signifique la superación de la desconfianza, los temores y los prejuicios mutuos entre “turcos” y búlgaros. Existen y continuarán existiendo. La cercanía en los aspectos religiosos y la cooperación en el culto popular no garantizan la paz étnica en el país, pues, muchos de los conflictos que hoy en día estallan en los Balcanes tienen su base en un nacionalismo agresivo, que solo usa la religión para justificar sus acciones, cuando en realidad no se trata de un conflicto entre religiones.

Si en los Balcanes se puede hablar hoy de tolerancia religiosa, ello se da específicamente en la región de los Ródopes, donde, a menudo, alminares y campanarios son obra de cristianos y musulmanes. Tanto unos como otros consideran como algo muy negativo la increencia, entendiendo que la intolerancia procede más bien de la falta de fe y no de las diferencias doctrinales.

Los musulmanes de la región estiman la creencia en Dios y la fidelidad a sus mandatos y normas como condición imprescindible para la salvación, de manera que en ello entra perfectamente el vecino, el de la otra religión, y su percepción como ajeno es secundaria, porque predomina el tratamiento respetuoso al vecino. Esta misma actitud se observa entre los búlgaros quienes probablemente han absorbido la idea.

El análisis comparativo de las creencias soteriológicas de los habitantes de la región de Chepeláre, pomácos y cristianos, y que se hallan en el manuscrito de Závét, permite constatar la presencia de dos sistemas fundamentales de creencias: uno de

carácter sincrético y el otro discriminatorio. Ambas tendencias se hallan en permanente tensión dialéctica y eso termina dando como resultado una posición de cierta ambigüedad respecto al “otro”. Pero a pesar de ello, todos manifiestan una actitud abierta en cuanto a la inclusión entre los salvados de los otros.

Prevalece la interpretación en la que destaca un juicio popular y humano, que trata de evitar las diferencias dogmáticas y se fija más en los aspectos prácticos de la convivencia, como por ejemplo la convención de que la posibilidad de ganarse la misericordia divina la tendrán aquellos cuya fe se apoya en las buenas obras, sin que eso signifique que se disminuya la importancia de la fe.

Desde luego, no faltan las afirmaciones tajantes, donde como condición imprescindible para la salvación de todos se recomiendan determinados ritos, lo que incluye la creencia en su sentido simbólico. Sin embargo, en general ese pensamiento se ve matizado por voces que se fijan en las cualidades universales de la humanidad, dejando a la misericordia divina la posibilidad de que unos se salven y otros se condenen.

BIBLIOGRAFÍA³¹⁸⁰

ABBOTT-SMITH, G., “Baptizo”, en: *A manual Greek lexicon of the New Testament*, Edimburgo, Londres, Ed. T. & T. Clark, 1929 (2ª ed.), p. 74.

ABDELBAKI MEFTAH, “La ciencia de las letras en Ibn Arabí y René Guénon, II”, en: *Revista Mundo Tradicional: Estudios*, 1 de febrero, 2011, traducción: A. Pousa, <http://mundo-tradicional.blogspot.com/2011/02/la-ciencia-de-las-letras-en-ibn-arabi-y.html>.

ABD-EL-JALIL, J.-M., *Cristianismo e Islam*, Madrid, Ediciones Rialp, S. A., 1954.

ABDURRAHIM EFENDI, Mente zade, “Fetava-i Abdurrahim Efendi” (Estambul, 1243), en: *Османски извори за исламизационните процеси на Балканите - XVI-XIX в.* [Osmánki izvori za islamizatsiónnite protsesi na Balkánite XVI-XIX v.] („Fuentes otomanas en cuanto la islamización en los Balcanes”), colección, trad. de los documentos: A. Velkov, ed.: Str. Dimitrov, Sofía, Ed. BAN, 1990, pp. 293-301.

ABUMALHAM, M., “Monoteísmo musulmán: diálogo interior y mediación”, „*Iu*, *Revista de Ciencias de las Religiones*, (2004), vol. 9, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, pp. 5-12.

ABUMALHAM, M., *El Islam: De religión de los árabes a religión universal*, Madrid, Ed. Trotta, 2007.

AGUILERA, C. A. y autores variados (eds.), “Hechos de Pilatos (Acta Pilati) o El Evangelio de Nicodemo”, y “Descenso de Cristo al Infierno (Descensus Christi ad Inferos)”, en: *Evangelios Apócrifos*, traducción: Ed. González Blanco, Madrid, Ed. Linkgua digital, 2012, pp. 273-300.

AIGLE, D. - **MAYEUR-JAOUEN**, C., “Introduction”, en: Denise Aigle (ed.) : *Miracle et Karāma*, colección: *Hagiographies médiévales comparées*, vol. 2, Turnhout, Brepols Publishers, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, 2000, pp. 13-35.

AKALIN, Ş. H., “Следите на Саръ Салтук в Румелия и светата обител на Свети Наум/Саръ Салтук в Охрид”/ *The traces of Sari Saltuk in Roumelia and the holy cloister of Saint Naoum/Sari Saltuk in Ohrid*, en: *ИСЛЯМ И КУЛТУРА: Изследвания* [Islám y Kultúra: Izslédvania] („Islam y cultura: Investigaciones”), traducción de turco: I. Sarăivanova, colección: [Sădbáta na miusiulmánskite óbshtnosti na Balkánite] („El destino de las comunidades musulmanas en los Balcanes”), 4, G. Lozanova y L. Mikov (eds.), Sofía, Ed. IMIR, 1999, pp. 26-51.

AL-AFLAKI, *Les Saints des Derviches tourneurs (Manâqib ul-'Ārifīn)*, traducción de persa y ed.: Clément Huart, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, reproducción facsímil, Paris: E. Leroux, 1918-1922, vols. 1, 2. *Alevies*, www.mediterraneosur.es, <http://www.ilya.it/msur/pages/alevi.html>.

ALEXIEV, B., *Фолклорни профили на мюсюлманските светци в България* [Folklórni prófili na miusiulmánskite svetsí v Bălgária] („Perfiles folclóricos de los santos musulmanes en Bulgaria”), Sofía, “Prof. Marin Drinov” Academic Pub. House, 2005.

³¹⁸⁰ La lista no incluye las referencias indirectas, ya que están indicadas en las notas correspondientes a pie de página.

ALGAR, H., “Khúbmesíhis”, *Encyclopædia of Islam*, 2ª ed, vol. 5, C. E. Bosworth, E. Donzel, B. Lewis y Ch. Pella (eds.), en colaboración con: F. Th. Dijkema y S. Nurit, 1986, Leiden, E. J. Brill, pp. 41-42.

ALVADALEJO, F. García, “Jesucristo en Ibn al-„Arabî. Meditación ante la madrasa de su nombre en Damasco”, *WebIslam. com*, 13/07/2001, http://www.webislam.com/articulos/25613-jesucristo_en_ibn_alarabi.html.

AMBROSIO, A. Fabio, “Celâleddîn-i Rûmî, Mevlevîler ve Konyalı Hristiyanlar” („Jelaleddin Rumi y los cristianos de Konya”), en: *Dünyada Mevlana Izleri Uluslararası Sempozyumu-13-15 Aralık 2007, Konya*, Bildiriler /Papers, Publicaciones Sümam 5, Bildiriler Serisi 2, 2010, pp. 413-426, <http://akademik.semazen.net/Sempozyumlar/Dunyada-Mevlana-izleri-bildiriler/28.pdf>.

AMBROSIO, A. Fabio, “Rumi, les derviches tourneurs et les chrétiens de Konya”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, (2001), 47, N° 1, Leo S. Olschki (ed.), Florencia, pp. 113-125.

ANDREEV, Iv., *Чудесата на Свети Николай. Свещените места на свети Николай Чудотворец в България* [Chudesáta na Svetí Nikoláy. Sveshténite mestá na svetí Nikoláy Chudotvórets v Bǎlgaria] („Los milagros de San Nicolás. Lugares santos de san Nicolás el Taumaturgo en Bulgaria”), Sofía, Ed. Antiba, 1993.

ANDREEV, Y., *Българските ханове и царе: От хан Кубрат до цар Борис III* [Bǎlgarskite jánove y tsaré: Ot jan Kubrat do tsar Boris III] („Los kanes y zares búlgaros: del kan Kubrat hasta el zar Boris III ”), guía histórico, Veliko Tǎrnovo, Ed. Abagar, 1996.

APÓCRIFO, “Ходене на Богородица по мъките” [Jódene na Bogoróditsa po mǎkite], („El andar de la Virgen por las penas del infierno”), en: D. Petkanova y A. Miltenova (eds.), *Starobǎlgarska esjatólógia: Antología* („Escatología protobúlgara: Antología”), Biblioteca eslava, bajo la redacción general de E. Iv. Dimitrov, serie Slavia orthodoxa, Sofía, Ed. Slavika, 1993, pp. 48-55.

APÓCRIFO, “Житие на Св. Василий Нови” [Zhitié na Svetí Vasíliy Nóvi] „Vida de san Basilio el Nuevo”, en: D. Petkanova y A. Miltenova (eds.), *Starobǎlgarska esjatólógia: Antología* („Escatología protobúlgara: Antología”), Biblioteca eslava, bajo la redacción general de E. Iv. Dimitrov, serie Slavia orthodoxa, Sofía, Ed. Slavika, 1993, pp. 197-204.

APÓCRIFO, *Сънят на Света Богородица. Мъките на грешните. Камък падна от небето. Послание на Господа Нашего Иисуса Христа. Чудесата на Св. Богородица* [Sǎniát na Svetá Bogoróditsa. Mǎkite na gréshnite. Kámǎk pádna ot nebéto. Poslǎnie na Góspoda Náshego Iisúsa Jristá. Chudesáta na Svetá Bogoroditsa] („El sueño de La Santísima Madre de Dios. Las penas de los pecadores. Una piedra cayó del cielo. Epístola del Nuestro Señor Jesucristo”), (en búlgaro), sin fecha y lugar de edición, archivo personal.

APÓCRIFO, *Чудеса на Св. Богородица* [Chudesá na Svetá Bogoróditsa] („Milagros de la Santísima Madre de Dios ”), en búlgaro, sin fecha y lugar de edición, archivo personal.

APRILOV, V., “Денница на новобългарското образование” [Dénnitsa na novobǎlgarskoto obrazovánie] („Lucero de la educación búlgara”), en: Sv. Giurova y N. Danova (ed.), *Книга за българските хаджуи* [Kníga za bǎlgarskite jadzhíi] („Libro de los peregrinos [hadzhíes] búlgaros”), Sofía, Ed. “Prof. Marin Drinov” Academic Publishing House, (1985 1ª ed.), 1995, pp. 100-101.

ARDENSKI, V. *Загаснали огнища* [Zagásnali ogníshta] (“Hogueras apagadas”), Sofía, Ed. “Vanio Nedkov”, 2005.

ARETOV, N., “България като “нещастната фамилия”. За един основополагащ сюжет в българската национална митология” [“Bǎlgaria kató neshtástnata família”. Za edín osnovopolágasht siuzhét v bǎlgarskata natsionálna mitológia] („Bulgaria como la “familia infeliz”. Sobre un relato básico en la mitología nacional búlgara”), en: *Ezik y Literatura*, (1999), N°1, Sofía, Ed.”St. Kliment Ojridski” pp. 135-145.

ARETOV, N., “Похитената вяра и българската национална митология” [Pojiténata viára y bǎlgarskata natsionálna mitológia] („La fe secuestrada y la mitología búlgara nacional”), en la revista *Literatúrna mísǎl*, N° 1-2, (2001), Sofía, Ed. del Instituto de literatura de BAN, p. 55-86.

ARSENIY SOLUNSKI, “Описание на светите места в Палестина от Арсений Солунски” [Opisǎnie na svetíte mestá v Palestína ot Arseniy Solunski] („Descripción de los lugares santos en Palestina de Arsenio de Salónica”), en: *Stára bǎlgarska literatúra, Estestvoznǎnie* („Antigua literatura búlgara. La ciencia natural”), vol. 5, A. Miltenova (ed.), Sofía, Ed. “Bǎlgarski pisatel”, 1992, pp. 159-161.

ASÍN PALACIOS, M., *El Islam cristianizado: Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Ed. Hiperión, 1981.

ATANASOV, Sl., *Светата Рилска обител и Рила планина: Пътеводител* [Svetáta Rilska obítel y Ríla planiná: Pǎtevoditel] („El santo claustro de Ríla y la montaña de Ríla: Guía”), Sofía, Ed. del santo Claustro de Ríla, 1948.

AVDULOVSKIY, F. M., *Святой огонь, исходящий от Гроба Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, в день Великой Субботы в Иерусалиме. Чудо схождения Благодатного огня в Храме Гроба Господня (Иерусалим) на Православную Пасху* („El Fuego Santo que emana del Santo Sepulcro de Nuestro Señor Dios y Salvador Jesucristo, en el día de Sábado Santo en Jerusalén. El milagro del descendimiento del Fuego Santo en el Templo del Señor (Jerusalén) en la Pascua ortodoxa”), Tambov, Ed. del Centro “Iristianskaya vzaimopomosht”, 1887.

BABINGER, F., “Turakhan Beg”, en: *The Encyclopædia of Islam*, vol. 4, M. Th. Houtsma (ed.), 1ª ed, Leiden, E J. Brill y Londres, Luzac, 1936, p. 877.

BABINGER, Fr., “Хрониката на Ашъкпашазаде” [Jrónikata na Ashǎkpasházade] („la Crónica de Ashikpashazade”), (trad. en búlgaro a base del texto de Babinger, *Schejch Bedr ed-Din, der Sohn des Richters von Simaw. Eine Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich*, separata de *Der Islam*, XI, Berlin, Leipzig, Ed. Walter de Gruyter & Co, 1921, pp. 1-106), en: *Списание Път* [Spisǎnie Pǎt], N° 13, (2010), R. V. Domuschieva (trad.), A. Kǎnev (ed.), Ed. “Rodno Ludogorie”, p. 20, http://www.ludogorie.org/Ludogorie_Files/Spisanie_Pat/Spisanie%20PUT_13.pdf.

BABINGER, Fr., “Хрониката на Дукас” [Jrónikata na Dúkas] („la Crónica de Ducas”), (trad. en búlgaro a base del texto de Babinger, *Schejch Bedr ed-Din, der Sohn des Richters von Simaw. Eine Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich*, separata de *Der Islam*, XI, Berlin, Leipzig, Ed. Walter de Gruyter & Co, 1921, pp. 1-106), en: *Списание Път* [Spisǎnie Pǎt], N° 15, (2011), R. V. Domuschieva (trad.), A. Kǎnev (ed.), Ed. “Rodno Ludogorie”, p. 22, http://www.ludogorie.org/Ludogorie_Files/Spisanie_Pat/Spisanie%20PUT_15.pdf.

BÁDENAS DE LA PEÑA, P., “La resistencia búlgara y la penetración del bogomilismo en Bizancio”, *ERYTHEIA: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, 23, (2002), Madrid, Ed. Asociación Cultural Hispano-Helénica, pp. 145-157.

BAKALOVA, E., “Реликвии у истоков кулѣта свѣтих” [Relíkvii u istókav kúlta sviatǎyj], en: *Востоchnohristiánskie relikvi* [Vostochnohristiánskie relikvi]

/Eastern Christian Relics, A. M. Lidov (ed.), Moscou, Ed. "Progress-Traditsia", 2003, pp. 19-37.

BAKĀRDZHIEVA, T., "Тюрбета на русенски мюсюлмански светии-история, легенди, действителност" [Tiurbéta na rúsenki miusiulmánski svetii-istória, legéndi, deystvítel'snot] („Los turbes de santos musulmanes de la ciudad de Ruse-historia, leyendas, realidad"), en: A. Zhelyazkova y J. S. Nielsen (ed.), *Етнология на суфитските ордени -теория и практика : Доклади от българо-британски семинар за суфитските ордени 19-23 май 2000* /Ethnology of Sufi Orders : Theory and Practice : proceedings of the British-Bulgarian Workshop on Sufi Orders, 19-23 May 2000, Sofia, IMIR, 2001, pp. 236-253.

BALIVET, M., "“Le Saint Turc chez les infidèles”: thème hagiographique ou péripétie historique de l’islamisation du Sud-est européen? ”, en: *Saints Orientaux*, D. Aigle y A. Vauchez (eds.), serie: "Hagiographies médiévales comparées" 1, Paris, Ed. De Boccard, 1995, pp. 211-223.

BALIVET, M., "Aux origines de l’islamisation des Balkans ottomans", en: *Les Balkans à l’époque ottomane*, RE. M. M. M. (Revue de monde musulmane et de la Méditerranée), (1992), 66, D. Panzac (ed.), Paris, Édisud, Presses Universitaires de Provence, pp. 11-22.

BALIVET, M., "Chrétiens secrets et martyrs christiques en islam turc: quelques cas à travers les textes (XIIIe- XVIIe siècles)", en: *ISLAMOCHRISTIANA*, 16, (1990), Roma, Ed. Pontificio Instituto di Studi Arabi e d’Islamistica, pp. 91-114.

BALIVET, M., "Deux monastères byzantins fondés par des Turcs: Koutloumoussion/Kutlumuş et Dourachani/Turahan", en: *Osamlı Araştırmaları /The Journal of Ottoman Studies*, (1986), vol.V, Estambul, Ed. ISAM, Centre for Islamic Studies, pp. 51-64.

BALIVET, M., "Deux partisans de la fusion religieuse des Chrétiens et des Musulmans au XVe siècle: le Turc Bedreddin de Samavna et le Grec Georges de Trébizonde", en: *BYZANTINA*, (1980), 10, colaborador: Tessalonike. Panepistemio. Kentron Vyzantinon Ereunon, Tesalónica, Ed. Universidad de Tesalónica, pp. 363-400.

BALIVET, M., "Église et clercs byzantins dans l’épopée turque", *Byzantinische Forschungen*, (2007), XXIX, W. E. Kaegi (ed.), Ámsterdam, Ed. Verlag Adolf M. Hakkert, pp. 46-78.

BALIVET, M., "Les ambassades monastiques byzantines auprès des souverains ottomans" (ponencia en: "Les conventions diplomatiques dans l’orient musulman médiéval", coloquio, EPHE, Paris, 2008), en: *Autour des Ottomans: Français, Mameluks, Grecs (XIVe-XIXe siècles)*, serie: *Analecta Isisiana* CXIII, Ed. Isis, Estambul, 2011, pp. 60-80.

BALIVET, M., "Moines et Derviches Ambassadeurs, du Mont Athos à Sakız Adası/ Keşis ve Derviş Büyükelçiler Athos Dağından Sakız Adasına", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli -Araştırma Dergisi* (Turkish Culture and Hacı Bektash Veli Research Quarterly), (2009), XV-52, edición simultanea en francés y turco, en honor de Irène Mélikoff, trad. P. Yalçın, Ankara, Ed. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektas Veli, pp. 21-35.

BALIVET, M., "Permanences régionales en hérésiologie anatolienne de l’antiquité aux ottomans", en: Gilles Veinstein (ed.), "Synchrétismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècles)", Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001, *Collection Turcica*, vol. 9, (2005), Paris, Ed. Peeters, pp. 213-224.

BALIVET, M., "Richesse et limites du comparatisme en histoire des mystiques: quelques cas musulmans, chrétiens et juifs", en: *Sociétés et cultures musulmanes d’hier*

et d'aujourd'hui: Les chantiers de la recherche, Strasbourg, 30 juin-3 juillet 1994, Actes de IX réunion des chercheurs sur le monde arabe et musulman, M. Anastassiadou (ed.), Paris, Ed. AFEMAM, CNRS, 1996, pp. 320-323.

BALIVET, M., "Saints, reliques et miracles", en: *Istanbul; gloires et dérives*, revue *Autrement*, Hors Série, N° 29, Mars 1988, S. Vaner (ed.), Paris, Ed. Autrement Revue, pp. 118-121.

BALIVET, M., "Textes de fin d'Empire, récits de fin du Monde: à propos de quelques thèmes communs aux groupes de la zone byzantino-turque", en: *Varia Turcica*, XXXIII, (2000), *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople. Actes de la Table Ronde d'Istanbul (13-14 avril 1996)*, B. Lellouch- St. Yerasimos (eds.), Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, Paris-Montreal, Ed. L'Harmattan, pp. 5-18.

BALIVET, M., "The Long-lived relations between Christians and Moslems in central Anatolia. Derviches, Papadhes, and Country folk ", *Byzantinische Forschungen* (1991), vol. XVI: *Manzikert to Lepanto: The Byzantine World and the Turks, 1071-1571, Papers given at the Nineteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1985*, An. Bryer y M. Ursinus (eds.), Amsterdam, Ed. Adolf M. Hakkert, pp. 313-322.

BALIVET, M., "Miracles christiques et la islamisation en chrétienté seldjoukide et ottomane entre le XIe et le XVe siècle", en: D. Aigle (ed.), *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées*, Serie: Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, Turnhout, Brepols Publishers, vol. 109, 2000, pp. 397-411.

BALIVET, M., *Konya: La ville des derviches tourneurs*, Patrimoine de la Mediterranee, Paris, CNSRS Editions, 2001.

BALKANSKA, A.- GERGOVA, D., "Свещени сгради в двора на текето на Демир Баба" [Sveshéní sgrádi v dvóra na tekéto Demír Babá] /Cult Structures at the Demir Baba Tekke/ Demir Baba tekkesi"nin yakınlarında bulunan trak tapınağı, en: B. Iliev y A. Kănev (eds.), *Демир Баба- Железният Баща: сборник легенди и научни изследвания* [Demír Babá- Zhelézniat Bashtá: sbórník legéndi y náučni izslédvania] („Demir Baba- El Padre de Hierro: colección de leyendas y estudios científicos"), Sofia, Ed. "Rodno Ludogorie", 2005, pp. 62-70.

BAÑUELOS, D., "Los milagros de Mahoma", *TRANSPARENCIAS. Sobre el acontecer del hombre y su entorno*, <http://transparenciasdomi.blogspot.com/2009/06/los-milagros-de-mahoma.html>.

BAUSANI, A., "Hurufiyya", *Encyclopædia of Islam*, 2^a ed., Londres: Luzac; Leiden: E. J. Brill, 1971-, vol. 3, p. 600.

BEDROV, Ig., *Кръстов, Кръстова гора* [Krăstov, Krăstova gora] („La Montaña de la Cruz"), Sofia, Ed. Rod, 2003.

BELOVA, M., "Чудесата на манастира в Чинтулово" [Chudesáta na manastíra v Chíntulovo] („Los milagros en el monasterio de Chíntulovo"), en el periódico *Desant*, semanal nacional de la prensa patriótica, N° 174, Burgas, Ed. "Skat TV", 02/10/2012, <http://www.desant.net/show-news/25531/>.

BERNARDINI, M., "Soltân Jomjome et Jésus le Paraclet", *Varia Turcica*, XXXIII, *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople. Actes de la Table Ronde d'Istanbul (13-14 avril 1996)*, B. Lellouch y St. Yerasimos (eds.), Institut français d'Études anatoliennes d'Istanbul-Georges Dumezil, Paris-Montreal, Ed. IFEA L'Harmattan, 2000, pp. 35-53.

BERON, V., *Археологически и исторически изследвания* [Arjeologicheski y istoricheski izslédvania] („Investigaciones arqueológicas e históricas“), Târnovo, Imprenta P. X. Panayotov, 1886.

BESHEVLIEV, V., “Строителни надписи” [Stroitelni nadpisi] („Inscripciones de edificios“), en: *Прабългарски епиграфски паметници* [Prábălgarski epigráfski pámetnitsi] („Monumentos epigráficos protobúlgaros“), Sofía, Ed. “O.F.”, 1981, pp. 119-140.

BILIARSKY, Iv., “La translation des reliques à la capitale du Second empire bulgare et les idées du pouvoir”, *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli: atti del I e II seminario di studio, Roma-Grottaferrata 2000-2001*, Kr. Stantchev, St. Parenti (eds.), serie: *Analekta Krupotoferris*, 5, Ed. Grottaferrata: (Monasterio Esarchico), 2007, pp. 329-338.

BISEROVA, S., “Етнографски материали за село Бисерци” [Etnográfski materiáli za sélo Bisertsí] („Informes etnográficos de pueblo Bisertsí“), en: Iv. Georgieva (ed.), *Българските алиани: Сборник етнографски материали*, [Bălgarskite aliáni: Sbórník etnográfski materiáli] („Los alevies de Bulgaria: Colección de materiales etnográficos“), Sofía, Ed. “St. Kliment Ojridski”, Museo histórico de Isperih, Sofía, 1991, pp. 34-102.

BLAGOV, P., “Повелителят на водите-дядо Манчо!” [Povelíteliat na vodíte-diádo Máncho] („El señor de las aguas, el abuelo Mancho“), <http://skandalno.net>.

BNews, “Аязмо предсказало смъртта на Максим” [Ayazmo predskázalo smărttá na Máksim] („Ayazmo predijo la muerte de Maxim“), *BNews.bg*, miércoles, 7 nov. 2012, www.bnews.bg/article-62979.

BOJAN, C., *Les Bulgares et le Patriarche Œcuménique ou Comment le Patriarche traite les Bulgares*, Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, Leipzig: Breitkopf y Härtel, Neuchâtel: Attinger Freres, 1905.

BORIS, metropolita de Ojrida, *Молитвено съкровище. Български православен молитвеник* [Molítveno Săkróvishte. Bălgarski pravosláven molítvenik] („Tesoro de oraciones. Devocionario búlgaro ortodoxo“), Dupnitsa, Ed. del Monasterio de Ríla “Hermanos Pílevi”, 1937.

BORISOVA, M., “Обредният комплекс “Манастиря” край село Чинтулово, Сливенско” [Óbredniat kompléx “Manastíría” kray sélo Chíntulovo, Slívensko] („El complejo ritual cerca del pueblo de Chintulovo en la región de Sliven“), en la colección: *Konfésia y folklór. Tézisi. IV Severozápadni chétenia na Asotsiátsia za antropológia, etnolŋgia y folklorístika “Óngăl”, Sŋfia, 23-24 noémvri 1996 g.* („Religión y folklore: IV lecturas noroccidentales de la asociación de antropología, etnología y folclore “Ongal”, Sofía, 23 de noviembre 1996“), eds.: R. R. Malchev y K. Z. Rangochev, Sofía, Ed. Casa “ROD”, 1998, pp. 60-61.

BOUGAREL, X.- CLAYER, N. (eds.), *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*, Paris, Maisonneuve y Larose, 2001.

BOYADZHIEVA, St., “Из фолклора на българите мохамедани: разказ и легенди за Хъзър” [Iz folklóra na bălgarite mohamedáni: rázkaz y legéndi za Hăzăr]/ From the Folklore of the Bulgarian Muslims: Stories and Legends of Husur, Informes científicos y materiales, en: *Bălgarski folklór* (1992), 2, Sofía, Ed. Institute of Folklore at the Bulgarian Academy of Sciences, pp. 43-49.

BRAVO PEREIRA, padre A. Marcelo, “¿Todas las religiones son iguales?, en: *Regnum Christi*, Apostolado, Noticias, Roma, 11 de mayo, 2010, <http://www.regnumchristi.org/espanol/articulos/articulo.phtml?se=364&ca=118&te=782&id=29613>.

BRAVO PEREIRA, padre A. Marcelo, *Las religiones no-cristianas a la luz de la revelación: estudio analítico de la propuesta metodológica de Jean Daniélou en vistas a la comprensión del problema histórico de las religiones*, tesis doctoral, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum de Roma, 2010, directores: P. Donal Corry, LC, y Mons. Krzysztof Charamsa.

BUNIN, I. A., “Суходол” [Sujodól], *Colección de ensayos en nueve volúmenes*, vol. 3, Moscú, Ed. “Judózhestvennaia literatura”, 1965.

BUTLER, A., *Vidas de los Padres, Mártires y otros Principales Santos deducidas de monumentos originales, y de otras memorias autenticas*, trad. M^a Luisa Ortega, 3^a reimpresión, Madrid, Ed. Libsa, S. A. 1998.

CAN, S., “Las características internas y externas de Rumi”, *El significado de la vida*, www.svida.com.

CANTEMIR, D., Voivode of Moldavia, *Histoire de l'empire Ottoman, ou se voyent les causes de son agrandissement et de sa décadence. Avec des notes très-instructives*, traduc. en francés : M. de Jonquières, vol. I, Paris, Ed. Despilly, 1743.

CANTERA, F.- **IGLESIAS**, M., *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003.

CHEBEL, M., *Anthologie du vin et de l'ivresse en Islam*, Paris, Ed. Seuil, 2004.

CHIH, R., “Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage: Les fondements de l'autorité dans le soufisme”, *Archives de Sciences Sociales des Religions CNRS janvier-mars 2004*, N° 125, (2004), “Autorité religieuses en islam”, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, pp. 79-98.

CHODKIEWICZ, M., “¿Qué es el sufismo?”, en: *Qalam: Sufismo de Oriente y de Occidente*, (2008), N° 1, J. Luís Nava (ed.), Salamanca, Ed. “Asociación Cultural Qalam” de Barcelona pp. 23-27.

CHODKIEWICZ, M., “La santidad femenina en el Islam”, revista *Sufi*, (2004), n° 7, Ed. La Orden Sufi Nematollahí, pp. 4-13.

CHODKIEWICZ, M., *Le Sceau des Saints*, Paris, Ed. Gallimard, 1986.

CHRISTIAN HVIDT, N., “El milagro del Fuego Santo en Jerusalén”, *El Milagro del Fuego Santo en Jerusalén*, 1998, http://www.holyfire.org/file/Spanish_Milagro_delFuegoSanto.htm.

CHRISTOU, P., “Who Sent Cyril And Methodius Into Central Europe, The Emperor Or The Patriarch?”, *Cyril and Methodius-educators of the Slavs*, 1992, http://www.myriobiblos.gr/texts/english/christou_kyrmeth.html.

CLAYER, N.- **POPOVIC**, A., “Les Balkans”, en : *Le culte des saints dans le monde musulman*, H. Chambert-Loir y Cl. Guillot (eds.), Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, pp. 335-348.

CLAYER, N., “La Bektashiya”, en: *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, A. Popovic y G. Veinstein (eds.), serie Ibn Jaldún, Barcelona, Ed. Bellaterra, 1997, pp. 577-586.

CLAYER, N., *Les Balkans, l'Europeet l'Islam*, trabajo leído para obtención de habilitación para dirección de investigaciones en: Historia, Estudios turcos, Universidad de Estrasburgo 2, 2004, (publicación en alemán, N. Clayer, “Der Balkan, Europa und der Islam”, en: K. Kaser, D. Gramshammer-Hohl und R. Pichler (eds.), *Wieser Enzyklopädie des Europäischen Ostens*, vol. 11. *Europa und die Grenzen im Kopf*, Klagenfurt, Ed. Wieser Verlag, 2003, p. 303-328).

CLAYER, N., *Mystiques, État et Société: Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leiden, Ed. E. J. Brill, 1994.

CLAYER, N.- G. VEINSTEIN, “El imperio otomano”, *Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, A. Popovic y G. Veinstein (eds.), serie Ibn Jaldún, Barcelona, Ed. Bellaterra, 1997, pp. 397-420.

CORMACK, R., *Icones et société à Byzance*, trad. de inglés: M.-Odile Bernez, Paris, Ed. “Gérard Monfort”, 1993.

CORTÉS, J. (ed.), *El Corán*, Barcelona, Ed. Herder, 1986.

CRISTEA, Ov., “L’usage des saints: Venise et le début de la guerre contre les Turcs (1463)”, en : Ivan Biliarsky y Radu G. Păun (eds.), *Les cultes des saints souverains et des saints guerriers et l’idéologie du pouvoir en Europe Central et Orientale: actes du colloque international, 17 janvier 2004, New Europe College, Bucarest*, colección “New Europe College-Regional Program”, Bucarest, Publ. Ir. Vainovski-Mihai, 2008, pp. 167-180.

D’HERBELOT, B.- De VISDELOU, Cl.- GALLAND, A. (eds.), “GIUMGIUMAH”, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connoître les peuples de l’Orient*, vol. 2, La Haye, J. Neaulme & N. van Daalen, 1777-79, p. 51.

DE HONGRIE, Georges, *DES TURCS. Traité sur les mœurs, les coutumes et la perfidie des Turcs*, traducción y anotación: Joël Schnapp, seguido de: *La Peur du Turc* por M. Balivet, Toulouse, Ed. Anacharsis, 2003.

DE SANTOS OTERO, A. (ed. crítica bilingüe, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones), “Evangelio (gnóstico) según Tomás” (texto copto de Nag Hammadi), en: *Los Evangelios Apócrifos: colección de textos griegos y latinos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999 (1 ed. 1956), <http://escrituras.tripod.com/Textos/EvTomasGn.htm>.

DELCAMBRE, A.-M., “Limitation du Prophète”, *Rockik.com WebRadio Station*, <http://www.youtube.com/watch?v=WPqOmN6uOUc>.

DELEHAYE, H., *SANCTUS: essai sur le culte des saints dans l’antiquité*, Bruselas, Société des Bollandistes, 1927.

DEMIREV, V., “За сакралните топови в българската история” [Za sakrálnite tóposi v bălgarskata istória] /On Sacral Topoi in Folk History, en la revista: *Bălgarski folklór*, (2007), 3, XXXIII, Sofía, Ed. Institute of Folklore, BAN, pp. 7-17.

DENISON ROSS, E., “The Early Years of Shah Ismail“il: Founder of the Safavi Dynasty”, (parte de la tesis presentada en Estrasburgo), *Journal of the Royal Asiatic Society*, XXVIII, April, (1986), Londres, Ed. Cambridge University Press, pp. 249-340. *Dictionnaire de L’Académie Française*, 4ª ed., Paris, Veuve B. Brunet, 1762.

DIMITROV, At., *Ръководство за изучаване на вехтозаветните законоположителни книги на Св. Писание* [Răkovódstvo za izuchávane na vejtozavétnite zakonopolozhítelni knígi na Sv. Pisánie] („Manual para el estudio de los libros legislativos del Antiguo Testamento”), Sofía, Ed. del Santo Sínodo, 1936.

DIMITROV, Str., *Скритото християнство и ислямизационните процеси в османската държава* [Skrítoto jristiánstvo e isliamizatsiólnnité protsési v osmánskata dărzháva] („El cristianismo clandestino y los procesos de la islamización en el país otomano”), en la revista: *Istoricheski prégled*, 3, (1987), Sofía, “Bălgarsko istorichesko družhestvo”, Instituto de historia, BAN, pp. 18-33.

DIMITROV, Str., “Проблеми на религиозния синкретизъм и скритото християнство” [Problémi na religiólnia sinkretizâm y skrítoto jristiánstvo] („Problemas del sincretismo religioso y el criptocristianismo”), en la colección: *Kriptojristiánstvo y religiózen sinkretizâm na Balkánite* („Criptocristianismo y el sincretismo religioso de los Balcanes”), N. Damianov (ed.), Sofía, Ed. Instituto etnográfico con museo de BAN, 2002, pp. 11-22.

DIMITROVA, Ts., “Епически и сакрални елементи в образа на Енихан Баба [Epícheski y sakrálni elementí v óbraza na Eniján Babá]/ Epic and Sacral Elements in the Image of Enihan Baba”, en: *Светци и Фолклор* [Svettsí y Folklor] /*Saints and Folklore: Annual of 'Ongal' Association*, vol. 1, (I), eds.: R. R. Malchev, K. Z. Rangochev, N. Nenov, Sofia, Ed. “ROD”, 2000, pp. 93-96.

DIMITROVA, Ts., “Преданията за гибелта на цар Иван Шишман в Самоковско в контекста на средновековната владетелска идеология и книжнина” [Predániata za gibeltá na zar Iván Shishmán v Sámokovsko v kontékshta na srednovekóvnata vladétska ideológia y knizhniná] („Las tradiciones sobre la muerte del zar Iván Shishmán en la región de Sámokov en el contexto de la ideología y la literatura medieval”), en: revista electrónica de literatura, crítica y humanidades, *LiterNet*, N° 9 (106), Sofia, Ed. LiterNet, 23/09/2008, http://litenet.bg/publish23/cv_dimitrova/predaniiata.htm.

DIMITROVA, Ts., “Мотивът за сакралната кефалофория в преданията за гибелта на цар Иван Шишман в Самоковско” /The Motif of Sacral cephalofory in the Legends about Tsar Ivan Shishman’s death in region of Samokov, en: *Годишник на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика “Онгъл”* /*Yearbook of “Ongal” Association for Anthropology, Ethnology and Folklore Studies*, (2009), año VI, vol. 7: “Владетелят и светецът цар Иван Шишман” [Vladétiat y svetétsát tsar Ivan Shishman] („El gobernador y el santo zar Iván Shishmán”), 1ª parte, R. R. Malchev, K. Z. Rangochev, N. I. Nenov, y M. D. Dimitrova (eds.), Sofia, “Rod” & Pub. House, pp. 15-22.

DONALDSON JENKINS, H., “Bulgaria and its Women”, Bulgaria in the NGM Archive, Wayside Scenes in Europe: Ireland to the Balkans, *The National Geographic Magazine*, (1915), vol. 27, N°4, Published by The National Geographic Society, Washington, D. C., 1916, pp. 139-143.

DONCHEV, A., Време разделно [Vréme razdélnó] („Tiempo de separación”), 10ª ed., T. Dimitrova (ed.), Sofia, Ed. “Bǎlgarski pisatel”, 1986.

DORESSE, J., *Les livres secrets des gnostiques d’Égypte*, vol. 2, *L’Évangile selon Thomas ou Les paroles secrètes de Jésus*, Paris, Plon, 1959.

Dr. ATHAR, Sh., *Las prácticas Sufíes*, http://www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca/44/la_curacion_por_el_salat.htm.

DULGEROV, D. - TSONEVSKI, I., *Православно Догматическо Богословие: Учебник за V и VI клас на духовните семинарии* [Pravoslávno dogmatíchesko bogoslóvie: Uchébnik za V y VI klas na dújóvnite seminárii] („Dogmática de la Teología ortodoxa: Manual de V, VI-to ciclo para seminaristas”), Ed. S. Sínodo de la Iglesia ortodoxa de Bulgaria, Sofia, 1936.

DUYCHEV, Iv., *Из старата българска книжнина* [Iz stárata bǎlgarska knizhnina] („De la antigua literatura búlgara”), vol. 2, Sofia, Ed. Hemus, 1944.

DUYCHEV, Iv., *Рилският светец и неговата обител* [Rílskiat svetéts y négovata obítel] („El santo de Ríla y su morada”: Estudio), Biblioteca “Zlǎtni zǎrna”, (1947, Sofia, ed: Sl. Atanasov), 2ª ed. facsímil, T. Radkov (ed.), Sofia, Ed. “Viara y kultura”, 1990.

DZHAGAROV, St. G., “Текето при село Новачево” [Tekéto pri sélo Nováchevo] („El tekke cerca del pueblo de Nováchevo”), en el periódico *Slivensko Delo*, (LXV), N° 57, Sliven, 10 de septiembre, 2009, p. 8, www.slivenskodelonv.sliven.net.

DZHUROVA, Ах., “Автентичността на Завета на Св. Йоан Рилски” [Avtentichnosttá na Zavéta na Sv. Joan Rílski]/ L’authenticité du Testament de saint Jean de Rila, (mesa redonda que tuvo lugar en el Monasterio de Ríla en julio de 2000),

en: *Les Saints Slaves dans l'histoire de l'Église Chrétienne, Годишник на Софийския Университет* "Св. Климент Охридски", Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев”/ *Annuaire de l'Université de Sofia "St. Kliment Ojridski"*, *Centre de Recherches Slavo-Byzantines "Iván Duychev"*, (2001), vol. 92, (11), pp. 205-214.

DZHUROVA, Ах., „Покровительство святых” [Pokrovítelstva sviatǎy] („La protección de los santos”), en: *Чудотворные христианские святыни в Болгарии* [Chudotvórnǎye jristiánskie sviatǎyni v Bolgárii] („Las milagrosas reliquias en Bulgaria”), Ах. Dzhurova, I. Patev, K. Mincheva (eds.), traducción al ruso: V. Yarmilko, Sofia, Ed. “Bolgarskiy bestseler”, Natsionalǎy muzey bolgarskoy knigi y poligrafii, 2008, pp. 5-17.

El encuentro de un musulmán con Jesucristo, <http://www.youtube.com/watch?v=cC0N08OtFPU&NR=1&feature=endscreen>.

El Mahdí, el mesías islámico y el Anti Cristo, NOSOTROS. CL: El portal de la amistad, Chile, http://www.nosotros.cl/detalle_noticia.php?cont=748.

El Milagro de Damasco (la historia de las apariciones en Damasco a Myrna Nazzour). Nuestra Señora de Soufanieh, *Espacio de DESCORRIENDO EL VELO DE JESUS Y MARIA*, *WordPress.com*, 18 de julio, 2009, <http://descorriendoelvelo.wordpress.com/2009/07/18/el-milagro-de-damasco-la-historia-de-las-apariciones-en-damasco-a-myrna-nazzour/>.

El Milagro y Desafío del Corán, *Centro cultural de arabEspañol*, 2003-2009, <http://www.arabespanol.org/coran/desafio.htm>.

ЕНЕВ, D., „Народ от исихасти” [Naród ot isijásti] („Pueblo de hesicastas”), en: Biblioteca virtual (búlgara) “*Slovoto*”, 9/09/2005, www.slovo.bg.

EVLIYA ÇELEBI, *Пъменук* [Pâtepís] („Notas”), Str. Dimitrov (ed.), Sofia, Ed.”O. F.”, 1972.

EYICE, S., “Akmanastir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* („Enciclopedia del Islam Fundación religiosa de Turquía”), vol. 2, Estambul, Ed. Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, p. 281.

FIERO, M., “La polémica anticristiana”, en: M. Abumalham (ed.), *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, Madrid, Ed. Trotta, 2005, pp. 155-171.

FILORAMO, G.- **BARBERO**, V. (eds.), *Diccionario Akal de las Religiones*, trad. T. Robert, col. “Akal Diccionarios”, vol. 28, Madrid, Eds. Akal, 2001.

FITZURKA, Cr., “Religiosidad Popular y espacio sagrado: El ícono en la teología oriental”, *Teología y Vida*, vol. 44, n. 3, (2003), Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 250-264, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32244310>.

FLAQUER, J., “Jésus, prophète musulman d’exception”, *Religions et Histoire*, vol. 1, (2005), Dijon, Ed. Faton, pp. 48-53.

FOL, A., *История на българските земи в древността* [Istoria na bălgarskite zemí v drevnosttǎ] („Historia de las tierras búlgaras en la antigüedad”), Sofia, Ed. “St. Kliment Ojridski”, 1997.

FOL, V., Мегалитно и скално изсечени паметници в Древна Тракия [Megalítno y skálno izsécheni pámetnitsi v Drévna Trákia] („Megalitos y monumentos escavados en la roca en la Antigua Tracia”), Sofia, Ed.”St. Kliment Ojridski”, 2000.

GABORIEAU, M., “Le culte des saints musulmans en tant que rituel: controverses juridiques”/ The Cult of Moslem Saints as a Ritual: juridical Disputations, en: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, ed. especial: “Oubli et remémoration

des rites: histoire d'«une répugnance», vol. 85, N° 1, janvier- mars (1994), Paris, Eds. de l'EHESS, CNRS, pp. 85-98.

GALINDO AGUILAR, E., *La experiencia del fuego: Itinerario de los Sufies hacia Dios por los textos*, Madrid, Ed. Darek-Nyumba, 2002 (2ª ed.).

GAMARD, I. (ed.), *The Mathnawi-ye Ma'nawi* [Rhymed Couplets of Deep Spiritual Meaning] of *Jalaluddin Rumi*, notas, y traducción de persa: I. Gamard (con gratitud de la traducción británica de R. A. Nicholson, del año 1926), <http://www.dar-al-masnavi.org>.

GAVRILOVA, N., “Животът на представителите на мюсюлманските секти през призмата на тяхната религиозна доктрина” [Zhivotăt na predstavitelite na miusiulmánskite sékti prez prízmata na tiájната religiózna doktrína]/ The Life of Members of the Muslim Sects from the Point View of Their Religious Doctrines, en: *Bălgarski folklor* (1993), N° 3, Sofia, Institute of Ethnology and Folkloristics, BAN (Academia Búlgara de las Ciencias), pp. 69-79.

GAVRILOVA, N., “Ортодоксални мюсюлмани и християни през погледа на представителите на ислямските хетеродоксни секти” [Ortodoxálni miusiulmáni y jristiáni prez pógleda na predstavitelite na isliámskite jeterodóxní sékti] („Sunnies y cristianos en la mirada de las sectas musulmanas”), en: *Представата за „другия” на Балканите* [Predstávata za drúgiá na Balkánite] („La imagen del Otro en los Balcanes”), N. Jr. Danova, V. Dimova, M. Kalitsin (eds.), *Institut za balkanistika*, BAN, Sofia, Ed. Acad. Pub. Prof. Marin Drinov, 1995, pp. 62-67; www.refikengin.com/gelenler/071.DOC.

GAVRILOVA, N., “По въпроса за Движението на Шейх Бедреддин Махмут и неговите последователи” [Po văprosа za Dvizhénieto na Shéyj Bedreddín y négovite posledováteli] („Sobre la cuestión del movimiento del Sheikh Bedreddin Mahmud y sus seguidores”) en la colección: *Българският петнадесети век: Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век, София, 19-21.10.1992/ Bulgarian Fifteenth Century: Papers of Bulgarian history and culture in the Fifteenth century*, eds.: A. Mincheva, B. Raykov, y Kl. Ivanova, Bălgarska arjeografska komisija, Sofia, Ed. de la Biblioteca Nacional “Sv. Sv. Kiril y Metodiy”, 1993, pp. 93-107.

GAVRILOVA, N., “ШЕЙХ БЕДРЕДДИН: Животът на шейх Бедреддин” [SHÉYJ BEDREDÍN: Zhivotăt na shéyj Bedredín] („Sheykh Berreddin: La vida de Sheykh Berreddin”), en la colección: *Българският петнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век, София, 19-21.10.1992/ Bulgarian Fifteenth Century: Papers of Bulgarian history and culture in the Fifteenth century*, eds.: A. Mincheva, B. Raykov, y Kl. Ivanova, Bălgarska arjeografska komisija, Sofia, Ed. de la Biblioteca Nacional “Sv. Sv. Kiril y Metodiy”, 1993, pp. 1-10.

GEOFFROY, E., “Le culte de saints musulmans au Proche-Orient”, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École français d'Extrême-Orient, colección: “Études thématiques”, 1995.

GEOFFROY, E., “Le culte des saints au Proche-Orient” (3 parte), *Oumma.com*, <http://oumma.com/Le-culte-des-saints-au-Proche>.

GEORGIEVA, Iv., *Българските алиани: Сборник етнографски материали*, [Bălgarskite aliáni: Sbórník etnográfski materiáli] („Los alevies de Bulgaria: Colección de materiales etnográficos”), Sofia, Ed. “St. Kliment Ojridski”, Museo histórico de Isperih, Sofia, 1991.

GEORGIEVA, T., “Богородица с Младенеца- една необичайна интерпретация” [Bogoróditsa s Mladenétsa- edná neobicháyna interpretátsia]/ La

Vierge à l'Enfant: une interprétation inusitée, en: *Les Saints Slaves dans l'histoire de l'Église Chrétienne*, *Годишник на Софийския Университет* "Св. Климент Охридски", *Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“/Annuaire de l'Université de Sofia "St. Kliment Ojridski"*, *Centre de Recherches Slavo-Byzantines "Iván Duychev"*, (2002), vol. 92, (11), Ax. Dzhurova (ed.), Sofia, Ed. "St. Kliment Ojridski", pp. 61-65.

GEORGIEVA, Ts., "Съвършеният човек в представите на мюсюлманите в Родопите" [Săvărshéniat chovék v predstavite na miusiulmánite v Rodópite] („El hombre perfecto en las nociones de los musulmanes de los Ródopes“), en: *Етнология на суфитските ордени -теория и практика : Доклади от българо-британски семинар за суфитските ордени 19-23 май 2000 /Ethnology of Sufi Orders: Theory and Practice : proceedings of the British-Bulgarian Workshop on Sufi Orders, 19-23 May 2000*, A. Zhelyazkova y J. S. Nielsen (eds.), Sofia, Ed. IMIR, 2001, pp. 143-152.

GERBOV, K., *На кого са били гробовете в църквата "Св. 40 мъченици"* [Na kogó sa bilí gróbovete v tsărkvata "Sv. 40 măchenítsi"] („De quién fueron los sepulcros en la iglesia de "Los 40 mártires"”), publicación del 10/01/2008, <http://nauka.bg/forum/index.php?showtopic=3677>.

GERGOVA, D.- **VENEDIKOVA**, K., *Демир Баба Теке- българският Ерусалим* [Demír Babá Teké- bălgarskiat Erusalím] („Demír baba teke- la Jerusalén búlgara“), Sofia, Agató Publishers, 2007.

GERGOVA, D., "Сборяново- от праисторията до късното Средновековие" [Sboríanovo-ot praistóriata do kăsnoto Srednovekóvie] /Sborianovo: from prehistoric times to the late middle ages/Sboryanovo- Tarih öncesi ve geç orataçağ arasında, en: B. Plev y A. Kănev (eds.), *Демир Баба- Железният Баща: сборник легенди и научни изследвания* [Demír Babá- Zhelézniat Bashtá: sbórník legéndi y náuchni izslédvania] („Demir Baba- El Padre de Hierro: colección de leyendas y estudios científicos“), Sofia, Ed. "Rodno Ludogorie", 2005, pp. 46-61.

GETCHA, J., "La canonisation des saints dans l'Église orthodoxe", *Esprit et Vie: Revue catholique de formation permanente*, Ed. Cerf, (2004), http://www.esprit-et-vie.com/breve.php3?id_breve=289.

GIGOV, N.- **VELEVA**, I., "Родопските войводи се преобръщат в гробовете" [Rodópskite voyvódi se preobrăshat v gróbóvete] („Los líderes de los Ródopes dan la vuelta en sus sepulcros“), en el periódico *Nova Zora*, (2005), N° 19, http://pomaks.blogspot.com/2007_03_01_archive.html.

GIL, F.- **CORLETO**, R. (eds.), "La evangelización de los pueblos eslavos: Vita Cirili-Vita Methodii", *Documentos para el estudio de la Historia de la Iglesia Medieval*, Pontificia Universidad Católica Argentina, 1999, http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglMed/Cirilo_Metodio.html#N_1_.

GLÍNKA, L. (ed.), *San Basilio el Grande. El tesoro espiritual*, Buenos Aires, Ed. Lumen, 1993.

GÖKALP, A., *Tête rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l'Ouest anatolien*, serie: *Recherches sur la Haute Asie*, 6, Paris, Société d'Ethnographie, 1980.

GOLDZHER, I., *Култ святых в исламе; Мухаммеданские эскизы* („El culto a los santos en el islam; Esbozos mahometanos“), Moscú, Ed. OGIZ [publicación antirreligiosa estatal], 1938.

GOMÉZ PELLÓN, E., "Sobre los milagros y la milagrería", en: Juana Torres (ed.), *Historica et Philologica: in honorem José María Robles*, Santander, Ed. Universidad de Cantabria, 2002, p. 285-304.

GONZÁLEZ BLANCO, Ed. (ed. y traducción), *Evangelios Apócrifos*, Madrid, Ed. Creación, 2008.

GORDLEVSKIY, V. Aleksandrovich, *Избранные сочинения* [Izbrannāye sochineniya] („Obras elegidas“), vols. 1, 2, 3: *Istoria y kultúra*, („Historia y cultura“), Moscú, Ed. “Vostochnoy literaturā”, 1960-1962.

GRADEVA, R.- IVANOVA, Sv., (eds.), „Introducción”, en: *МЮСЮЛМАНСКАТА КУЛТУРА ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ: Изследвания* [Miusiulmánskata kultúra po bălgarskite zemí: Izslédvania] („La cultura musulmana en las tierras búlgaras: Investigaciones“), colección: *Sădbáta na miusiulmánskite űbshnosti na Balkánite*, 2 („El destino de las comunidades musulmanas en los Balcanes“), Sofía, Ed. IMIR, 1998, pp. 9-55.

GRAMATIKOVA, N., “Hidrellez, празникът на живота” [Hădrelez, praznikăt na zhivota] („Hidrellez, la fiesta de la vida“), ponencia presentada en *Uluslararası Sempozyum “Balkanlar ve Bulgaristan'ın farklı bölgelerinde Bahar Şenlikleri” 04-06 Mayıs 2012* (Simposio Internacional “Fiestas y costumbres de Primavera en los Balcanes y en las diferentes regiones de Bulgaria” 4-6 de mayo, 2012), Ruse, Türkiye ile kültürel ilişkiler derneği “Güneş” (Sociedad de relaciones culturales con Turquía “Güneş”), Ruse; www.gunes-ruse.com.

GRAMATIKOVA, N., “Животът на представителите на мюсюлманските секти през призмата на тяхната религиозна доктрина” [Zhivótăt na predstăvitelite na miusiulmánskite sékti prez prízmata na tiájната religiózna doktrina] /The life of the members of the Muslim Sects from the Point View of Their Religious Doctrines, en: *Bălgarski folklor*, (1993), vol. 3, Sofía, Ed. Institute of Folklore at the Bulgarian Academy of Sciences, pp. 69- 79.

GRAMATIKOVA, N., “Житието на Демир Баба и създаването на ръкописи от мюсюлманите от хетеродоксните течения на исляма в Североизточна България”/ The vita of Demir Babá and the production of manuscripts by Muslim sectarians in North Eastern Bulgaria: a source about their cultural and religious history, (con resumen en inglés), en: *МЮСЮЛМАНСКАТА КУЛТУРА ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ: Изследвания* [Miusiulmánskata kultúra po bălgarskite zemí: Izslédvania] („La cultura musulmana en las tierras búlgaras: Investigaciones“), R. Gradeva y Sv. Ivanova (eds.), col. *Sădbáta na miusiulmánskite űbshnosti na Balkánite*, 2 („El destino de las comunidades musulmanas en los Balcanes“), Sofía, Ed. IMIR, 1998, pp. 400-433.

GRAMATIKOVA, N., “Ислямски неортодоксални течения в българските земи” [Islíámski neortodoxálni techénia v bălgarskite zemí] („Movimientos heterodoxos islámicos en las tierras búlgaras“), en: R. Gradeva (ed.), *История на мюсюлманската култура по българските земи: Изследвания* [Istória na miusiulmánskata kultúra po bălgarskite zemí: Izslédvania] („Historia de la cultura musulmana en las tierras búlgaras. Investigaciones“), vol. 7 de la colec. *Sădbáta na miusiulmánskite űbshnosti na Balkánite*, Sofía, Ed. IMIR, 29, 2001, pp. 192- 281.

GRAMATIKOVA, N., “Превратностите на времето и проблемът с идентичността на алианите в България” [Prevrátnostite na vrémeto y problemăt s identichnosttă na aliánite v Bălgaria]/ Changing Fates and the Issue of Alevi Identity in Bulgaria, en: A. Zhelyazkova- J. S. Nielsen (eds.), *Етнология на суфитските ордени -теория и практика: Доклади от българо-британски семинар за суфитските ордени 19-23 май 2000* /Ethnology of Sufi Orders: Theory and Practice : proceedings of the British-Bulgarian Workshop on Sufi Orders, 19-23 May 2000, Sofía, Ed. IMIR, 2001, pp. 254-318.

GREGORIO EL TEÓLOGO, “Слово за честният кръст и за двамата разбойници от Григорий Богослов” [Slóvo za chéstniat krăst y za dvámata razbóynitsi ot Grigoriy Bogoslov] („Habla de la purísima Cruz y de los dos banditos de Gregorio el Teólogo“), en: D. Petkanova (ed.), *Стара българска литература. Апокрифи*

(„Antigua literatura búlgara. Apócrifos“), vol. 1, Sofía, „Bǎlgarski pisatel“, 1981, pp. 169-173, 378-379.

GREGORIO TSAMBLAK, “Разказ за пренасяне на мощите на св. Петка Търновска във Видин и Белград” [Rázkaz za prenásiane na móshtite na sv. Pétká Tǎrnovska vǎv Vídin y Bélgrad] („El relato del traslado de las reliquias de santa Petka de Tǎrnovo a Vidin y Belgrado“), traducción en búlgaro moderno, en: *Stára bǎlgarska literatura* („Antigua literatura búlgara“), vol. 4: *Zhitiepisni tvorbi* („Vidas“), colección, Kl. Ivanova (ed., traducción y comentarios), Sofía, Ed. “Bǎlgarski pisatel”, 1986, pp. 380-382.

GRIL, D., “Doctrinas y creencias”, *Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, A. Popovic y G. Veinstein (eds.), serie Ibn Jaldún, Barcelona, Ed. Bellaterra, 1997, pp. 153-174.

GRIL, D., “El santo fundador”, *Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, A. Popovic y G. Veinstein (eds.), serie Ibn Jaldún, Barcelona, Ed. Bellaterra, 1997, pp. 131-153.

GRIL, D., “Les fondements scripturaires du miracle en islam”, en: D. Aigle : *Miracle et Karāma*, colección: *Hagiographies médiévales comparées*, vol. 109, Turnhout, Brepols Publishers, Bibliothèque de l’École des Hautes Études, Sciences religieuses, 2000, pp. 237-249.

GYUROVA, Sv., “Арсений Солунски. Описание на светите места в Палестина”: notas y aclaraciones [Arseniy Solunski. Opisǎnie na svetíte mestá v Palestína] („Arsenio de Salónica. Descripción de los lugares santos en Palestina“), en: A. Miltenova (ed.), *Stára bǎlgarska literatura, Estestvoznǎnie* („Antigua literatura búlgara. La ciencia natural“), vol. 5, Sofía, Ed. “Bǎlgarski pisatel”, 1992, pp. 426-434.

GYUROVA, Sv., “Светски и поклоннически пътеводители. Слово за светите места в Ерусалим”: notas y aclaraciones [Svétski y poklónnicheski pǎtevoditeli. Slóvo za svetíte mestá v Erusalím] („Guías para peregrinos y laicos. Discurso de los lugares santos de Jerusalén“), en: A. Miltenova (ed.), *Stára bǎlgarska literatura, Estestvoznǎnie* („Antigua literatura búlgara. La ciencia natural“), vol. 5, Sofía, Ed. “Bǎlgarski pisatel”, 1992, pp. 407- 426.

Hacibektas. Culture, Turizm ve Gezi Portalı www.voyagerbook.com, <http://www.turkiyeninrehberi.com/sp/kultur/hacibektas.asp>.

HADZHI POLICARPO, archimandrita - **POPOV, D.**, archipreste (eds.), *Манастир Свети Георги. Поморие* [Manastír Svetí Geógri. Pomorie] („El monasterio de san Jorge. Pomorie“), Pomorie, Ed. del monasterio de “San Jorge”, con la bendición de S. E. el Metropolitano de Sliven, Nicodim, folleto, sin fecha.

HASLUCK, F.W., *Christianity and Islam under the Sultans*, vols. 1-2, ed.: M. Hasluck, Oxford, Ed. Clarendon Press, 1929.

HILARION, metropolitano de Dorostol, *Завещания от векове. Църковни установления и обичаи народни* [Zaveshtǎnia ot vekové. Tsǎrkovni ustanovlénia y obichái naródni] („Testamentos de los siglos. Establecimientos eclesiásticos y hábitos populares“), Veliko Tǎrnovo, Ed. PIK, 3ª ed., 2005.

HODZHA SADEDDIN, *Корона на историите на ходжа Садеддин* [Koróna na istóriíte na jódzha Sadeddin] („La corona de las historias del iman Sadeddin“), trad. y ed.: M. Kalitsin, Veliko Tǎrnovo, Ed. Abagar, 2000.

IBN AL-ARABÍ, *Guía Espiritual: Plegaria de la salvación. Lo imprescindible. Terminología Sufí (Al-Istilahat as sufiyya)*, trad. al inglés R. Terri Harris, trad. al castellano: A. Carmona Gonzales, (2ª ed.), Murcia, Ed. Regional de Murcia, 1992.

IBN ARABÍ, *Les illuminations de La Mecque (al-Futuhāt al-Makkiyya)*, textos elegidos, pres. y trad. del ár. al francés y al inglés bajo la dir. de M. Chodkiewicz, Paris, Sindbad, 1988.

IBN BAŠKUWAL, *Kitāb al-Qurba ilā Rabb al-`Alānīm (El acercamiento a Dios)*, C. de la Puente González (estudio, traducción y ed. crítica), Madrid, Ed. CSIC, 1995.

ICHIEV, D. Andreev (ed. y traducciones), *Турските документи на Рилския Манастир* [Túrskite dokuménti na Rílskiia Monastír] („Los documentos turcos del Monasterio de Ríla“), Sofía, Monasterio de Ríla, Imprenta: “Vreme”, 1910.

ICHIEV, D. Andreev, “Турски документи в Рилския манастир” [Túrski dokuménti v Rílskiia manastír] („Documentos turcos en el Monasterio de Ríla“), *Pereodíchesko Spisánie*, (1907), LXVIII, 3-4, Sofía, Ed. “Bǎlgarsko knizhovno družestvo” (1ª ed.), pp. 311-314, reedición en la revista *Rodopski Starini*, Monday, February 27, 2012, http://www.rodopskistarini.com/2012/02/1907_27.html.

ILCHEVSKI, St., *Кръстова Гора: история, святост...и камък за препъване* [Krǎstova Gorá: istória, sviátost...y kámăk za prepǎvane] („La Montaña de la Cruz: historia, santidad...y una piedra de tropiezo“), <http://synpress-classic.dveri.bg/23-xxxx/crosswood.htm>.

ILIEV, B., “Легендите за Демир Баба- Железният Баща” [Legéndite za Demir Babá- Zhelézniat Bashtá]/ The Demir Baba (Iron Father) Legends/ Demir Baba Efsaneleri, en: B. Iliev y A. Kǎnev (eds.), *Демир Баба- Железният Баща: сборник легенди и научни изследвания* [Demír Babá- Zhelézniat Bashtá: sbórník legéndi y naúchni izslédvania] („Demir Baba- El Padre de Hierro: colección de leyendas y estudios científicos“), Sofía, Ed. “Rodno Ludogorie”, 2005, pp. 12-45.

ILIEV, B.- **KǎNEV**, A. (eds.), *Демир Баба- Железният Баща: сборник легенди и научни изследвания* [Demír Babá- Zhelézniat Bashtá: sbórník legéndi y naúchni izslédvania] („Demir Baba- El Padre de Hierro: colección de leyendas y estudios científicos“), B. Iliev y A. Kǎnev (eds.), preámbulo Prof. Alexander Fol, con resúmenes en turco e inglés, Sofía, Ed. “Rodno Ludogorie”, 2005; http://ludogorie.org/Ludogorie_Files/KNIGI/Демир Баба - Железния баща_Борис Илиев.pdf.

ILIEV, B., “Текето Демир Баба- преди и след Освобождението” [Tekéto Demír Babá- predí y sled Osvobozhdénieto]/ Demir Baba Teke in Sboryanovo- before and after the Liberation of Bulgaria/Sboryanovo'daki Demir Baba tekkesi'nin kurtuluştan önceki ve sonraki tarihçesi, en: B. Iliev y A. Kǎnev (eds.), *Демир Баба- Железният Баща: сборник легенди и научни изследвания* [Demír Babá- Zhelézniat Bashtá: sbórník legéndi y naúchni izslédvania] („Demir Baba- El Padre de Hierro: colección de leyendas y estudios científicos“), Sofía, Ed. “Rodno Ludogorie”, 2005, pp. 71-83.

ILIEV, B., *Граници и обхват на Лудогорието* [Gránitsi y objvát na Ludogórieto] („Fronteras y alcance del Ludogorie“), Ispérh, Ed. “Rodno Ludogorie”, 2009.

ILIEV, B., *Железният Баща Демир Баба. Легенди за приказния герой на Лудогорието* [Zhelézniat Bashtá Demír Babá. Legéndi za príkazniat geróy na Ludogórieto] („Demir Babá, el Padre del Hierro. Leyendas del héroe del Ludogorie“), Sofía, Ed. NPS “Zashtita”, 1991.

ILIEV, B., *Завет* [Závet], Sofía, Ed. “OF”, 1988.

IMAN, B., *Джагфар тарихи* [Dzhagfar Tariji] („La Historia de Dzhagfar“), Sofía, Ed. Kama, 2005.

INALCIK, H., *Османската империя. Класическият период 1300-1600* (tít. original: The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600, 1ª ed. Londres, Ed.

Weidenfeld & Nicolson, 1973), trad. en búlgaro: M. Jristova, Sofía, Ed. Amat-Ah, 2002.

IVANOVA, Ev., ““Функционалните”роли на светеца: Тюрбето на Саръ Баба над с. Момчиловци, Смолянско “[“Funktsionálnite” róli na svetétsa: Tiurbeto Sarã baba nad sélo Momchilovtsi, Smólyansko]”/ Holy Men and Utility: the Türbe of Sari Baba at Momchilovci near Smolian, en: A. Zhelyazkova y J. S. Nielsen (eds.), *Етнология на суфитските ордени -теория и практика: Доклади от българо-британски семинар за суфитските ордени 19-23 май 2000/ Ethnology of Sufi Orders : Theory and Practice : proceedings of the British-Bulgarian Workshop on Sufi Orders, 19-23 May 2000, Sofía, Ed. IMIR, 2001, pp. 220-235.*

IVANOVA, Ev., “Гробът на владетеля като обозначаващ територия: локална, династическа, сакрална, национална” [Gróbãt na vladételia kató oboznachávash teritória: lokálna, dinasticheska, sakrálna, natsionálna] /Ruler’s grave as a designation of local, dynastic, sacred, national territory („La tumba del gobernante como denominación del territorio local, dinástico, sagrado y nacional”), ponencia en la conferencia internacional: *Modérniyat natsionalizãt- balkánski y evropéyski izmerénia, 23-24 nóémvri 2007, Sófia* („El nacionalismo moderno- dimensiones balcánicas y europeas, 23-24 noviembre, 2007, Sofía”), con resumen en inglés, New Bulgarian University, Scholar Electronic Repository, <http://eprints.nbu.bg/559/>, pp. 153-171.

IVANOVA, M., “Лечителството. Дарът на отшелника”/ Les guérisseurs. Le don de l’anachorète, en: *Les Saints Slaves dans l’histire de l’Église Chrétienne, Годишник на Софийския Университет”Св. Климент Охридски”, Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуичев”/ Annuaire de l’Université de Sofia “St. Kliment Ojridski”*, Centre de Recherches Slavo-Byzantines “Iván Duychev”, (2001), vol. 91, (10), Ax. Dzhurova (ed.), Sofía, Ed. Universitaria “St. Kliment Ojridski”, pp. 181-187.

IVANOVA, R.- ZHIVKOV, T. Iv. (eds.), Свети Георги и Божя майка [Svetí Georgí y Bozhá máyka] („San Jorge y la madre de Dios”), canción N° 16, en: *Bãlgarska naródna poézia y próza v sédem tóma* („La poesía y la prosa búlgara en siete volúmenes”), vol. II: *ÓBREDNI PÉSNI* („Canciones rituales”), Varna, Ed. electrónica “LiterNet”, 2003, pp. 164-165, <http://litternet.bg/folklor/sbornici/bnpp/obredni/16.htm>.

Jesús y Maria en el Islam, trabajo realizado por la Mezquita “At-Tauhid”, Santiago de Chile, Corporación de Cultura y Beneficencia Islámica, 2003, <http://www.islamchile.cl/islam/jesusmaria.htm>.

JILENDARSKI, P., *История славянобългарска* [Istória slavianobãlgarska] („Historia de eslavo-búlgara”), Sofía, Ed. P. Dinekov, 1972.

JIRECHEK, K. J., *Пътувания по България* [Pãtúvania po Bãlgária], („Viajes por Bulgaria”), Plovdiv, Ed. “Jristo Danov”, 1899.

JRANEV, I., “Особености на исляма в България” [Osóbenosti na isliáma v Bãlgária] („Particularidades del islam en Bulgaria”), *LE MONDE Diplomatique*, (2007), 6 de junio, redacción búlgara, Sofía, Ed. “Priatelite na Mond Diplomatik-Bãlgaria”, en colaboración con el periódico “Duma”, <http://bg.mondediplo.com/article116.html>.

JOMIER, J. “Introducción” a J. Cortés, *El Corán*, Barcelona, Herder, 1986, pp. 2-56.

Jorge de Capadocia, http://es.wikipedia.org/wiki/Jorge_de_Capadocia.

JRISTOVA, V., “Общото между хората е по-силно от противостоящите светове” [Óbshtoto mezhdu jórata e pó-silno ot protivostoiáshtite svetové] („Lo común entre la gente es más fuerte que los mundos opuestos”), en el periódico *Duma*, (2012), N° 252, Sofía, <http://www.duma.bg/node/41965>.

JUAN DAMASCENO, *Exacta exposición de la Fe Ortodoxa* [Ikdosís akribes tes orthodoxou pisteos], G. Matteo Giberti, obispo de Verona (ed.), Verona, 1ª ed. 1531, (ed. latina reimpresión de la ed. de Michel Lequien en J. P. Migne, *P G*, XCIV-XCVI, París, 1864).

JUAN PABLO II, *Los Apóstoles de los Eslavos, Slavorum Apostoli*, Carta Encíclica,

http://www.ewtn.com/new_library/Spanish/Enc%C3%ADclicas/Slavorum_apostoli.htm

KĀNCHEV, M., *Видрица: спомени, записки, кореспонденция* [Vídritsa: spómeni, zápiski, korespondéntsia] („Vidritsa: memorias, notas, correspondencia”), vols. 1, 2, Sofía, Ed. “Bǎlgarski pisatel”, 1985-1995, (1ª ed. 1983, V. Tǎrnovo: D. Naydenov).

KĀNCHOV, V., *Македония. Етнография и статистика* [Makedónia. Etnográfia y statístika] („Macedonia. Etnografía y estadística”), Sofía, Ed. “Bǎlgarsko knizhovno druzhestvo”, 1900.

KARAMIHOVA, M., “Sacred Places and Pilgrimages: Mechanisms of Peacemaking in Post-Communist Bulgaria”, en: *Pilgrims and Pilgrimages as Peacemakers in Christianity, Judaism and Islam*, (4th International Colloquium Compostela, October 13-15, 2010), Antón M. Pazos (ed.), Burlington, Ashgate Publishing Company, serie: Compostela International Studies in Pilgrimage, History and Culture, 2013, pp. 161-177.

KAZASOVA, R., “С магията и магическите ритуали не бива да се шегуваме, защото една уж “безобидна” шегга може да ни струва много години нещастие” („Con la magia y los rituales mágicos no se puede jugar, porque una broma inofensiva en primera vista, nos puede costar muchos años de miseria”), en: *Българска магия* [Bǎlgarska magia], <http://bg-magic.com/new/index.php?page=articles&id=23>.

KENDEROVA, St., “Исус Христос и Дева Мария, представени в исляма”/ Jésus Christ et la Vierge Marie représentés dans l’Islam, en: *Les Saints Slaves dans l’histoire de l’Église Chrétienne*, *Годишник на Софийския Университет “Св. Климент Охридски”, Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев”/ Annuaire de l’Université de Sofia “St. Kliment Ojridski”, Centre de Recherches Slavo-Byzantines “Iván Duychev”, (2002), vol. 92, (11), Ax. Dzhirova (ed.), Sofía, Ed. universitaria “St. Kliment Ojridski”, pp. 39-49.*

KHANAM, R., “The tribal history of the Central Asian Turks”, *Encyclopaedic Ethnography of Middle-East and Central Asia*, vol. 1, New Delhi, Global Vision Publishing House, 2005, pp. 776-785.

KICIKIS, D., *L’Empire ottoman*, collection „Que sais-je? “, N° 2222, Paris, Presses Universitaires de France, (1985), 1994.

KICIKIS, D., *Османската империя* [Osmánskata impéria] („El imperio otomano”), Sofía, Ed. Kama, 2000.

KING, J. Roy, “Jesus and Joseph in Rumi’s *Mathnawī*”, *The Muslim World*, (1990), 2, vol. 80, Ed. Macdonald Center & Wiley-Blackwell, pp. 81-95.

KISELKOV, V. Slavov (ed.), *Свети Иван Рилски. Жития* [Svetí Iván Rílski. Zhitiá] („San Juan de Ríla. Vidas”), Sofía, Ed. “Bǎlgarski podem”, 1940.

KOEV, T. *Православен катехизис и Послание на източните патриарси за православната вяра* [Pravosláven katejízis y Poslánie na íztochnite patriársi za pravoslávna viára] („Catequesis ortodoxo y Epístola de los patriarcas orientales de la fe ortodoxa”), Sofía, Ed. del S. Sínodo, 1991.

KÖKEL, C., “Sari Saltuk and the Alevi, Bektashi culture in the Balkans”, *The Balkans-languages, history, cultures: International symposium 13-15 April, 2007*, “St

Cyril and Methodius” Universidad of Veliko Tărnovo (Bulgaria), <http://www.uni-vt.bg>, pp. 11-15.

KOLEDAROV, P. -MINCHEV, N., *Промените в имената и статута на селищата в България, 1878-1972* [Proménite v imenáta y statúta na sélishtata v Bălgária, 1878-1972] („Los cambios en los nombres y el estatuto de los asentamientos de Bulgaria”), Sofía, Ed. “Naúka e Izkústvo”, 1973.

KONOVÁLOV, S., *Легенды Дагестана* [Legéndăy Dagestána] („Leyendas de Dagestan”), <http://reports.travel.ru/reports/2009/09/173682.html>.

KOPANSKI, A. B., *Islamization of Shqeparet: The clash of religions in medieval Albania*, <http://www.iium.edu.my/deed/quran/albanian/Albchapt.htm>.

KOWALSKI, T., “Deli- Orman”, en: *E. J. Brill’s First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936*, vol. IX, suplemento, Leiden, E. J. Brill y Luzac & Co, reimpresión (título original: *The Encyclopædia of Islam, 1913-38*), 1927-1987, pp. 51-52.

KOZHUHAROV, K. (ed.), *Свети Боговенчан Крал Стефан Милутин Урош II* [Svetí bogovenchán Kral Stefan Milutin Urosh II], Sofía, Ed. del Santo Sínodo, 1949.

KUMURDZHIEV, L., “В търсене на цялата истина. Краят на Втората българска държава” [V tărsene na tsiálata ístina. Kráyat na Vtórata bălgarska dărzháva] („En búsqueda de toda la verdad. El fin del Segundo Imperio búlgaro”), *National Geographic. Bulgaria*, N° 3 (77), marzo, (2012), K. Drumev (ed.), Sofía, Ed. Sanoma, pp. 36-49.

KUTS, O. Yurevich, “Татары на казачьем Дону” [Tatárăy na kazáchem Dónăy] („Tártaros en el Don de los cosacos”), en: *Исследования по истории средневековой Руси: Сборник статей, посвященный 80-летию Ю. Г. Алексеева* („Investigaciones sobre la Rusia medieval: Colección de documentos dedicados al 80º aniversario de U. G. Alekseev”), Moscú, San Petersburgo, Ed “Samizdat”, 2006, pp. 398-414; http://samlib.ru/k/kuc_oleg_jurxewich/tatarynadonu2006doc.shtml.

La Oración de Jesús, Biblioteca Católica Digital, <http://www.mercaba.org>.

La significación del milagro en el Islam, *Webislam*, <http://www.webislam.com>.

La Vía Qadiriyya Bouchichiyya, <http://www.psicoterapia-transpersonal.es/LibroQadiriyyaBouchichiya.htm>.

LECONTE, E. Ros, *Reflexión sobre el icono sacro bizantino*, Barcelona, Balmes 1984.

LEVKIYSKI, arzobispo Parteniy (ed.), “Житие на св. славен и добропобеден мъченик Георги Нови, пострадал в българския град Сердика (София)” [Zhitié na sv. sláven y dobropobéden mǎcheník Geórgi Nóvi Sofiýski, postrádal v bălgarskia grad Sérдика (Sófia)] („Vida del santo glorioso y bien victorioso mártir Jorge el Nuevo, que sufrió en la ciudad búlgara Serdica”), en: *Zhitia na bălgarskite svetli* („Vidas de los santos búlgaros”), vol. 1, Sofía, Ed. del Santo Sínodo, 1974.

LEWIS, B., *El mundo del Islam. Gente, cultura, fe* (tít. org.: “The World of Islam. Faith, People, Culture”, Londres, Thames and Hudson, Ltd, 1976), trad. de J. Pardo, Barcelona, Ed. “Destino”, S. A., 1995.

LIPCHEV, R., “Български езически християнски фолклорни мотиви и предания за Демир Баба” [Bălgarski ezícheski i jristiánski folklórni motívi v predániata za Demír Babá], en la colección *Dobrudzha*, 3, (1986), Varna, Ed. “G. Bakalov”, pp. 107-117.

LORY, B., “Essai d’inventaire des lieux de culte Bektachis en Bulgarie”, en: *Bektachiyya: Études sur l’ordre mystiques des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, réunies par A. Popovic et G. Veinstein, Estambul, series: *Analecta Isisiana: Ottoman and Turkish Studies*, Ed. Isis, 1995, pp. 393-400.

LORY, B., *Le Sort de l'Héritage Ottoman en Bulgarie: L'Exemple des Villes Bulgares 1878-1990*, Estambul, Ed. Isis, Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul et Association pour le Développement des Études Turques (Paris), 1985.

LOZANOVA, G., ““Знамения” и „неподражаеми чудеса“ в мюсюлманските разкази за пророци” [Znaménia y nepodrazháemi chudesá v miusiulmánskite rázkazi za prorótsi]/ „Signs” and „Inimitable Miracles” in Muslim Stories about Prophets, *Bălgarski folklór*, (2002), 2, Sofia, Institute of Folklore at the Bulgarian Academy of Sciences, pp. 36-52.

LOZANOVA, G., “Евлиите в наративната традиция на българите мюсюлмани” [Evlíite v naratívnata tradítsia na bălgarslite miusiulmani]/ The Evliya in the Oral Narrative Tradition of the Bulgarian Muslims, *Bălgarski folklór*, (1999), 1-2, Sofia, Ed. Institute of Ethnology and Folkloristics, BAN, pp. 28-39.

LOZANOVA, G., “Местни светии (евлии) у българоезичните мюсюлмани в Родопите: понятие и разказ” [Méstni svetíi (evlíi) ú bălgaroezíchnite miusiulmáni v Rodópíte: poniátie y rázkaz] („Santos locales (awlíya) entre los musulmanes búlgaroparlantes en los Ródopes: noción y narración”), en: *Етнология на суфитските ордени -теория и практика: Доклади от българо-британски семинар за суфитските ордени 19-23 май, 2000* /Ethnology of Sufi Orders : Theory and Practice: proceedings of the British-Bulgarian Workshop on Sufi Orders, 19-23 May 2000, A. Zhelyazkova y J. S. Nielsen (eds.), Sofia, Ed. IMIR, 2001, pp. 153-173.

LOZANOVA, G., “Хлябът на мъртвите (по материали от южнославянската погребална обредност от края на XIX-XXв.)” [Jliábăt na mărtvite; po materiáli ot yuzhnoslaviánskata pogrebálna óbrednost ot kráia na XIX-XX vek] („El pan de los muertos, según informes de los ritos funerales de los eslavos del sur desde final del XIX- XX”), en: *Jliábăt v slaviánskata kultúra* („El pan en la cultura eslava”), St. Yaneva, Zh. Stamenova (eds.), Sofia, Ed. del Instituto etnográfico con museo, BAN, 1997, pp. 37-47.

LUBANSKA, M., “Използване на лечители друговерци като проява на религиозен антисинкретизъм (Принос към анализа на мюсюлманско-християнските отношения в Западните Родопи) [Izpólvane na lechíteli kato proíava na religiózen antisinkretízăm (Prínos kăm análiza na miusiulmánsko-jristiánskite otnoshénia v zápándite Rodópi)]/ Turning to Healers from Another Religion as an Act of Religious Anti-Syncretism (Contribution to the Analysis of Muslim-Christian Relations in the Western Rhodopa Mountain), traducción de polaco: B. Lingorska, en: *Bălgarski Folklór*, № 3-4, (2008), “Islam and Folk Traditions” 4, Sofia, Institute of Folklore, BAN, pp. 63-77.

LUBANSKA, M., *Народна сотириология на мюсюлманите (номаците) и православните от района на Чепеларе в България* [Naródna sotiriología na miusiulmánite (pomátsite) y pravoslávnite ot rayóna na Chepeláre v Bălgária]/ National Soteriology of Muslims (Pomaks) and Orthodox Christians from the Chepelare region in Bulgaria), G. Lozanova (ed. y dir.), traducción de polaco al búlgaro: B. Lingorska, serie: Common Balkans-Young Authors-First Books, vol. 5, Ed. IMIR, Sofia, 2005.

LUBENOVA, I., *И гробовете умират* [I grobóvete umírat] („Los sepulcros también mueren”), Sofia, “Prof. M. Drinov”, Academic Publishing House, 1996.

MAANÁN, A. M., “El relato sufí en la cultura popular magrebí”, *Historias de sufíes*, www.musulmanesandaluces.org/publicaciones/publicaciones.htm.

MAGISTER, S., *15 de agosto en Turquía. A Misa en la Montaña Negra*, (tomado del diario vaticano *L'Osservatore Romano*, Roma, 13, de agosto, 2010), traducción al español de J. Arturo Quarracino, www.chiesa.espressonline.it; <http://hayotrascosas.blogspot.com>.

MAJER, H. Georg, „The Koran: an Ottoman Defter,!, Ottoman Heretics of the 18th Century“, *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècle): Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001*, *TURCICA*, vol. IX, Gilles Veinstein (dir. y ed.), Paris, Ed. Peeters, 2005, pp. 299-310.

MALCHEV, R. R.- **RANGOCHIEV**, K. Z. (eds.), *1100 години култ към Св. Иван Рилски* [1100 godíni kúlt kām Sv. Iván Rílski]/ 1100 Years cult of Saint Ivan of Ríla, Sofia, Ed. „Rod“, 2000.

MALCHEV, R. R., „Сакралното безглавие в контекста на балканската и евразийската традиция. Фолклорна реализация на мотива от Велинград“ [Sakrálnoto bezglávie v kontécksta na balkánskata y evraziýskata tradítsia] /A, „Sacred headless“ in context of Balkan and Eurasian traditions. Folklore realization of Motive from Velingrad town, en: *E Journal: Littera et Lingua. Series „Dissertationes“*, N° 2: „Vréme y prostránstvo váv folklóra y literatúrata“ („Tiempo y espacio en el folklore y la literatura“), 15 de Abril, 2011, D. Belichovska, A. Boyadzhiev, R. Veleva (eds.), <http://www.slav.uni-sofia.bg/naum/node/1795>.

MALCHEV, R. R., *Фолклор и Религия- по наблюдения върху културните пространства на Рилския и Бачковския манастир* [Folklór y Relígia- po nabliudénia vǎrjú kultúrnite prostránstva na Rílskia y Bachkovskia manastir] („Folklore y Religión, según las observaciones sobre los espacios culturales de los monasterios de Ríla y de Bachkovo“), tesis para la concesión del título científico de „Doctor“, dir. Prof. T. Iv. Zhivkov, Universidad de Plovdiv „Paisiy Hilendarski“, fac. de Filología, 1999, <http://www.spisanie.ongal.net/broi1/malchev.pdf>.

MANCHEVA, M., „Image and Policy: The case of Turks and Pomaks in inter-war Bulgaria 1918-44“ (with special reference to education), en: *Islam and Christian-Muslim Relations*, D. Thomas- A. El-Azhary Sonbol (eds.), Department of Theology and Religion, Birmingham University, Ed. Routledge, 2001, 12, (3), pp. 355-374.

MANGALAKOVA, T., „Nazionalismo e conversioni“, *www. Osservatorio sui Balcani*, <http://archive.today/Qvqz>.

MARIN, Fr.-Louis-Claude, *Histoire de Saladin, sulthan d'Égypte et de Syrie*, vol. 2, Paris, Ed. Tilliard, 1758.

MARINOV, D., *Народна вяра и религиозни обичаи: Сборник за народни умотворения и народопис* [Naródna viára y religiózni obichái: Sbórník za naróдни umotvorénia y narodopís] („La fe popular y costumbres religiosos: Colección del folclore oral y escrito“), XXVIII, BAN, Sofía, Ed. Imprenta de la asociación Balkan, 1914.

MARINOV, V., **DIMITROV**, Z., y **KOEV**, Iv. (eds.), „Принос към изучаването на бита и културата на турското население в Североизточна България“ [Prínos kām izuchávane bitá y kultúrata na túrskoto naselénie v Severoíztochna Bǎlgaria] („Aporte al estudio de los hábitos y la cultura de la población turca en la Bulgaria oriental“), en: *Izvestia na etnografski institut s muzey* („Boletín del Instituto de Etnografía con museo“), Sofia, Ed. „BAN“, 1955, vol. 2, pp. 95-216.

MARINOV, V., *Плисковско (Абобско) поле: Поселищно-географско изучаване* [Plískovsko (Abóbsko) polé: posélishtno-geográfsko izuchávane], serie: Biblioteca „Geografía na Bǎlgaria“, 5, Sofía, (en búlgaro y alemán), Ed. Fakel, 1943.

MARINOV, V., *Произход и историческа съдба на българското население в Лудогорието XIV-XIX*, [Proízjod e istorícheska sǎdba na bǎlgarskoto naselénie v Ludogórieto] („Procedencia y destino histórico del pueblo búlgaro en el Ludogorie XIV-XIX“), Sofía, Otechestvo, 1988.

MASSIGNON, L., *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, Gallimard, 1975 (en castellano: *La pasión de Hallaj, mártir místico del Islam*, versión abreviada de H. Mason, trad. A. López y M^a. Tabuyo, Barcelona, Ed. Paidós, 2000).

MAXIMOV, Yu., "Orthodox Missions among Muslims", *Journey to Orthodoxy*, June 7, 2010, <http://journeytoorthodoxy.com/2010/06/07/a-history-of-orthodox-missions-among-muslims/>.

MAXIMOV, Yu., "Понятие чуда в христианстве и исламе" [Poniátie chûda v jristiánstve e isliáme] („La noción del milagro en el cristianismo y el islam“), *Pravoslavie e Isliaam* („Cristianismo ortodoxo e islam“), <http://mission-center.com/islams/chudo.htm>.

MAXIMOV, Yu., *В защиту Благодатного огня* [V zashtitu Blagadátnavo ognia] („En defensa del Fuego Santo“), <http://rusk.ru/st.php?idar=9003#rel13>.

MAXIMOV, Yu., *Религия Креста и религия полумесяца* [Religia krésta y religia polumésiatsa] („La religión de la cruz y la religión de la media luna“), Moscú, Ed. "Moskovskovo podvorie Sviata-Troitskoy Sergievoy lavry", 2004, http://azbyka.ru/religii/islam/krest_i_polumesyats-all.shtml#22.

MAXIMOV, Yu., *Святые Православной Церкви, обратившиеся из ислама* [Sviatâye Pravoslávnoy Tsérkvi, obrativshiesya iz islâma] („Santos de la Iglesia Ortodoxa, los conversos del islam“), Moscú, 2002, <http://mission-center.com/islams/saints.htm>; http://www.pravoslavie.ru/put/sv/prav_islam.htm#section3.

MAXIMOV, Yu., "Варвар (бывший разбойник), Память-19мая" [Várvar, bývsh razbóynik, Pámiat -19 maya] („Bárbaro, el ex Ladrón, Memoria-19 de mayo“), en la Aplicación ortodoxa *SRETENIE* de: *Carelia: socio-político periódico de la República de Carelia*, N^o 9 (92), mayo (2011), Ed. "Informatsionnâe agentstvo Respúblika Kareliya", Petrozavodsk, <http://www.gov.karelia.ru/Karelia/751/42.html>.

MÉLIKOFF, I., "Le problème kizilbash", *TURCICA: Revue d'études turques*, 6, (1975), Université de Paris, Institut d'Études Turques, Université de Strasbourg, Institut de turcologie, Eds. Klincksieck, pp. 49-67.

MÉLIKOFF, I., "Qui était Sari Saltuk? Quelques Remarques sur les Manuscrits du *Saltuknâme*", *De l'épopée au mythe: itinéraire turcologique*, Estambul, Ed. Isis, Serie Analecta Isisiana, 15, 1995, vol. 1, pp. 57-63.

MÉLIKOFF, I., "Размисли по проблема бекташи-алеви"/ Reflections on the Bektashi-Alevi Problem, en: G. Lozanova y L. Mikov (eds.), *ИСЛЯМ И КУЛТУРА: Изследвания* [Islám y Kultúra: Izslédvania] („Islam y cultura: Investigaciones“), trad. de francés al búlgaro: B. Alexiev, colección: [Sădbáta na miusiulmánските óbshtnosti na Balkánite] („El destino de las comunidades musulmanas en los Balcanes“), 4, Sofía, Ed. IMIR, 1999, pp. 11-25.

MÉLIKOFF, I., "La communauté Kizilbaş du Deliorman en Bulgarie", en: *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groups relevant de Hadji Bektach*, réunies par A. Popovic et G. Veinstein, series: Analecta Isisiana: Ottoman and Turkish Studies, Estambul, Ed. Isis, 1995, pp. 401-409.

MÉLIKOFF, I., *Au Banquet des Quarante. Exploration au cœur du Bekachisme-Alevisme*, Estambul, Eds. Isis, 2001.

MÉLIKOFF, I., *D'épopée au Mythe: itinéraire turcologique*, vol 15 de Analecta Isisiana Estambul, Ed. Isis, 1995.

MÉLIKOFF, I., *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars: genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, vol. 20 de "Islamic history and civilization", Leiden, Ed. Brill, 1998.

MÉLIKOFF, I., „L'ordre des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach: survol du problème“, en: *Bektachiyya: Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, réunies par A. Popovic et G. Veinstein, series: *Analecta Isisiana: Ottoman and Turkish Studies*, Estambul, Ed. Isis, 1995, pp. 3-8.

MÉLIKOFF, I., *Sur les traces du soufisme turc: Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, *Analecta Isisiana*, Estambul, Ed. Isis, 1992.

MEYENDORFF, J., *La Iglesia Ortodoxa ayer y hoy*, N° 4 de la colección „QUE SEAN UNO“, (ed. original: *L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, Edicions du Seuil, 1964), version española Donald Williams, Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1969.

MICHEV, Y., „2. Под дъгата на Мохамед“ [2. Pod dăgáta na Mojamed] („Bajo el arco iris de Mahoma, 2“), en la revista socio-política *TEMA*, <http://www.temanews.com/index.php?p=tema&iid=545&aid=13238>.

MICHEV, Y., **MITEV, V.**, „Под дъгата на Мохамед“ [Pod dăgáta na Mojamed], („Bajo el arco iris de Mahoma“), en la revista socio-política *TEMA*, <http://www.temanews.com/index.php?p=tema&iid=544&aid=13217>.

MIDHAT-Pacha, „La Turquie son passé, son présent, son avenir“, *Revue Scientifique de la France et de l'étranger*, VII, 8 juin 1878, Paris, Ed. G. Bailliére, pp. 1152-1183.

MIGNE, J. P., „Reflexión del Jerónimo el Bienaventurado sobre las reliquias“, „Epístola ad Riparium“, *Padres Latinos*, XXII, Paris.

MIGNE, J. P., *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, vol. 82, Paris, 1865-1891.

MIHAYLOV, D., „Ислямът и християнството. Общи черти и отлики“ [Islámăt y jristiánstvoto. Óbshti chertí y ótliki] („El islam y el cristianismo. Similitudes y diferencias“), en: *Ранният ислям* [Ránniat islám] („El islam temprano“), Sofía, Ed. Karina M, 1999, pp. 283-301.

MIKOV, L. **КМЕТОВА, Т.**, „Софиянецът Бали ефенди- мюсюлмански светец от XVI в.“ [Sofiánetsăt Balí Efëndi- miusiulmánski svetets ot XVI vek] („Baly Efendi de Sofía, un santo musulmán del siglo XVI“), en: *Българска етнология/Bulgarian Ethnology*, N° 2, (1996), Sofía, Ethnographic Institut and Museum -BAN, pp. 31-50.

MIKOV, L., „Обредна пластика на къзълбашите от Североизточна България“ [Óbredna plástika na kăzălbăshite ot Severoíztochna Bălgaria] („La plástica ritual de los kăzălbashíes de Bulgaria de NE“), en: *Регионални проучвания на българския фолклор. Фолклорната традиция на Североизточна България* [Regionálni próúchvania na bălgarskia folklor. Folklórnata tradítsia na Severoíztochna Bălgária] („Investigaciones regionales del folklore búlgaro. La tradición folklórica de Bulgaria del noreste.“), vol. 3, M. Benovska-Săbkova (ed.), 1993, Razgrad, Ed. Instituto de folklore en la BAN, pp. 115-126.

MIKOV, L., „Символика на числата в изкуството на българските алиани“ [Simvólíka na chisláta v izkústvoto na bălgarskite aliáni] („La simbología de los números en las artes de los alevíes de Bulgaria“), en la revista: *Problémi na izkústvoto*, (1996), 3, Sofía, Ed. BAN, pp. 44-53.

MIKOV, L., „Ритуалното пиене на алкохол при хетеродоксните мюсюлмани във България“ [Rituálnoto píene na alcojól pri xeterodóksnite miusiulmáni văv Bălgária]/ Rutual use of alcohol among heterodoxical muslims in Bulgaria, en: *Bălgarski folklor*, N° 3, (1998), „Trapézata“ („La mesa“), Sofía, Ed. Institute of Ethnology and Folkloristics, pp. 28- 36.

MIKOV, L., *Изкуството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI-XX век): Бекташии и къзълбаши/алеви* [Izkústvoto na jeterodóksnite miusiulmáni v Bălgária (XVI-XX vek): Bektáshi y kăžălbáshi/aleví]/ The Art of Heterodox Muslims in Bulgaria, XVI-XX century: Bektaşî and Kizilbaş/Alevî, Sofia, Ed. "Prof. Marin Drinov" Academic Publishing House, BAN, Institute of folklore, 2005.

MIKOV, L., "Култът към огъня у алианите от Североизточна България" [Kúltăt kăm ógănia ú aliánite ot Severoíztochna Bălgária]/ The Fire Cult among the Alevies from North-Eastern Bulgaria, en: *Bălgarski folklór*, N° 2, (1992), Sofia, Ed. Institute of Ethnology and Folkloristics, Sofia, pp. 13-25.

MILADINOVCI: *zbornik, 1861-1961*, D. Mitrev, K. Penusliški, A. Spasov (eds.), Skopje, Ed. Kočo Racín", 1961(2).

Milagro, *Wikipedia*, <http://es.wikipedia.org/wiki/Milagro>.

Milagro. Etimología y definición, *Enciclopedia católica online*, <http://ec.aciprensa.com>.

MILETICH, L., *Разорението на тракийските българи през 1913* [Razorénieto na trakíyskite bălgari prez 1913] („La ruina de los búlgaros de Tracia en 1913”), Sofia, BAN, Ed. Estatal, 1918.

MILTENOVA, A. (ed.), "Слово за светите места в Ерусалим" [Slóvo za svetite mestá v Erusalím] („Discurso de los lugares santos de Jerusalén”), en: *Stára bălgarska literatúra, Estestvoznánie* („Antigua literatura búlgara. La ciencia natural”), vol. 5, Sofia, Ed. "Bălgarski pisatel", 1992, pp. 155-158.

MINCHEV, G., "Чудесата на св. Георги и св. Димитър - между близначния култ и християнската легенда" [Chudesáta na sv. Georgi y sv. Dimităr-mezhdú bliznáchnia kult y jristiánskata legénda]/ The Miracles of St. George and St. Demetrius - between the Twin Cult and the Christian Legend, en la revista *Bălgarski Folklór*, (2002), 2, Sofia, Institute of Folklore at the Bulgarian Academy of Sciences, pp. 5-20.

MINCHEVA, R., "Поп и ходжа ще се молят за ветеринарите" [Pop y jódzha shte se móliat za veterinárite] („Un pope y un imán van a rezar por los veterinarios”), revista electrónica *DarikNews*, Shumen, 21 de agosto, 2010, http://dariknews.bg/view_article.php?article_id=577118.

MOLLOV, T., "Легендите за Саръ Салтък и българските фолклорно-митологични представи на летния Свети Никола" [Legéndite za Sară Saltăk y bălgarskite folklórno-mitologíchni predstávi na létنيا Svetí Nikóla] („Las leyendas para *Sarı Saltık* y las nociones folclóricas de Bulgaria en cuanto a San Nicolás del verano”), en la revista: *LiterNet*, (2001) 7 (20), Sofia, Ed. electrónica "LiterNet", <http://litenet.bg/publish/tmollov/saltyk.htm>.

MONFERRER, J. Pedro, "Descripciones del Paraíso", en: M. Abumalham (ed.), *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, Madrid, Ed. Trotta, 2005, pp. 47-81.

MONK PARTHENIUS, *Holy week and Pascha in Jerusalem*, <http://www.ocf.org/OrthodoxPage/reading/holyfire.html>.

MONNOT, G., "Sirat", en: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. Ed., C. E. Bosworth (ed.), 1997, Leiden, E. J. Brill, vol. 9, pp. 670-671.

Montañas Ródope, www.esacademic.com, http://www.esacademic.com/dic.nsf/eswiki/821841#cite_ref-19.

MOORE, Fr., "The Changing Map in the Balkans", en: *The National Geographic Magazine*, (1913), February, Washington, Published by National Geographic Society, D. C. 02-1913, 1913, pp. 199-226.

MUTAFCHIEV, P., "Мнимото преселение на селджушки турци в Добруджа през XIII век" [Mnímoto preselénie na seldzhúshki túrtsi v Dóbrudzha prez

XIII век] (La migración aparente de los turcos selyuquies a Dobrudzha en el siglo XIII“), en: P. Mutaftchiev, *Изток и Запад в европейското Средновековие: Избрано* [Íztok y Západ v evropéyskoto Srednovekóvie: Izbráno] („Oriente y occidente de la Edad Media europea: Obras elegidas), V. Vălchev y V. Mutaftchieva (eds.), Sofia, Ed. “Jristo Botev, 1993.

MUTAFTCHIEV, P., “Die angebliche Einwanderung von Seldschuk-Türken in die Dobrudscha im XIII. Jahrhundert“, en: *Spisánie na Bălgarska Akadémia na náúkite: Istória y filológia* („Revista de la Academia búlgara de las ciencias: Historia y filología“), N° 32, libro LXVI (1943), Sofia, pp. 1-129.

NESHEVA, V., “За църквата на Св. Паракева/Петка/Търновска в Старопрестолния Търновград” [Za tsárkvata na Sv. Paraskéva/Petka/Tărnovska v Staroprestólnia Tărnovgrad] /L“église de Sainte Paraskève de Tărnovovo dans la ville palatine de Tărnovgrad, en: *Les Saints Slaves dans l'histoire de l'Église Chrétienne, Годишник на Софийския Университет* “Св. Климент Охридски”, *Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев”/ Annuaire de l'Université de Sofia “St. Kliment Ojridski”*, Centre de Recherches Slavo-Byzantines “Iván Duychev”, (2002), vol. 92, (11), Ax. Dzhurova (ed.), Sofia, Ed. universitaria “St. Kliment Ojridski”, pp. 189-201.

NESHRY, M., *ОГЛЕДАЛО НА СВЕТА. История на османския двор* [Ogledálo na svetá. História na osmánskia dvor] („Espejo del mundo. Historia de la corte otomana“), trad. en búlgaro: M. Kalitsin, Ed. “O. F.”, Sofia, 1984.

NICETAS CHONIATES, “De Asani Petrique insurrectione/Въстанието на Асен и Петър” [Văstaniето na Asen y Petăr], en: *Гръцки извори за българската история* [Grătski izvori za bălgarskata istória]/ *Fontes graeci historiae bulgaricae*, (en griego y búlgaro), vol. XI, M. Voynov, V. Tăpkova-Zaimova, L. Yonchev (eds.), Sofia, Ed. BAN, 1983, pp. 26-32.

NICHOLSON, R. A., *Мистиците на исляма* [Mistítsite na isliáma] (tít. original: The Mystics of Islam), Sofia, Ed. Shambala, 2000.

NICOLAU, M., *La UNCIÓN de los enfermos: Estudio histórico-dogmático, HISTORIA SALUTIS*, Serie monográfica de Teología dogmática, B. A. C, Madrid, Editorial Católica, 1975.

NIKOLOV, Iv., “Българска старина” [Bălgarska stariná] („Antigüedad búlgara“), en el periódico: *Kemanlarski Vesti*, (1934), N° 25, Isperih, 29 de julio.

NIKOLOV, Iv. P., *Преподобна Петка Българска* [Prepodóbna Pétka Bălgarska] („La Reverenda Petka La búlgara“), Biblioteca “Svettsi”, 6, Kostenets, Ed. “Vitezda”, 1999.

NIKOLOV, M. Vrina, “Образът на “турчина” в българската проза от XIX и XX век: Тема и вариации по един мит на балканската национална идентичност” [Óbrazăt na túrchina v bălgarskata próza ot XIX y XX vek: Téma y variátsii po edín mit na balkánskata natsionálna identíchnost] („La imagen del “turco” en la prosa búlgara de los siglos XIX y XX: El tema y las variaciones sobre el mito de la identidad nacional balcánica“), en la revista: *Rodopski Starini*, el 12 de junio, 2011, <http://www.rodopskistarini.com/2011/06/xix-xx.html>.

NORRIS, H. T., “Аспекти на суфизма на Рифаия в България и Македония в светлината на проучването, публикувано от Кенън Гарднър, приятел на Игнац Голдциер и Луи Масиньон”/ Aspects of the Sufism of the Rifa’iyya in Bulgaria and Macedonia in the light of the study published by Canon W. H. F. Gairdner, a friend of Louis Massignon, en: *МЮСЮЛМАНСКАТА КУЛТУРА ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ: Изследвания* [Miusiulmánskata kultúra po bălgarskite zemí: Izslédvania] („La cultura musulmana en las tierras búlgaras: Investigaciones“), colección: [Sădbáta na

miusiulmánskite óbshtnosti na Balkánite] („El destino de las comunidades musulmanas en los Balcanes”), 2, R. Gradeva y Sv. Ivanova (eds.), trad. al búlgaro: D. Mihaylova, Sofía, Ed. IMIR, 1998, pp. 335-352.

NORRIS, H. T., *Popular Sufism in Eastern Europe: Sufi brotherhoods and the dialogue with Christianity and „Heterodoxy”*, Londres, Nueva York, Ed. Routledge, 2006.

Nuestra Señora de Soufanieh Damasco, Siria, eds.: las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María, <http://www.corazones.org/maria/damasco.htm>.

OCAK, A. Yaşar, “Idéologie officielle et réaction populaire: un aperçu général sur les mouvements et les courants socio-religieux à l’époque de Soliman le Magnifique”, en: *Soliman le Magnifique et son temps: Actes Du Colloque de Paris, Galeries Nationales du Grand Palais, 7-10 Mars 1990*, Collection de Rencontres de l’École du Louvre, 9, G. Veinstein (ed.), Paris, Ed. La Documentation française, 1992, pp. 185-192.

ODORICO, P. (ed.), *Conseils et Mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine: XVIIe siècle*, serie: Textes, documents, études sur le monde byzantin néohellénique et balkanique, 1, Paris/Atenas, Ed. Asociación “Pierre Belon”, 1996.

OĞUZ, B., “La Melâmetiyye et l’idéologie ottomane”, en: *Melâmis-Bayrâmis: études sur trois mouvements mystiques musulmans*, N. Clayer, A. Popovic y Th. Zarcone (eds.), Estambul, Ed. Isis, 1998, pp. 87-98.

ORLANDIS, J., *La conversión de Europa al Cristianismo*, Madrid, Ed. Rialp, 1988.

OSMAN-BEY (Major Vladimir Andrejevich), *LES IMAMS et Les Derviches. Pratiques, Superstitions et Mœurs des Turcs*, Paris, Ed. E. Dentu, 1881.

OUSPENSKY, L.- LOSSKY, Vl. N., *The Meaning of Icons*, Crestwood, Nueva York, Ed. St. Vladimir’s Seminary Press, 1982.

PAREJA, F. M., *La religiosidad musulmana*, Madrid, colección: B. A. C., La Editorial Católica, S. A., serie: Semina Verbi, 1975.

PAUL OF ALEPPO, Archdeacon, *The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch*, I parte, trad. de ár.: F. Cunningham Belfour, Londres, Printed for the Oriental Translation Fund of Great-Britain and Ireland, 1829-1836.

PAULO JAVIER, R., “AUNQUE NOS SILENCIEN: El milagro ¡Anual! de la Pascua Ortodoxa: El Fuego Santo”, en: *P. Arieu Theologies Web*, el 9 de Enero, 2009, <https://lasteologias.wordpress.com/2009/03/01/aunque-nos-silencien-el-milagro-%C2%A1anual-de-la-pascua-ortodoxa-el-fuego-santo/comment-page-5/>.

PAVEL SERGEEVICH, Z., *Благодатный огонь* [Blagadátñây agón] (*El Fuego Santo*), tesis, defendida en el Instituto de Teología “Sv.Sv. Kiril y Metodiy”, Universidad de la República de Belarús, <http://www.holy-fire.ru/>.

PAVLOV, P.- TEMELSKI, Jr. (eds.), *Българи светци* [Bălgari svettsí] („Santos búlgaros”), Sofía, Ed. Tangra TanNakRa, 2010.

PEEV, Y., *Ислямът: доктринално единство и разноликост* [Islîamăt: doktrinálno edínstvo y raznolíkost] („El islam, unidad doctrinal y diversidad”), Sofía, Instituto de Relaciones Internacionales y la integración socialista, 1982.

PENCHEV, P., *Благодарният огън в Йерусалим- Чудеса и знамения* [Blagodátñiat ógăn v Yerusalím- Chudesá y znaménîya] („El Fuego Santo de Jerusalén-milagros y signos”), http://www.pravoslavieto.com/docs/blagodatniiyat_ogan.htm; en español: <http://www.holyfire.org/>.

PERWEEN, H., “The Footprints of the Prophet”, en: O. Grabar, *Essays in honor of Oleg Grabar: contributed by his students*, serie: “Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture”, 10, Leiden, E. J. Brill, 1993, pp. 335-343.

PETKANOV, D., *Стара българска литература* [Stára bălgarska literatúra] („Antigua literatura búlgara“), vol. 1: *Апокрифи* [Apokrífi] („Apócrifos“), Sofía, “Bălgarski pisatel”, 1981(1^a ed.), 1982.

PETROV, P., *По следите на насието (Документи за помохамеданчвания и потурчвания)* [Po sledíte na nasíieto; Dokuménti za pomojamedánchvania y potúrčvania] („Siguiendo las huellas de la violencia; Informes respecto a los casos de islamización y turquización“), Sofía, Ed. “Nauka e Izkustvo”, 1972.

PEYCHINOVICH, K., “Огледало, 1816” [Ogledálo, 1816] („Espejo, 1816“), en: Prof. A. M. Selishchev, *Полог и его българское население* [Pólog y evó bălgárskae naselénie] (Polog y su población búlgara“), Sofía, “Izdanie Makedonskogo Nauchnogo Instituta”, 1929, 2^a edición facsímil “Nauka e Izkustvo”, Sofía, 1981, pp. 171-182; http://www.promacedonia.org/seli_polog/as_polog_3_4.htm#173_1.

Política y sociedad en el Imperio Otomano, *ALIF NÚN*, (2006), N° 34- Enero, Madrid, Ed. Kálamo Libros, S. L., <http://www.libreria-mundoarabe.com/Boletines/n%BA34%20Ene.06/ImperioOtomano.html>.

POPOV, padre Stefan P., *Кратки жития на Св. Великомъченица Неделя (Кириакия) и на Св. Стефан Милутин Урош II (Св.Крал)* [Krátki zhitiá na Sv. Velikomăchenítsa Nedélia (Kiriakia) y na Sv. Stéfan Milútin Úrosh II (Sv. Král)] („Breves *Vidas* de la Santa y Gran mártir Dominga (Kiriakia) y de San Stefan Milutin Urosh II (San Kral)“), Sofía, Ed. “Judozhnik”, 1938.

POPOV, Jr. (ed. y traducción de griego), *Жития на светиите почитани от православната църква* [Zhitiá na svetiíte pochítani ot pravoslávna tsărkva] („*Vidas* de los santos venerados por la Iglesia ortodoxa“), Ed. de la santa Hermandad “San Juan de Ríla”, Sofía, 1930.

POPOVIC, A., “La Rifaiya”, *Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, A. Popovic y G. Veinstein (eds.), serie Ibn Jaldún, Barcelona, Ed. Bellaterra, 1997, pp. 609-614.

POPOVIC, A., “Morts de Saints et tombeaux miraculeux chez derviches des Balkans”, en: Gilles Veinstein, *Les Ottomans et la mort*, Leiden, Nueva York- Colonia, E. J. Brill, 1996, pp. 97-115.

PRIMORSKA, R., “Православен параклис събира християни и мюсюлмани. Свети Илия не разделя а събира” [Pravosláven paráklis sábíra jristiáni y miusiulmáni. Svetí Ilía ne razdélia a sábíra] („Una capilla ortodoxa une los cristianos y los musulmanes. San Elías no separa sino une“), en: *Dveri na Pravoslaviето*, 2/08/2011, http://dveri.bg/component/com_content/Itemid,0/id,13659/view,article/.

Prof. SELISHCHEV, A. M., *Полог и его българское население* [Polog y evo bolgarskae naselenie] („Polog y su población búlgara“), Sofía, “Izdanie Makedonskogo Nauchnogo Instituta”, 1929, (2^a edición facsímil “Nauka e Izkustvo”, Sofía, 1981); http://www.promacedonia.org/seli_polog/index.htm.

RADULOV, St., *Българските кѣзълбаши - народ на кръстопът* [Bălgarskite kăžălbăshi- narod na krăstopăt] („Los kăžălbashíes de Bulgaria, pueblo en crucificada“), http://gddorigo.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=751:2009-10-19-22-10-23&catid=81:2009-09-10-13-07-39&Itemid=105.

RADUSHEV, E. R., “Османската гранична периферия (серхад) в Никополския вилает през първата половина на XVI век” [Osmánska graníchna periféria (serjád) v Nikópolskia vilaét préz părvata polovína na XVI vék] („La periferia otomana fronteriza en el valiato de Nicópolis en el s XVI“), en: *Българския*

шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век/ The Bulgarian Sixteenth Century. Papers of Bulgarian history and culture in the Sixteenth century, B. Jristova (ed.), *Bălgarska arjeografska komisia*, Ed. de la Biblioteca Nacional "Sv. Sv. Kiril y Metodiy", Sofia, 1996, pp.187-214.

RADUSHEV, E., *Демографски и етнорелигиозни процеси в западните Родопи през XV- XVIII век, ноември 1997*, [Demográfski y etnoreligiózni protsési v západnite Rodópi prez XV-XVIII vék] („Procesos demográficos y etnoreligiosos en los Ródopes occidentales entre los siglos XV-XVIII“), (variante ampliada de la ponencia: *Християни и мюсюлмани в Западните Родопи през XV-XVIII в.* „Cristianos y musulmanes en los Ródopes occidentales durante los siglos XV-XVIII“, expuesta en noviembre, 1997, en la conferencia *Religia y Tsărkva v Bălgăria* „Religión e Iglesia en Bulgaria“, Instituto de Historia de la Academia Búlgara de las ciencias y la Universidad de Sofía "St. Kliment Ojridski"), <https://librev.com/discussion-bulgaria-publisher/1404-xv-xviii->.

RANCIMAN, St., „Teucri and Turci“, en: Sami A. Hanna (ed.), *Medieval and Middle Eastern Studies*, in Honor of Azis Suryal Atiya, 1972, Leiden Ed. Brill, pp. 344-349.

RANGOCHEV, K. Z., „Светци и святост в Самоковско“ [Svettsí y sviátos v Sámokovsko]/ Les saints et la sainteté dans la région de Samokov“, en: *Les Saints Slaves dans l'histoire de l'Église Chrétienne*, *Годишник на Софийския Университет* "Св. Климент Охридски", *Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев“/ Annuaire de l'Université de Sofia "St. Kliment Ojridski"*, *Centre de Recherches Slavo-Byzantines "Iván Duychev"*, (2002), vol. 92, (11), pp. 67-71.

RANGOCHEV, K., „Рилският манастир и град Самоков - модели на комуникация“ [Rílskiat manastír y grad Sámokov - modéli na komunikátsia]/ The Rila monastery and the town of Samokov: models of communication, en: revista electrónica *Ongál*, (2013), año 5, Nº 5, Ed. „Ongal“ Association of Anthropology, Ethnology, and Folklore Studies, http://www.spisanie.ongal.net/broi5/11Rangochev_K%201.pdf, pp. 130-147.

RENAU, F. (ed.), „El Evangelio secreto de Marcos“, *Códices y Papiros del Nuevo Testamento*, <http://webs.ono.com/codices2004/evsemarcos.htm>.

RENAU, F. (ed.), „Fragmento del Evangelio secreto de Marcos“, *Códices y Papiros del Nuevo Testamento*, <http://webs.ono.com/codices2004/secremarctexto.htm>.

RODRÍGUEZ MEDIANO, F., „Religiosidad en Al-Andalus: el hombre santo en el Islam occidental“, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, Instituto de Filología del CSIC, vol. LIV/1(1999), pp. 145-168.

RODRÍGUEZ MEDIANO, F., „Vidas de santos“, en: M. Abulmalham (ed.), *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana*, Madrid, Ed. Trotta, 2005, pp. 99-116.

ROGER, A., *El Imperio otomano*, Madrid, Ed. Atlas, 1943.

ROMANOV, A., „Ислямът и ние: поглед на православния християнин“ [Islámăt y nie: pógled na pravoslávniat hristiánin] („El islam y nosotros: la mirada del cristiano ortodoxo“), en: *SVOBODÁ ZA VSEKI: elektrónno izdanie za svobodata na religiata, săvestta y slīvoto* („Libertad para todos: edición electrónica por la libertad de la religión, la conciencia y la palabra“), (2006), Nº 8, <http://svobodazavseki.com>, www.Center-ReligiousFreedom.com.

RYCAUT, P., (1628-1700) *Histoire de l'Estat présent de l'Empire Ottoman*, trad. de inglés: P. Briot, Paris, S. Mabre-Cramoisy, 1670.

RYCAUT, P., *Сегашното състояние на Османската империя и на гръцката църква (XVIII)* [Segáshното sástoiánié na Osmánskata impéria y na grátskata tsárkva (XVIII)] („El estado actual del Imperio otomano y de la iglesia griega“), trad. y notas: M. Kiselinchina, Sofía, Ed. „O.F.“, 1988.

SAN DEMETRIO ROSTOVSKI, „Житие на преподобната наша майка Параскева“ [Zhitie na prepodóbnata násha máyka Paraskéva] („Vida de nuestra reverenda madre Parasqueva“), (tomado de: *Четъи-Минеи на св. Димитър Ростовски*, eds.: arz. Partenio y arch. Atanasio, Sofía, Santo Sínodo, 1991), traducción de eslavón al búlgaro, en: *Bǎlgarska Patriarshia*, http://bg-patriarshia.bg/index.php?file=sv_petka.xml.

SAN IGNACIO BRIANCHANINOV, „За чудесата и знаменията“ [Za chudesáta y znaméníata] („Sobre los milagros y los presagios“), en: <http://www.pravoslavie.domainbg.com>, (tomado del libro: *Сочинения епископа Игнатия Брянцианов* („Obras del obispo Ignacio Brianchaninov, vol. IV: *Аскетическая проповедь* [Asketicheskaya própoved] ‘Predicación ascética,’ ed.: A. N. Strizhev, San Petersburgo, Ed. “Palomnik”, 1905, pp. 292-326.

SAN JERÓNIMO, „Contra Vigilantium“, *Obras completas de San Jerónimo*, vol. 8: *Tratados apologéticos*, ed. bilingüe, M. Marcos Celestino-M. A. Marcos Casquero (eds.), Madrid, B. A. C., 2009.

SÁNCHEZ SANDOVAL, J. J., *Sufismo y poder en Marruecos. Milagros de Abu Ya'zzà*, serie: Algarabía Pensamiento, 1, prólogo de F. Rodríguez Mediano, Cádiz, Quórum Editores, 2004.

SANZ SANTACRUZ, V., „Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana“, en: *Anuario de Historia de la Iglesia*, N° 16, (2007), Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal, Pamplona, Ed. Instituto de Historia de la Iglesia, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, pp. 181-194, www.redalyc.org.

SCHMEMANN, A., arcipreste, *ОТ ВОДА И ДУХ: Литургично изследване на тайнството Кръщение* [OT VODÁ Y DÚJ: Liturgíchno izslédvane na táynstvoto Kráshténie] (tít. original: *Of Water and The Spirit: A Liturgical Study of Baptism*, 1974), trad. P. Sivov, Sofía, Ed. “Omofof”, 2005.

SCHUON, Fr., “Nature et fonction du maître spirituel”, *Logique et transcendence*, Paris, Ed. Sulliver, 2007, pp. 216-224.

SCHVINDLERMAN, J., “JERUSALEM EN EL ISLAM-October de 2007”, *Artículos*, Keter Publishing House, Jerusalén, <http://www.julianschvindlerman.com.ar/articulos%20otros%20medios/Keter/articulo22.html>.

SENDER, E., “Светът на цветовете” [Svetăt na tsvetovéte] („El mundo de los colores“), en: *Ikónata* („El icono“), *Mirna: spisánie za pravoslávna beséda* („Mirna: revista de la discusión ortodoxa“), (2005), N° 24, trad. de inglés: P. Sivov, Sofía, Ed. Omofof, pp. 60-71; <http://www.pravoslavie.bg>, 24/03/2010.

SEVARSKI, A., *Пред олтара на огъня* [Pred oltára na ógǎnia] („Ante el altar del fuego“), Sofía, Ed. “Bǎlgarski pisatel”, 1986.

SHKORPIL, H. y K., “Печат на княза Михаил-Борис” [Pechát na kníaza Mijaíl-Borís] („Sello del rey Miguel-Boris“), en: *Izvéstia na Várnensko arjeologíchesko drúzhestvo* („Botelín de las Asociación arqueológica de Varna“), vol. 7, Varna, Biblioteca regional “Pencho Slaveykov”, 1921.

SHKORPIL, K., *В защита на българската народна старина* [V zashítita na bǎlgarskata naródna stariná] („En defensa de la antigüedad popular búlgara“), Varna, Ed. “Komitet za bǎlgarska starina”, 1924.

SILVESTRE, obispo de Kiev, **MACARIO**, Metropolitano de Moscú, “Святѣй, свѣтые” [Sviatoy, sviatāye], en: *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*, („Diccionario Enciclopédico Brockhaus y Efron”), F. A. Brockhaus- I. A. Efron (eds.), Leipzig, San Petersburgo, Ed. Imperial de Rusia, 1890-1907, pp. 527-528.

SIMEONOVA, T., “Открытие за генетичния произход на българите” [Otkritie za genetichnia proízhod na bălgarite] („Descubrimiento sobre la procedencia genética de los búlgaros”), *Televisión Búlgara Nacional*, http://bnt.bg/bg/news/view/59873/otkritie_za_genetichnija_proizhod_na_bylgarite.

SKALI, F., *Jesús en la tradición sufi* (tít. original: *Jésus dans la tradition soufie*, Paris, Ed. Albin Michel, 2004), trad. Sylvie Bignon, prefacio: J.-Louis Giroto y E. de Vitral-Meyerovitch, Madrid, Ed. Chandra, 2006.

SKARLAKIDIS, J. K., “La columna que se abrió y resplandeció por el Fuego Santo (1579 d. C.)”, en: *EL FUEGO SANTO. El milagro del Sábado Santo en el Sepulcro de Cristo. Cuarenta y cinco testimonios históricos*, ss. IX-XVI, (ed. original: Haris Skarlakidis, *HOLY FIRE. The Miracle of Holy Saturday at the tomb of Christ. Forty-Five Historical Accounts 9th- 16th c.*), Atenas, Elea Publishing, <http://www.skarlakidis.gr/es/book-deskription/18--1579-.html>.

SNEGAROV, Iv., *История на Охридската архиепископия - патриаршия* [Istória na Ójridskata arjiepiskopía - patriárshia] („Historia del Arzobispado - Patriarcado de Ojrida”), vol. 2, 2ª ed., Sofía, Ed. “Prof. Marin Drinov” Academic Publishing House, 1995.

SOWASH, R. (ed.), *MacGahan: liberator of Bulgaria*, New Lexington, Ed. MacGahan American-Bulgarian Foundation, 1995.

SÖZENGİL, T. M., *Tarih Boyunca Alevilik*, Estambul, Ed. Çözüm, 1991.

SPASOVA ILIEVA, V., ““Los que apagan velas y beben vino”. Los kızılbashíes de Bulgaria en la mirada del otro según los textos (ss. XV-XIX)”, *Ritus infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media, Actas del coloquio internacional 24 -26 marzo 2010*, Barcelona, J. Martínez Gázquez, J. Tolan, (eds:), U. Autónoma de Barcelona, en prensa.

SPASOVA ILIEVA, V., “Los conceptos de Bedreddin Simavi, sincretismo de ideas, doctrinas y filosofías en la cultura aleví”, en: *Los kızılbashes y el culto a los santos en Bulgaria: Entre el Cristianismo y el Islam de los Balcanes*, trabajo de investigación de tercer ciclo, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, directores: M. Abumalham y P. Bádenas de la Peña, Madrid, julio, 2007, pp. 200-217.

SPASOVA ILIEVA, V., “L’exil des Turcs de Bulgarie dans le discours d’aujourd’hui. La mémoire oubliée”, *Quand la violence déplace: mémoires et migrations forcées depuis et vers la Turquie*, F. Rollan (ed.), Burdeos, Ed. Publications de la Maison des sciences de l’homme d’Aquitaine, 2013, pp. 317-345.

STEFANOV, P., “Митарствата - гностическо наследство в българския фолклор и култура [Mitárstvata - gnostichesko naslédstvo v bălgarskia folklór y kultúra] („Las pruebas - una herencia gnóstica en el folklore y la cultura búlgara”), en la revista: *Problémi na bălgarskia folklñr*, (2005), vol. 10: *Folklór- identichnost-săvremennost* („Folklore- identidad- actualidad”), Sofía, Ed. BAN, Institute of Folklore, 2005, pp. 530-541.

STEFANOV, P., *История на Рилския манастир* [Istória na Rílskia manastír] („Historia del Monasterio de Ríla”), en: *Pravoslavie.bg*, <http://www.pravoslavie.bg/История/История-на-Рилския-манастир/#.U6r80kD1tbI>.

STEPANOV, Ts., “Градове столици и царства, или за някои метаморфози на небесната закрила в югоизточна Европа (XII-XVIIв.)”/ Towns, capital cities, and

kingdoms, or about some metamorphoses of the heavenly protection in South-Eastern Europe, 12th- 17th century, en: *Academica Balkanica*, 3: “Завръщане” на религиозността [Završhtane na religioznosttá] („El regreso” de la religiosidad”), M. Karamihova (ed.), Sofia, Ed. Instituto etnográfico con museo al BAN, 2007, pp. 251-262.

STEPANOV, Ts., “Святост, мощи, реликварии по българските земи през късната античност”/ Sainthood, Relics, and Reliquaries in Bulgarian lands, 4th- 6th century, en: *ACAMEMIA BALCANICA*, 3: “Завръщане” на религиозността [Završhtane na religioznosttá] („El regreso de la religiosidad”), M. Karamihova (ed.), Sofia, Ed. Instituto etnográfico, BAN, 2007, pp. 241-251.

SURKOVA, S., “Руши се имунната система на Родопите-християнството” [Rushí se imúnnata sistéma na Rodópite-jristiánstvoto] („Se destruye el sistema inmunológico de los Ródopes-el cristianismo”), en: *Преса daily*, www.pressadaily.bg, 2 de sept., 2012.

TELLEZ, E. J., “El hueso en la garganta de Alá”, *Duques del nuevo extremo: Blog de arte, historia, cultura, literatura y algo más...*, 6 de abril, 2009, <http://elnuevoextremo.blogspot.com/2009/04/el-hueso-en-la-garganta-de-ala.html>.

TEODOROV, E. K., “Остатъци от прабългарски фолклор в Североизточна България” [Ostátätsi ot prábälgarski folklór v Severoíztochna Bălgaria] /Remains of Proto-Bulgarian Folklore in North-East Bulgaria, en la revista *Bălgarski folklór*, año VI, (1980), N°1, Ed. Institute of Ethnology and Folkloristics, BAN, pp. 25-39.

TEODOROV, E. K., “Произход на някои предания и легенди в Лудогорието” [Proízjod na niákoi predánia y legéndi v Ludogórieto] („El origen de algunas narraciones y leyendas del Ludogorie”), en la revista *Ezík y literatúra*, (1973), N° 2, Sofia, Ed. ”St. Kliment Ojridski”, pp. 45-57.

TERZIEV, S., “В Македония по дирите на научното разузнаване” [V Makedónia po dírite na náúchnoto razuznávane] („En Macedonia siguiendo las huellas de la investigación científica”), en el periódico: *SEGA*, Sofia, 9 septiembre, 2006, <http://www.segabg.com/article.php?id=286794>.

TODOROV, P., “Смисълът на богослужебната прослава на най-новите мъченици на светата Православна Църква” [Smísälät na bogosluzhébnata prosláva na náy-novite mächénitsi na svetéta Pravoslávna Tsărkva] („El significado de la celebración litúrgica de los últimos mártires de la Santa Iglesia Ortodoxa”), en la revista: *Pravoslávno slóvo*, (1999), 3-4, Sofia, Ed. Bălgarska Pravoslavna Starostilna Tsărkva („Iglesia búlgara ortodoxa del antiguo rito”), pp. 3-6.

TODOROVA, K., *Легенди и предания за Черепишкия манастир* [Legéndi y predánia za Chepepíshkia manastír] („Leyendas y cuentos del monasterio de Cherepish”), <http://www.pravoslavie.bg/> История/легенди-и-предания-за-черепишкия-мана/#.U5Xlo3b1tbI.

TODOROVA-PIRGOVA, I., “Словестна архитектура на Демир Баба теке в контекста на фолклорния ислям” [Slovéstna arjitektúra ná Demír Babá teké v kontéksta ná folklórnia isliám]/ The Verbal Architecture of Demir Baba Teke in the Context of the Folk Islam, en: *Sveti mesta na Balkanite: sbórník* („Lugares santos en los Balcanes: colección”), Il. Konev (ed.), Universidad de Blagoevgrad, Sofia, Ed. “Litse”, 1996, pp. 199-207.

Tolerancia, en: *Alevís*, <http://es.wikipedia.org/wiki/Alevís>.

TORRES FONTES, J., *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, vol. 2, Murcia, Ed. Universidad de Murcia y la academia Alfonso X el Sabio, 1987.

TRIMINGEM, J. S., *Суфийские ордены в исламе* [Sufiyskiye órdenäy v isláme] („Las órdenes sufíes en el islam”), Moscú, Ed. “Nauka”, 1989.

TROEVA, Ev., “Джинът в традиционната култура на българските мюсюлмани в Родопите”/ Le djin (d’après les matériaux de terrain des Rhodopes, en: R. Gradeva y Sv. Ivanova (eds.), *МЮСЮЛМАНСКАТА КУЛТУРА ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ: Изследвания* [Miusiulmánskata kultúra po bălgarskite zemí: Izslédvania] („La cultura musulmana en las tierras búlgaras: Investigaciones”), serie: *Sădbata na miusiulmánskite óbshtnosti na Balkánite*, 2, Sofia, Ed. IMIR, 1998, pp. 509-519.

TROEVA-GRIGOROVA, Ev., “Историографията като поле на работа на паметта” [Istoriográfiata kato polé na rábota na pamettá] /Historiography as Workings of Memory, en: *Bălgarski Folklór*, N° 3-4: “*Islám y folklórni traditsii*”/ Islam and Folk Traditions, (2008), Sofia, Institute of Folklore at the Bulgarian Academy of Sciences, pp. 101-114.

TSVETKOVA, B. A. (ed.), *Чужди пътеписи за Балканите: Френски пътеписи за Балканите XV-XVIII век* [Chúzhdi pātepísi za Balkánite: Frénski pātepísi za Balkánite XV-XVIII vék] („Narrativas extranjeras para los Balcanes; Narrativas francesas sobre los Balcanes, siglos XV-XVIII”), vol. 1, Sofia, Ed. “Nauka e Izkustvo”, 1975.

TULESHKOV, K. P., “Света Петка Търновска” [Svetá Pétka Tărnovska], *Църковен вестник* [Tsărkoven véstnik] („Periódico eclesiástico”), N° 41-43, (1996), Sofia, Ed. del Santo Sínodo, publicado en el: *sitio web oficial de la Iglesia ortodoxa de Bulgaria*: <http://bg-patriarshia.bg/reflections.php?id=250>.

TURKMEN, E., *Rumi and Christ (Sublimity of Rumi’s Love)*, I. Çaliskan (ed.), Mersin, Toros University, Ed. NKM, 2011.

Turquía pone en peligro la continuidad de uno de los monasterios cristianos más antiguos del mundo, *infoCatólica*, del 15, 02, 2011, L. F. Pérez Bustamante (dir.), <http://infocatolica.com/?t=noticia&cod=8452>.

Turquía quiere destruir el monasterio cristiano más antiguo de la tierra, *Periodista Digital*, del 16, 07, 2012, Al. Rojo (dir.), <http://blogs.periodistadigital.com/totalitarismo.php/2012/07/16/p318755>.

UBIETA, J. Ángel (ed.), *Biblia de Jerusalén*, Ed. pastoral con guía de lectura y nuevas introducciones de J. Bagot, Bilbao, Edición española, 1975.

USLUER, F., “Les Thèmes Bibliques dans les Houroufis”, en: *Ишрак: ежегодник исламской философии/Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, N° 2, (2011), Y. Eshots (ed.), Moscú, Ed. “Vostochnaya Literatura RAN”, pp. 426-443.

UZUNÇARŞILI, H., *Osmanlı Devleti Teşkilatında Kapıkulu ocakları* („Organización del corpus de los jenízaros en el Imperio otomano”), vol. 1, Publicaciones de Türk Tarih Kurumu, VIII, serie N° 12, Ankara, Ed. TTK Basımevi, 1943, <http://www.ziezi.net/devshirme/>.

VALENTE, G., “Reportaje. Ora et labora donde a Dios se le dice Alá. Un monasterio en medio del islam”, en: *30 Giorni: 30 DIAS en la Iglesia y en el mundo*, revista mensual internacional, (2007), N° 5, Giulio Andreotti (ed.), Roma, en español: Ed. Madrid 30 Giorni, http://www.30giorni.it/articoli_id_14447_12.htm.

VANNUS, I. H., *Historias religiosas musulmanas en el manuscrito Mudéjar-morisco de Ocaña*: edición y estudio, tesis doctoral, U. Complutense, fac. de Filología, dirección: M^a J. Viguera Molins, Madrid, 2001.

VAPORIS, N. M., *Witnesses for Christ: Orthodox Christian neomartyrs of the Ottoman period 1437-1860*, Crestwood, Nueva York, Ed. “St Vladimir’s Seminary Press”, 2000.

VASILEV, Vasil A., *Breve Historia de Bulgaria*, Caracas, pub. Academia Nacional de la Historia, serie: El Libro Menor, Ed. Italgráfica, S. R. L, 1981.

VASILEVA, T., “За къща на балканджии в Лудогорието” [Za kāshta na balkandzhii v Ludogórieto] („Sobre una casa *balkandzhí* en el Ludogorie“), en: A. Goev (ed.), *Народна култура на балканджуите* [Naródna kultúra na balkandzhíite] („La cultura popular de los balkandzhies“), vol. VIII, Gabrovo, Ed. “Etār”, 2010, pp. 186-191.

VENEDIKOVA, K., “За надписите свързани с обителта на Демир Баба” [Za nádpsite svārzani s obiteltá na Demír Babá]/ On the Inscriptions Connected with the Sanctuary of Demir Baba/ Demir Baba tapınağı ile ilgili yazıtlar, en: B. Iliev y A. Kānev (eds.), *Демир Баба- Железният Баща: сборник легенди и научни изследвания* [Demír Babá- Zhelézniat Bashtá: sbórník legéndi y naúchni izslédvania] („Demir Baba- El Padre de Hierro: colección de leyendas y estudios científicos“), Sofía, Ed. “Rodno Ludogorie”, 2005, pp. 84-95.

VENEDIKOVA, K., en: “Сватбени ритуали описани в житието на Демир Баба” [Svátbeni rituáli opisani v zhitíeto na Demír Babá]/ Wedding Rituals Pictured in the Account of Demir Baba’s Life, en: *ИСЛЯМ И КУЛТУРА: Изследвания* [Islám y Kultúra: Izslédvania] („Islam y cultura: Investigaciones“), colección: [Sādbáta na miusiulmánskite óbshtnosti na Balkánite] („El destino de las comunidades musulmanas en los Balcanes“), 4, G. Lozanova y L. Mikov (eds.), Sofía, Ed. IMIR, 1999, pp. 197-249.

VENEDIKOVA, K., *Българи, арменци и караманци в средновековна Мала Азия* [Bālgari, arméntsi y karamántsi v srednovekóvna Mala Azia] („Bulgaros, armenios y karamanidas en la Asia Menor medieval“), Biblioteca “Elbegen”, Sofía, Ed. “Ogledalo”, 2003.

VENEDIKOVA, K., *Българите в Мала Азия от древността до наши дни* [Bālgarite v Mála Ázia ot drevnosttá do nashi dni] („Los búlgaros del Asia menor desde la Antigüedad hasta nuestros días“), Stara Zagora, Ed. “Idea”, 1998.

VISARION, archimandrita, Кръстова гора: “Свещената българска гора” [Krāstova gora: “Sveshténata bālgarska gorá”] („La Montaña de la Cruz: “La santa montaña búlgara”“), Sofía, Ed. “Viara, Nadezha, Lubov”, 2007.

VLADISLAV EL GRAMÁTICO, “Разказ за пренасяне мощите на Иван Рилски в Рила. Рилска повест” [Rázkaz za prenásiane móshtite na Iván Rílski v Ríla. Rílska póvest] („Relato de la traslación de las reliquias de Juan de Ríla en la montaña de Ríla. Novela de Ríla“), texto completo de la versión amplia del relato en traducción de V. Slavov Kiselkov, en: *Iz stára bālgarska literatura* („De la antigua literatura búlgara“), Sofía, Ed. “Bālgarski pisatel”, 1988, pp. 193-203.

VUKOV, N., “Паметници, “паметни места”, “места на памет”” [Pámetnitsi, “pámetni mestá”, “mestá na pámet”]/ Monuments, “Memorable Sites”, “Sites of Memory”, en la revista: *Bālgarski folklór* (2007), XXXIII, N° 3, Sofía, Institute of Folklore, BAN, pp. 41-62.

www.corazones.org, „Santidad“, <http://www.corazones.org/diccionario/santidad.htm>.

Yalal ad-Din Muhammad Rumi, http://es.wikipedia.org/wiki/Yalal_ad-Din_Muhammad_Rumi.

YANKOVA, V., ““Видрица”, фолклорът и етноконфесионалните отношения” [“Vídritsa”, folklorät y etnokonfesionálnite otnoshénia] („La “vidritsa”, el folklore y las relaciones etnoreligiosas“), revista electrónica *LiterNet*, N° 9, (94), 25/07/2007, http://litenet.bg/publish13/v_iankova/vidrica.htm.

YANKOVA, V., “Сакралните места край село Избул (Текке Козлуджа)” [Sakrálnite mestá kray sélo Izbúl (Tekké Kozludzhá)] („Los lugares sagrados cerca del pueblo Izbul; Tekke Kozludzha“), en: *Топоси, памет, идентичности (Към фолклора на мюсюлманите и християните в Шуменско)* („Lugares, memoria, e identidades;

Hacia el folclore de los musulmanes y los cristianos en la región de Shumen“), Veliko Tărnovo, Ed. “Faber “, 2007, pp. 59-84.

YAVASHOV, A., *Текето Демир баба: “Българска старина - Светиня”* [Tekéto Demír babá: Bălgarska stariná - Svetínia] („El tekke “Demir baba”: una antigüedad búlgara-Santidad“), Razgrad, Ed. de la asociación arqueológica de Razgrad, 1934.

YILDIZ, Sara Nur, “Manuel Komnenos Mavrozomes and His Descendants at the Seljuk Court: the Formation of a Christian Seljuk-Komnenian Elite”, en: *Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th to 14th Centuries)*, Istanbul texte und Studien, vol. 24, Würzburg, Ergon Verlag, 2011, pp. 55-77.

YORDANOV, R., “Али баба бди над селото. Почитат светците си с 12 курбана, отменят джема, ако има дори двама скарани” [Alí babá bdí nad séloto. Pochítat svettsíte si s 12 kurbána, otméníat dzhema, ako íma dori dváma skáraní] („Alí babá cuida por el pueblo. Con 12 ofrendas veneran sus santos, cancelan el “dzhem” si aún hay dos enojados“), en el periódico: *Standart News*, 6865, (XIX), Sofía, 28 de febrero, 2012; <http://paper.standartnews.com/bg/article.php?article=401323>.

YORDANOV, R., “Къзълбашки безсъници в Ябланово. Сплетните за оргии на страховити ритуали потресоха шиитите в Балкана” [Kăzălbăshki bezsănitzi v Yáblanovo. Spletníte za órgii na strajovíti rituáli potrésoja shiítite v Balkána] („Insomnios de los kăzălbashíes en Yablanovo. Las intrigas de orgías en los espantosos rituales, indignaron a los chiíes del monte Balkan“), en el periódico: *Standart News*, 6865, (XIX), Sofía, 28 de febrero, 2012.

YORDANOVA TSONEVA, Neda, *Откровения и видения за живота на човеците вярващи и невярващи, от 1928 до 1934 година, от Недка К. Йорданова Цонева от село Завет* [Otkrovénia y vidénia za zhivóta na chovétsite viárvashti y neviárvashti, ot 1928-1934 godína, ot Neda K. Yordanova Tsoneva ot selo Závét] („Revelaciones y apariciones para la vida de los hombres, creyentes y no creyentes, desde 1928 hasta 1934, de Neda K. Yordanova Tsoneva del pueblo de Závét [región de Rázgrad, Bulgaria]), manuscrito no editado, en búlgaro, archivo personal, 76 pp., 66 apariciones.

ZACHARIADOU, E. A., “À propos du syncrétisme islamo-chrétien dans les territoires ottomans”, en: G. Veinstein (ed.), *Turcica*, IX, (2005), “Syncrétismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècles)”, Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001, Paris, Ed. Peeters, pp. 395-403.

ZARCONE, Th., “La Mevleviye, cofradía de los derviches girantes”, *Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, A. Popovic y G. Veinstein (eds.), serie Ibn Jaldún, Barcelona, Ed. Bellaterra, 1997, pp. 623-628.

ZARCONE, Th., “Nouvelles perspectives dans les recherches sur les Kizilbaş-Alévís et les Bektachis de la Dobroudja, de Deli Orman et de la Thrace Orientale”, *Anatolia moderna*, 4, “Derviches des Balkans, disparitions et renaissances”, (1992), serie: Bibliothèque de l’Institut français d’études anatoliennes d’Istanbul, 36, Paris, Ed. Jean Maisonneuve: Association pour le développement des études turques, pp. 1-11.

ZHELYAZKOVA, A., *Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт* [Razprostranénie na islíama v zapadnobalkánskite zemi pod osmánska vlast XV-XVIII] /The Spread of Islam in the Western Balkan Lands Under Ottoman Rule, 15th-18th Centuries, (con resumen en inglés), Sofía, Ed. BAN, Instituto de estudios balcánicos, 1990.

ZHIVOV, V. M., „Почитание святых“ [Pochitánie sviatǎy] („Veneración de los santos“), en: *Святость. Краткий словарь агиографических терминов* („La santidad. Breve diccionario de los términos hagiográficos“), (en ruso), http://azbyka.ru/tserkov/svyaty/zhivov_agiografia_1g8_all.shtml#001.

ZHIVOV, V. M., *Светостта. Кратък речник на агиографските термини* [Svetosttǎ. Krátǎk réchnik na agiográfskite términi] („La santidad. Breve diccionario de los términos hagiográficos“), traducción: E. Dimitrov, Sofia, Ed. “Slavika-Emil Dimitrov”, 2002.

ZIZIULAS, Juan, metropolita de Pérgamo, „Светостта като изображение на Царството Божие“ („La santidad como imagen del Reino de Dios“), en: *Обожението на светите като икона на Царството Божие* („La theosis de los santos como iconos del Reino de Dios“), lección leída en griego el 2 de diciembre del 1988, en el Editorial “Casa Akritas”, publicación y traducción al búlgaro: B. Avramov, en: *Ситио официал на Свято Синодо на Иглия ортодоха българа и Ел Патриарcado българа*, 3/29, 2011, <http://bg-patriarshia.bg/reflections.php?id=208>.

ZLATARSKI, A. (ed.), *КРАТКА ХРОНИКА на събитията от живота на българите по време на Османското владичество на Балканите - периодът на управлението на султаните до времето на Абдул Хамид I* [KRÁTKA JRÓNKA na sǎbítia ta ot zhivóta na bǎlgarite po vréme na Osmánskoto vladíchestvo na Balkánite - períodǎt na upravléniето na sultánite do vrémeto na Abdul Hamid I] („Breve crónica de los acontecimientos de la vida de los búlgaros en los tiempos del dominio otomano en los Balcanes- el periodo del reinado de los sultanes hasta el tiempo de Abdul Hamid I“), en memoria de Vera Mutaftchieva, Sofia, Ed. New Bulgarian University, 2009, <http://veramutaftchieva.net/pdf/222.pdf>, pp. 1-29.

БЪЛГАРСКОТО СЕЛО 1930 год.: Юбилеен сборник [Bǎlgarskoto selo 1930: Yubiléen sbornik] („El pueblo búlgaro 1930: Recolección conmemorativa“), Sofia, “Biblioteka Nasheto selo”, 1931.

Добридолският манастир “Св. Троица” [Dobridólskiat manastír “Sveta Troitsa”]/ Dobridol Monastery “St. Trinity”, Municipal Administration Lom, *Landmarks*, (en búlgaro e inglés), <http://adm.lom.bg/sights.html>.

Житие на свети мъченици Илия и Димитър Чинтуловски [Zhitié na svetí mǎchenítsi Ilía y Dimitǎr Chintulovski] („Vida de los santos mártires elías y Demetrio de Chintulovo“), *Manastír “Svetí Ilía”, sélo Chíntulovo, Slívenska Epárjia* („El monasterio de san Elías, pueblo de Chintulovo, diócesis de Sliven“), 17 de julio, 2012, <http://manastirsvetiilia.net/istoriya-na-manastira>.

За Салих Мюдеризов, 1938 [Za Salih Miuderizov, 1938], en la revista: *Rodopski Starini*, Monday, April 16, 2012, http://www.rodopskistarini.com/2012/04/1938_2574.html.

Истината за Крали Марко [Ístinata za Kralí Márko] („La verdad sobre Krali Marko“), *Bǎlgarskata istória*, 08/10/2012, <http://www.bulgarianhistory.org/istinata-za-krali-marko>.

История на църквата, [História na tsǎrkvata] („Historia de la iglesia“), *Храм “Св. Седмочисленици”* [Jrám “Sv. Sedmochíslenitsi”], <http://www.svsedmochislenitsi.com/bg/about/>.

Казанска икона на Божиата майка [Kazánska ikóna na Bózhiata máyka] („Icono de la Madre de Dios de Kazan“), en: *Чудотворни икони на Пресвета Богородица* [Chudotvórni ikóni na Presvetá Bogoróditsa] („Iconos milagrosos de la Santísima Madre de Dios“), traducción de ruso y de griego, Monte Atos, Ed. Monasterio Eslavobulgaro “Santo y Gran mártir Jorge Zografou”, 2006

Манастир “Свети Илия” с. Чинтулово [Manastír “Svetí Ilía” sélo Chintulovo] („Monasterio de san Elías pueblo Chintulovo“), *Slívenska Svetá Mitropolía*, <http://mitropolia.sliven.net/index.php?page=ilia.manastir.xml>.

От как се е зора зазорила [Ot kak se e zorá zazoríla] („Desde los albores del amanecer“), interpretación moderna del himno popular dedicado a zar Iván Shishmán, *rock grupo “Elit”*, <http://textove.com/text.php?song=8ea18132>.

РЕЧНИК на селищата и селищните имена в България 1878-1987 [RÉCHNIK na sélishtata y na sélishtnite imená v Bălgaria] („DICCIONARIO de los asentamientos y sus nombres en Bulgaria“), N. Minchev y P. Koledarov (eds.), Sofía, Ed. “Nauka e Izkustvo”, 1989.

Самоков, Байракли джамия/ Samokov, Bairakli Mosque, http://historicalcities.narod.ru/photoSamokov_djamija.html.

Св. благоверен цар Иван Шишман [Sv. blagovéren tsar Iván Shishmán] („El santo piadoso y zar Iván Shishmán“), en: *Pravoslavie.bg*, 11/09/2005, <http://www.pravoslavie.bg/Жития/Св.-благоверен-цар-Иван-Шишман>.

Треньор по борба стана ходжа [Treniór po borbá stána hódzha] („Entrenador de lucha libre se hace imán“), en: *Blitz.bg*: agencia informativa, 30 de agosto de 2006, *Inter-media.bg*, <http://www.blitz.bg/article/2579>.

Устав на сдружение Българска Старина [Ústav na sdruzhénie Bălgarska Stariná] („Estatuto de la asociación “Antigüedad Búlgara“), Museo Regional e Histórico de la ciudad de Shumen, FSB, Shumen, 1924.

Цар Иван Шишман [Tsar Iván Shishmán], canción, álbum: *Sveti Partiarh Evtimiy, rock grupo “Epizod”*, 2004, <http://tekstove.info/browse.php?id=17523>.

Църквата “Св. Никола Нови” [Tsărkvata “Svetí Nikoláy Nóvi”]/ Church “St. Nikola Novi”, Municipal Administration Lom, *Landmarks*, (en búlgaro e inglés), <http://adm.lom.bg/sights.html>.

ILUSTRACIONES

Figs. N° 1, 2, Imagen de los santos equiapostólicos Cirilo y Metodio del Monasterio de Troyan, 1848; El alfabeto glagolítico, glagólico o Glagólitsa, el primer alfabeto eslavo y antiguo búlgaro.



Fig. N° 3, Antiguo eclesiástico (eslavón); el alfabeto.

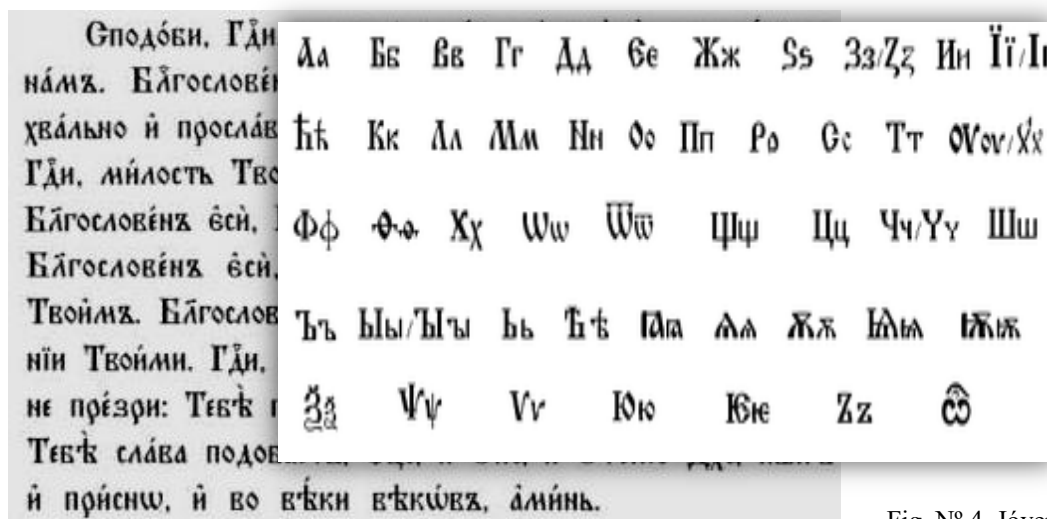


Fig. N° 4, Jóvenes cristianos reclutados para *devshirme*; a) ilustración turca; b) *Devshirme*, miniatura otomana, “Suleymanname” (Ms Hazine, 1517f. 31v).





Fig. Nº5, Gaafil Kamber Yomuk, kâzâlbash del pueblo Sevar, junto a las encuadradas imágenes de Mevlana y de la Virgen con el Niño (dcha.)



Fig. Nº 6, a) Imagen fotográfica de Pati Salih (1902-1970), patrona del turbe mixto en el pueblo Chernik (Dulovo) (izda.); b) La tumba de Hasan baba (pueblo

Bashtino, Kârdzhali), venerado por los alevíes-babai y por los sunnís de la región; c) otra tumba en el patio del mismo tekke de uno de sus discípulos con la imagen de Alí por encima (dcha.).



Fig. Nº 7, La tumba tracia de Sveshtari (*Omurtagova mogila*) del siglo IV a. C. en el complejo arqueológico “Sboryanovo” (Bulgaria NE)

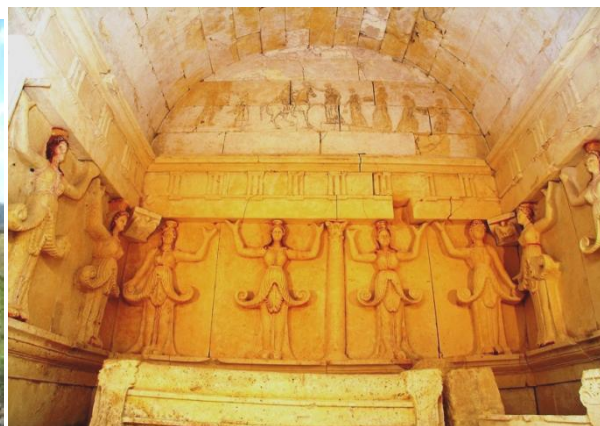


Fig. N° 8, Las cariátides y la imagen sobre el luneto dentro de la tumba de Sveshtari; detalles.



Fig. N° 9, Mujeres pomacas de los Ródopes búlgaros (1923). Fig. N° 10, Cristiana de los Ródopes (Chepino y Bachkovo), 1923. Fig. N° 11, Dos pomacas (una abuela de 104 años con su nieta).

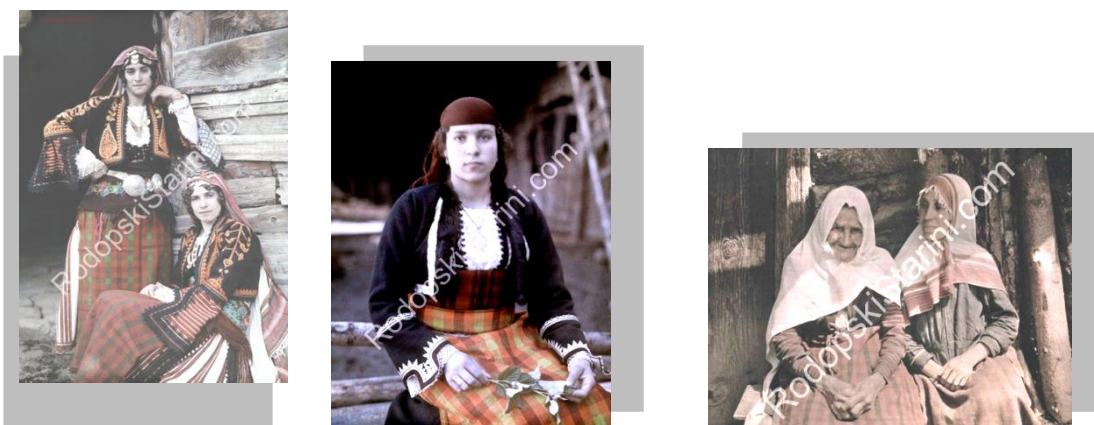


Fig. N° 12, a) La foto más temprana de la histórica iglesia “Santa Dominga” en Batak después del Levantamiento de Abril, fotografía D. Kavro, 1878;



b) el sarcófago dorado con parte de las reliquias de los 2 000 mártires asesinados por los turcos *bashi-bozuks*, Batak.

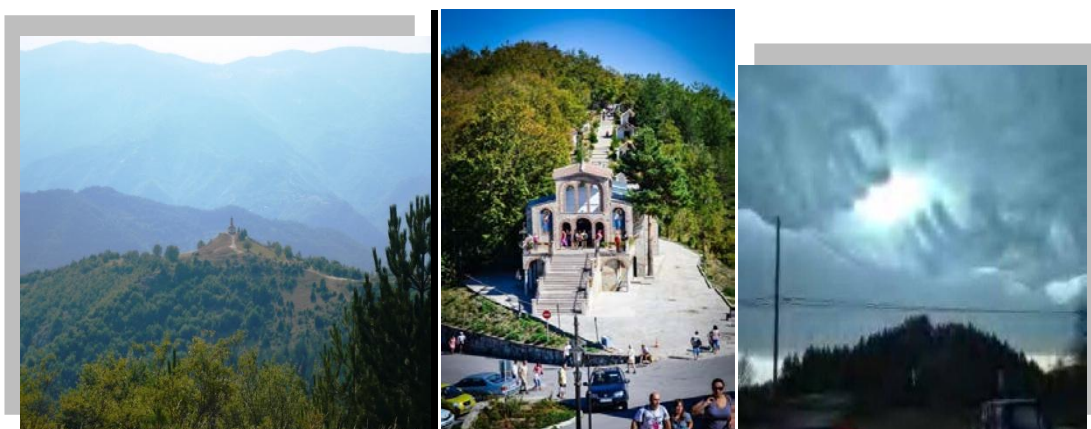
Fig. N° 13, La foto de las pocas sobrevivientes del masacre, abuela Fota, con los cráneos de búlgaros degollados ante la entrada de la iglesia en Batak, 1876



Figs. N° 14, 15: El icono de los nuevos mártires de Batak y Novo Selo, en los cuatro ángulos: el martirio de Trendafil quemado vivo en fuego; la matanza de las siete hijas del sacerdote; la quema de la escuela; las mujeres que cavan un pozo con las manos para saciar la sed de sus hijos; El icono de los nuevos mártires del *Novoselski manastir* “Santa Trinidad” en Apriltsi.



Fig. N° 16, Krăstova Gora (La Montaña de la Cruz), a) vista desde lejos, b) vista con las capillas y la iglesia central; fotografía del cielo en Krăstova Gora



c) El antiguo monasterio de la “Santa Trinidad”; d) la fuente curativa del lado con capilla de la aparición.

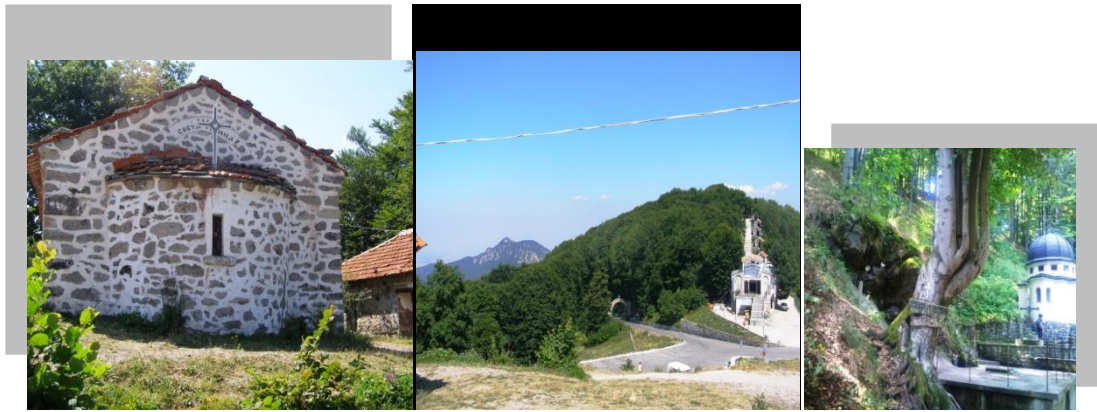


Fig. N°17, Krāstova Gora, los devotos con velas encendidas, en víspera de la fiesta de 14 de septiembre (2007).



Fig. N° 18, a) La Cruz metálica regalada en 1939 por el zar Boris III al monasterio “La Santa Trinidad” en Krāstova Gora.



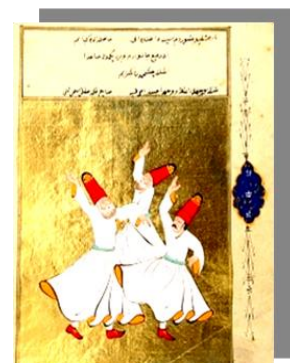
b) El árbol al lado de la cruz, con la inscripción que afirma la santidad de la cruz, y otra, contra las prácticas supersticiosas.



Fig. N° 19, El imán Alí y Hadzhi Bektash con la paloma(a la derecha), la anteentrada del tekke bektashí en Tirana; por encima de la puerta, la imagen de Alí (foto 2009)



Fig. N° 20, Derviches bailando sema, a) miniatura otomana, siglo XVI.



b) Celebración de los derviches en Konya, diciembre, 2011.



Fig. Nº 21, Icono de san Jorge en traje griego y con sombrero turco; Monasterio ortodoxo del “Pantocrátor”, Corfú, Pondiconisi.



Fig. N° 22, a) “El ángel Gabriel limpia el corazón de Muhammad de impurezas en la preparación para su ascensión al cielo”, s. XVI, manuscrito de Turquía; b) El viaje nocturno de Muhammad sobre Buraq.



Fig. N° 23, Detalles del libro *Miray name*;



Fig. Nº 24, Ilustración en miniatura sobre pergamino del libro *Jami al-Tawarikh*, conocida como “La Historia Universal” o “Historia del mundo”, por Rashid al-Din, publicada en Tabriz del 1307;

a) Muhammad sobre Buraq durante el *Isra*“



b) Muhammad y Arcángel Gabriel



c) Muhammad manipulando la piedra venerada, con pelo largo, trenzado y con barba, pintura árabe.



Fig. N° 25, San Miguel (Mijail) el Soldado búlgaro (dcha.)

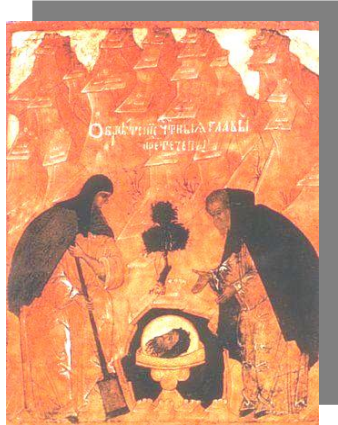
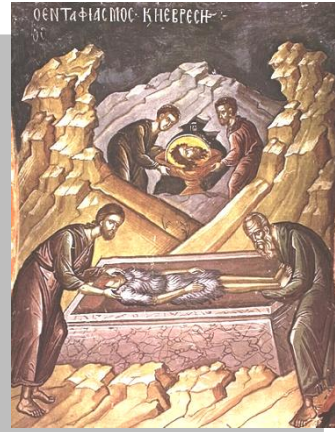
Fig. N° 26, Imágenes del príncipe Jovan Vladimir con la cabeza cortada en la mano; la última imagen lleva la inscripción: “San Juan (Yoan) Vladimir, el Príncipe búlgaro”.



Fig. N° 27a) “San Juan Bautista con su cabeza decapitada”, iconos ortodoxos;

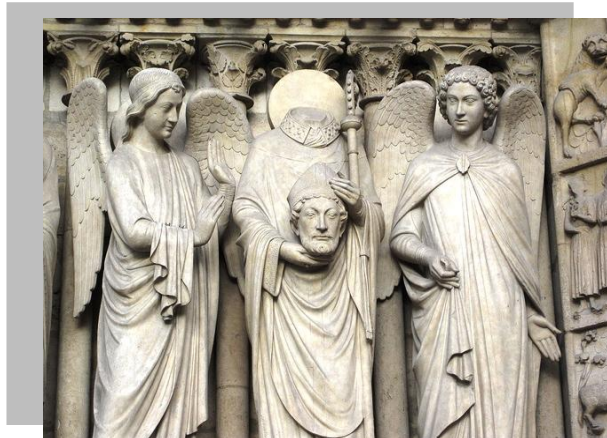


El encuentro de la preciosa cabeza del Precursor, San Juan Bautista

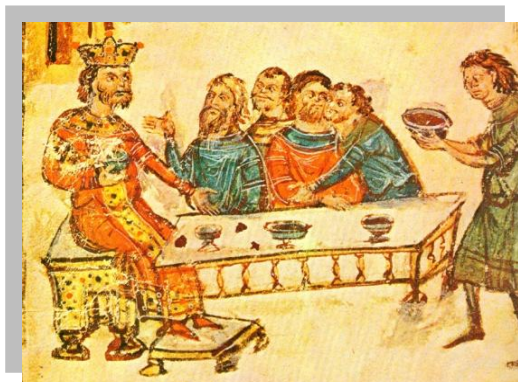


27 b) San Dionisio de Paris: estatua de siglo XV, Museo Bode, Berlín;

Escultura de la Catedral *Notre Dame* en París;



Figs. Nº 28, 29, Khan Krum de los búlgaros (s. VIII) celebra con una copa de cráneo, hecha de la cabeza del emperador Nicéforo I, después de la victoria en la batalla de Pliska. Miniatura de la traducción al búlgaro de la *Crónica de Manasés*, siglo XIV; La copa de Khan Krum incrustada de oro.



Figs. N° 30 y 31, Cráneo-relicario de San Dionisio I de Constantinopla con máscara de oro; relicario para la cabeza del santo (1788).



Fig. N° 32, Relicario-cráneo de Santa Matrona recubierto con rica ornamentación de oro (1789); relicario para la cabeza de la santa (1811).



Fig. N° 33, Máscara de oro, s. V a. C., parte del tesoro tracio descubierto en 2004, Shipka (Bulgaria).

Fig. N° 34, El encuentro de San Juan de Ríla y el zar Pedro (Petăr), mural de la iglesia de los “Santos Pedro y Pablo” del convento “Orlitsa”, Complejo monástico de Ríla



Fig. N° 35, a) El sarcófago con las reliquias de San Juan de Ríla (izquierda); b) El sarcófago con las reliquias de San Kral Stefan Milutin (derecha).

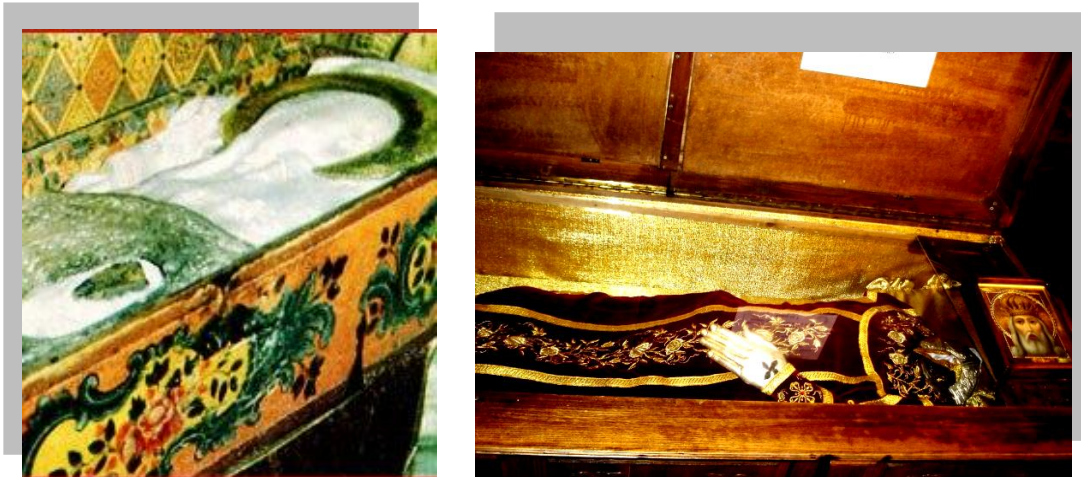


Fig. N° 36, Traslado de las reliquias de San Juan de Ríla, mural del convento “Orlitsa”, Monasterio de Ríla.



Fig. N° 37, a) “Jesús en un asno y Muhammad en camello cabalgando juntos”, ambos llevan turbantes blancos, miniatura persa;



b) San José y El Niño Jesús, ambos tocados con una especie de turbante, icono ortodoxo copto.

Fig. N° 38, Místicos musulmanes y cristianos: a) el Sheyh del convento bektashí en Albania (izq.) y su discípulo (2009);



b) Los padres hesicastas José (izda.) y Paisios de Monte Atos (s. XX, desde enero 2015 San Paisios el Athonita); el ecúmeno del Monasterio de Ríla (dcha.) (2007).



Fig. N° 39, El Camino de *Sarı Saltık* en los Balcanes, según una ruta turística turca.

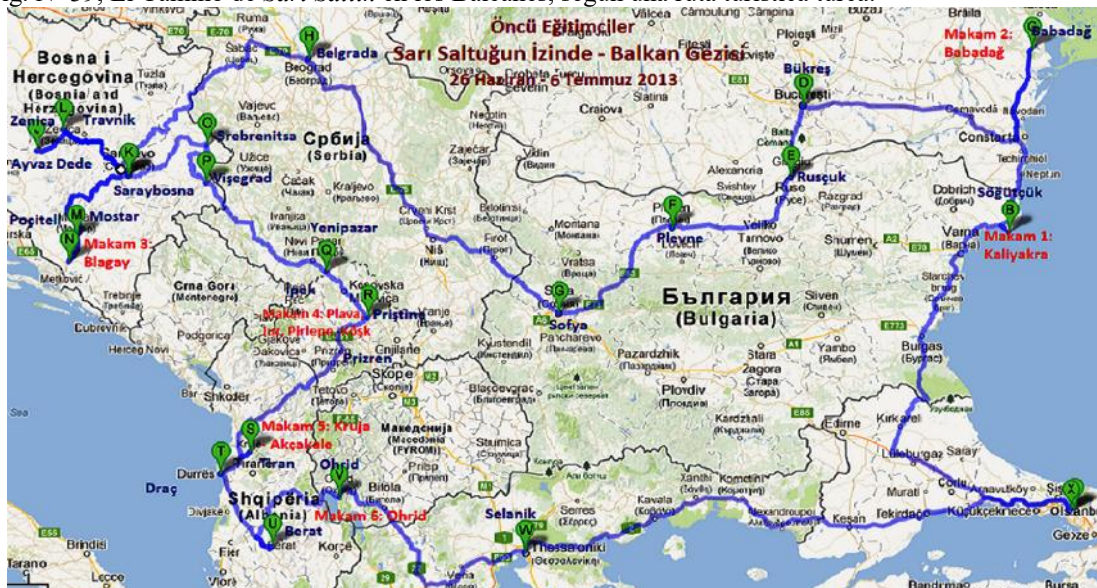
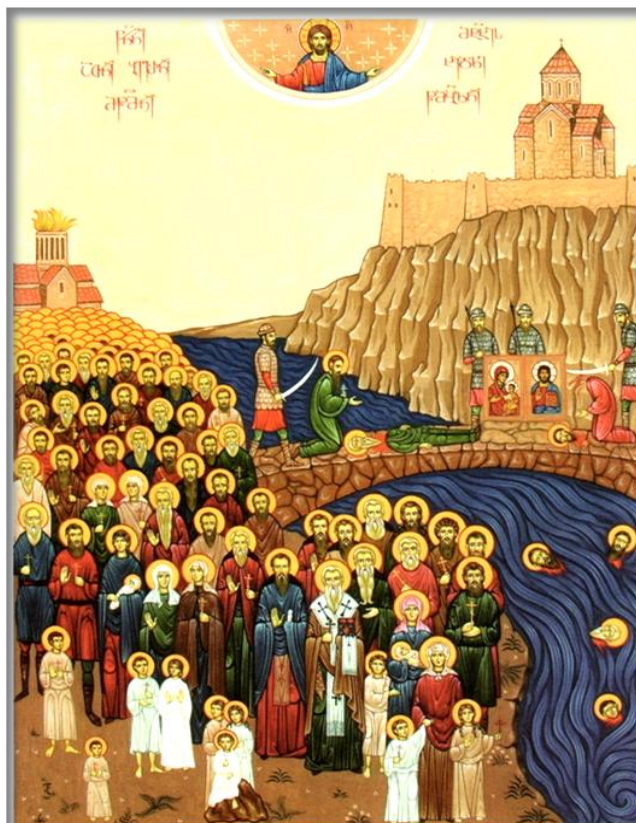
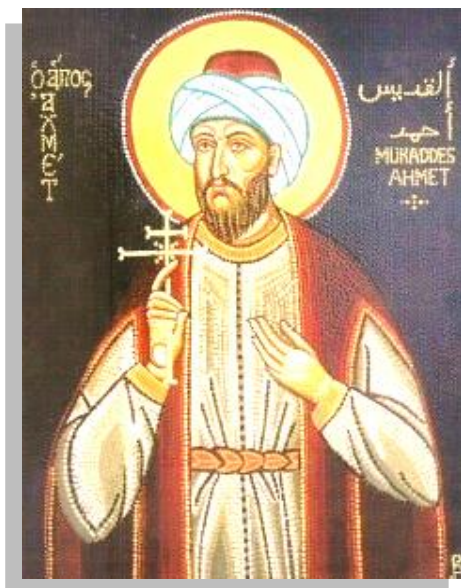


Fig. N° 40, 1) San Abu de Tbilisi; 2) Icono de los 100 000 mártires de Tbilisi (año 1227) martirizados por los mahometanos.



Figs. N° 41, San Ahmet Defedar (el Calígrafo)





e) San Constantino neo mártir el turco apostata;



Fig. Nº 42, San Bárbaro, el Ex Ladrón (dcha.)

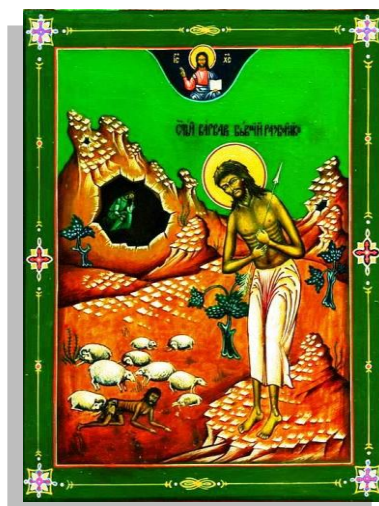
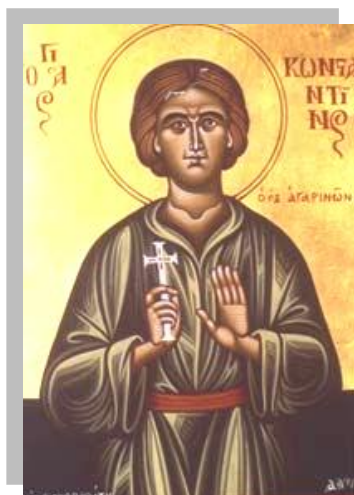


Fig. Nº 43, a) La columna abierta a la izquierda del pórtico de la Iglesia de la Resurrección; b) Peregrinos colocando sus suplicas por escrito en la grieta (2009);



c) La grieta tiene una altura de 1,20 metros y se asemeja de una llama ascendiente. Fig. N° 44, La primera Hoja del Códice Gr. 346 de la Biblioteca de Munich, titulado "Libro de los santuarios de peregrinación de la ciudad santa de Jerusalén y del resto de los Santos Lugares".



Fig. N° 45, El relato del monje Ananía sobre la columna que se abrió en el código Monacensis, folios 85r, 85v, 86r., Bayerische Staatsbibliothek, Munich.

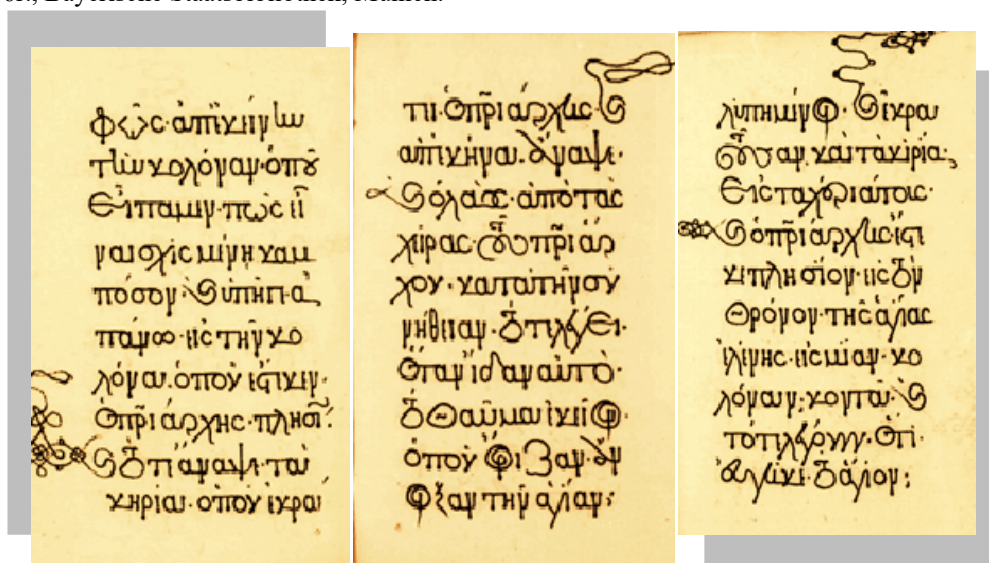


Fig. N° 46, La referencia a la columna partida en el Libro de santuarios de peregrinación de Simeón, Viena, 1749.

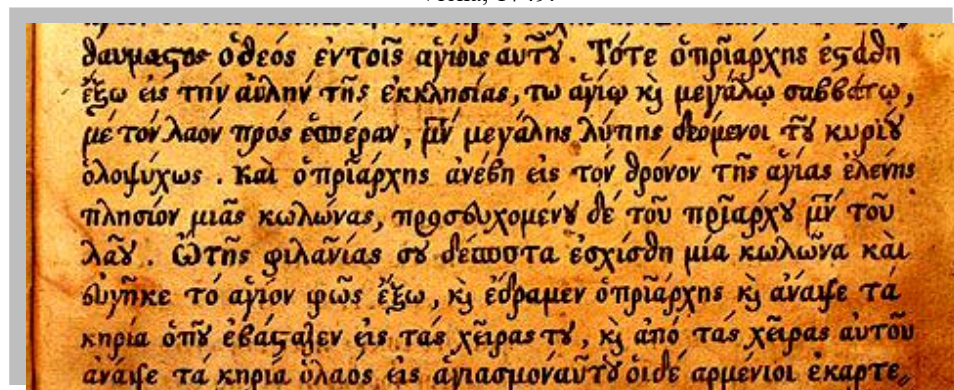


Fig. N° 47, a) El santo mártir Tunom y al fondo la columna encendida. Icono portátil que se encuentra en el monasterio de la Virgen de Jerusalén; b) santo mártir Feodor Mitilenskiy (de la isla de Lesbos), s. XVIII (dcha.)



Fig. N° 48, a) La llegada del Fuego Sagrado el Sábado Santo de 1878. Diario *The Graphic*, vol. 18, Londres, 21 de septiembre de 1878, British Library, pp. 192-193(izda.).



Fig. N° 48, b) Peregrinos se apresuran a encender sus cirios de las llamas del Fuego que salen de los agujeros del Sepulcro (dcha.)



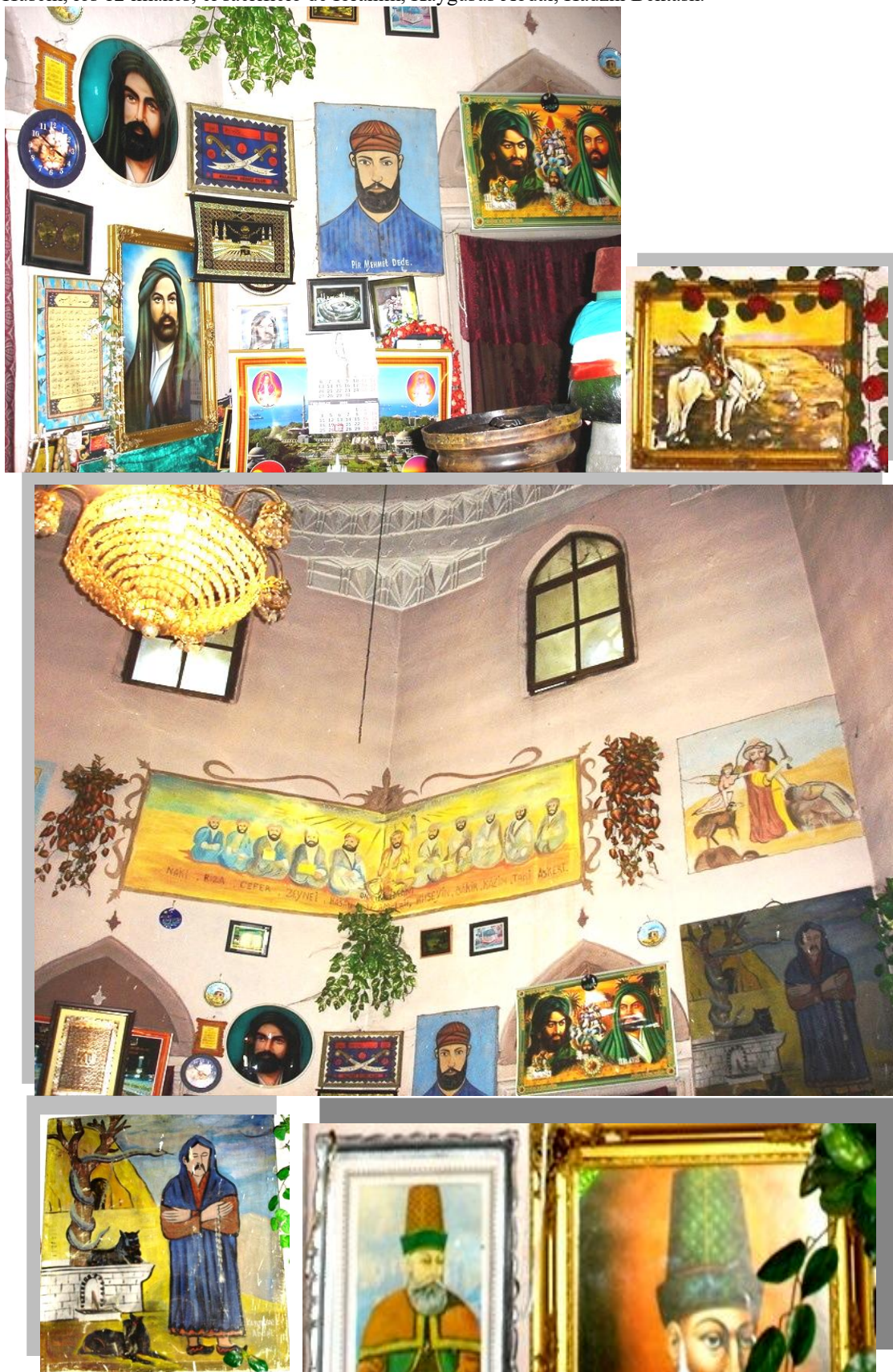
Fig. N° 49, La recepción del Fuego Santo en el Templo, imágenes actuales.



Fig. N° 50, Velas encendidas e imágenes dentro del türbe de Demir baba, Sboryanovo, Bulgaria.



Fig. N° 51, Imágenes kâziâbash; a) dentro del turbe de Otman Baba, Haskovo: Alí, Pir Mehmed Dede, Husein, los 12 imanes, el sacrificio de Ibrahim, Kaygusus Abdal, Hadzhi Bektash.



b) Imágenes de Alí junto a esa de M. Kemal Atatürk.dentro del turbe de Hizir Baba del pueblo de Gorna Krepост (Kãrdzhali).



Fig. Nº 52, El imán Alí con ofrendas de aceite debajo de su imagen; türbe de Sari Saltuk, Kruja, Albania.
Fig. Nº 53, a) Una especie de candelabro en el muro de la calle, poco antes de la entrada del turbe de Sari Saltuk, Albania (dcha.);



b) el candelabro ritual de los alevíes de Bulgaria NE.



Fig. N° 54, La imagen de La Virgen de Vlajerna elaborada con una pasta de cera que contiene reliquias, miro y perfumes.



Fig. N° 55, a) Imagen de: zar Iván Alexander como ktitor del Monasterio de Bachkovo, Bulgaria (izda.); b) zar Iván Asen II, ktitor del Monasterio Zograf, 1817. Fig. N° 56, Ktitor Hadzhi Petko en el Monasterio Zograf, Atos; los ktitores de Monasterio de Ríla Todor Doganov y su madre Rada (dcha.).



Fig. N° 57, Ktitor Radivoy, su familia y el metropolitano de Sofía Kalevit, entregan minimizado modelo de la iglesia a San Jorge, Monasterio de Kremikovtsi, Bulgaria. Fig. N° 58, Teodoro Metoquites presenta la iglesia renovada a Cristo, La iglesia de “San Salvador” en Chora (dcha.).

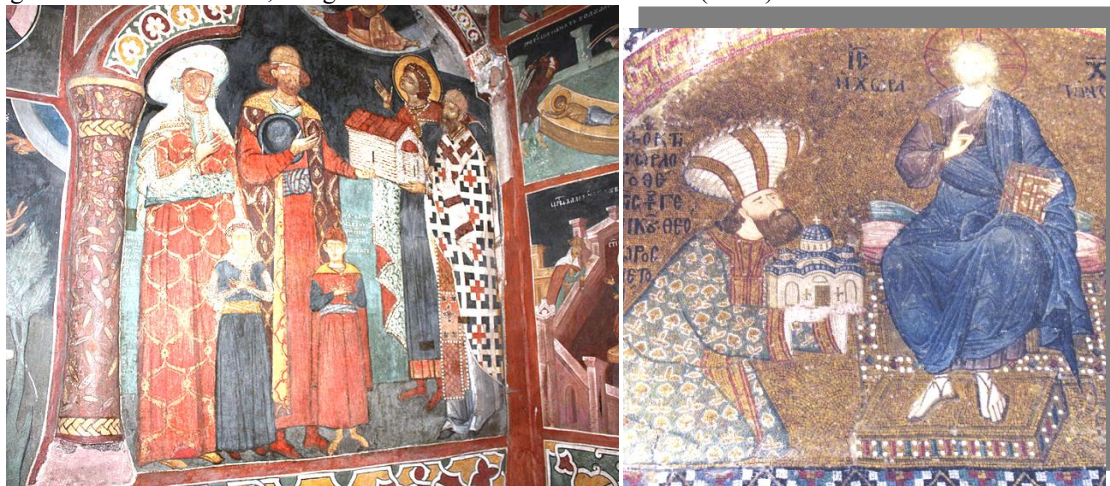


Fig. N° 59, *Arákovski Manastir*, fresco con inscripción: “Ayazmo Santa Dominga”. Fig. N° 61, Placa de la mezquita del Bosforo (Üsküdar), *Ayazma Camii* (dcha.)

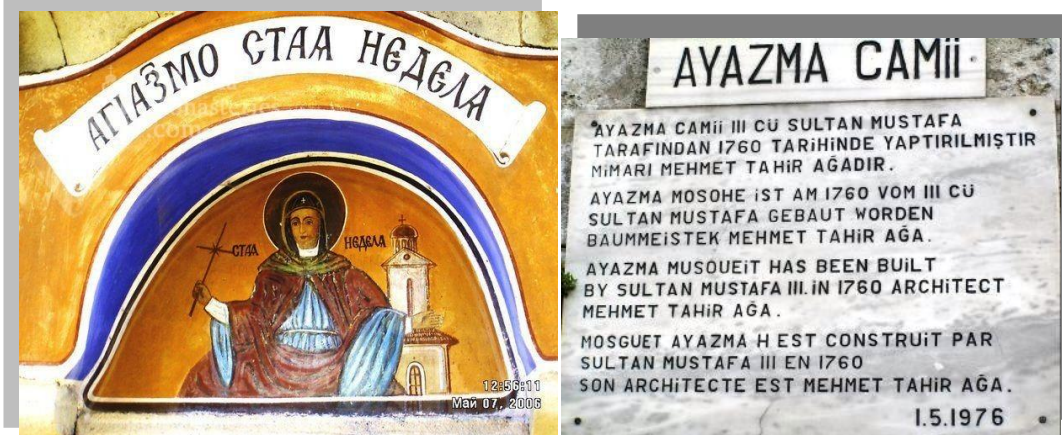


Fig. N° 60, Monasterio “San Demetrio Basarbovski, (Bulgaria NE).



Fig. N° 62, Musulmanes y cristianos juntos, en el Monasterio Mar Musa al Habashi.

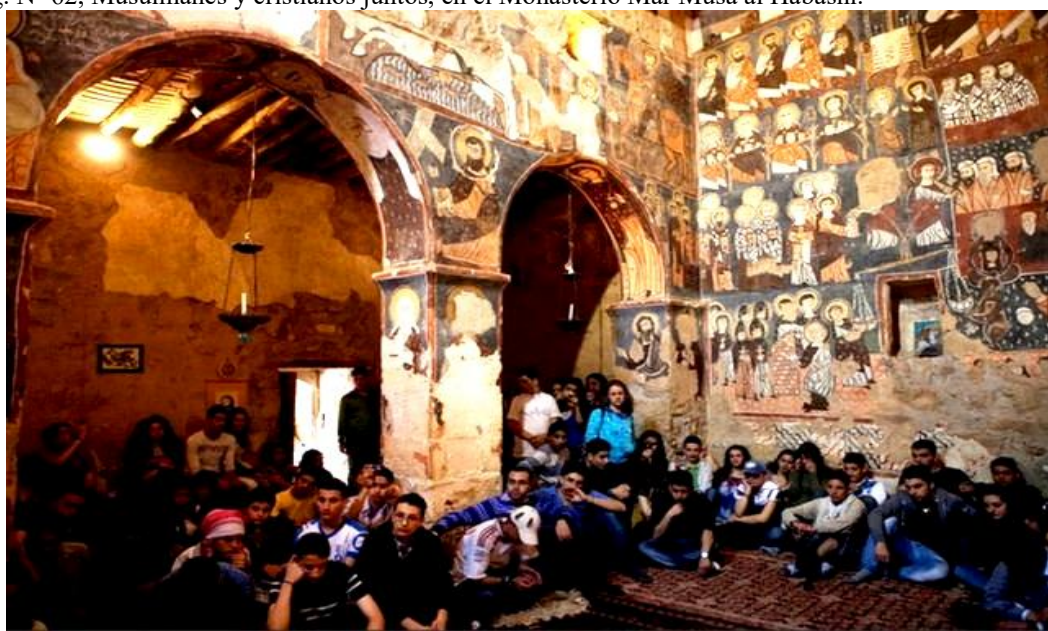


Fig. N° 63, Padre Paolo en Deir Mar Musa. Fig. 64, Oraciones en el Mar Musa al Habashi (abajo).



Fig. N° 65, La sandalia del Profeta, Musa Efendi, *Nur-i vahhâj li tahsil al-ilâj*, 1164/1751, Ms. Vat. Turco 125, Biblioteca de Vaticano, f. 6v.

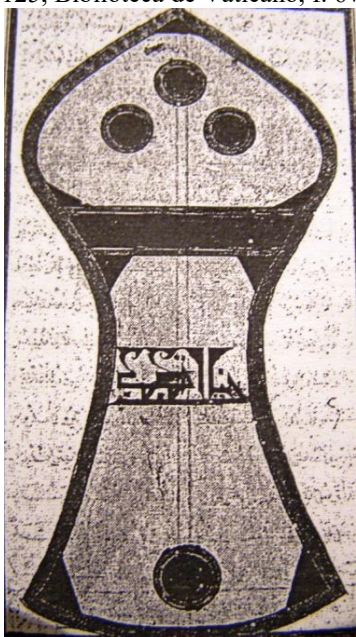


Fig. N° 66 Sandalias que se atribuyen al Profeta.



Fig. N° 67, Huellas del Profeta Muhammad en: 1) la Mezquita de la Huella, Qadam, al sur de Damasco (izda.), 2) el mausoleo de la Mezquita de Qaitbay en El Cairo (dcha.),



3) el museo de Topkapi, Estambul (izda.)

4) la Mezquita del profeta Ibrahim en Hebrón.

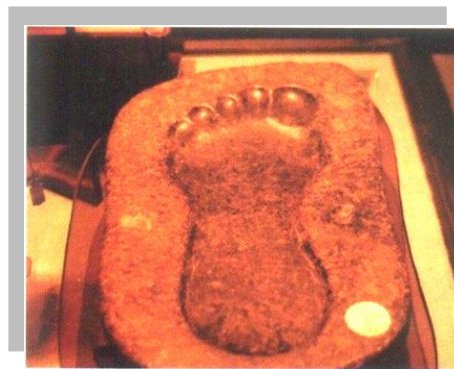
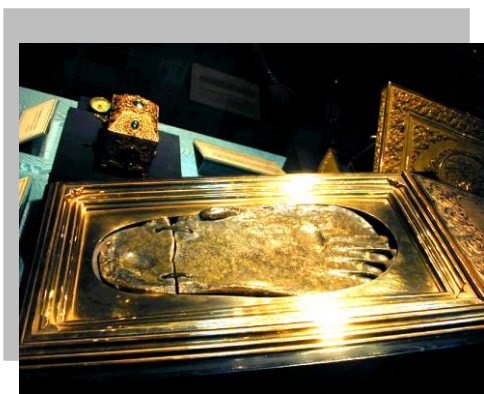


Fig. N° 68, El Turbe de *Sarı Saltık* en Shiak, Kruja(Albania).

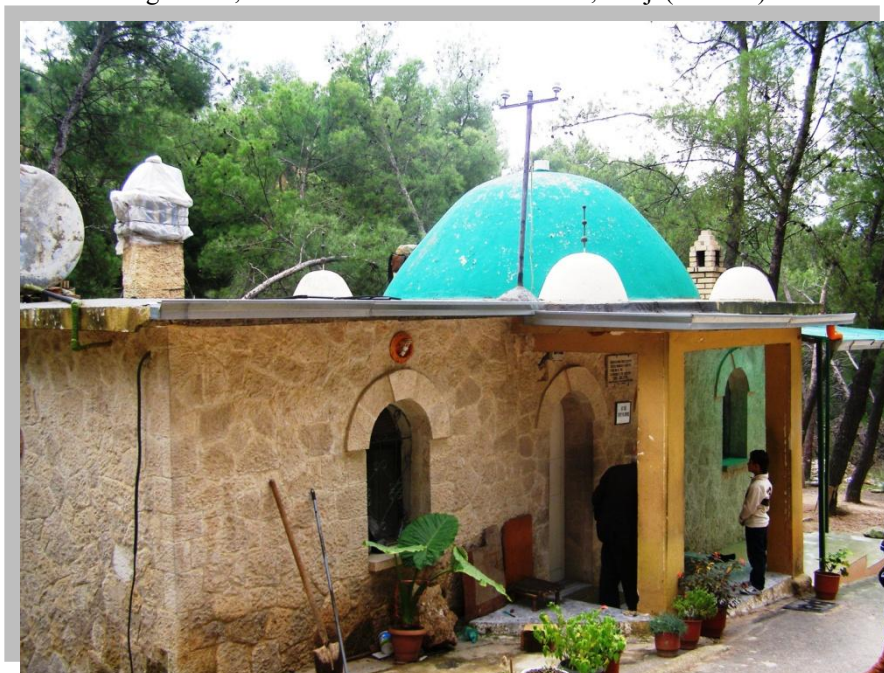


Fig. Nº 69, La huella de *Sarı Saltık* dentro del turbe de Kruja.



Fig. Nº 70, 1) El bautismo de Jesucristo con las culebras debajo de la baldosa en Jordán y el diablo, iglesia del Profeta Elías, Boboshevo, (Bulgaria), 1678; 2) otra imagen con el mismo motivo.



Fig. Nº 71, Las improntas de la huella de Cristo en la iglesia “Domine Quo Vadis” en Roma.



Fig. Nº 72, La cumbre de la Mezquita Dzuma en Derbent (Dagestan); plano general.

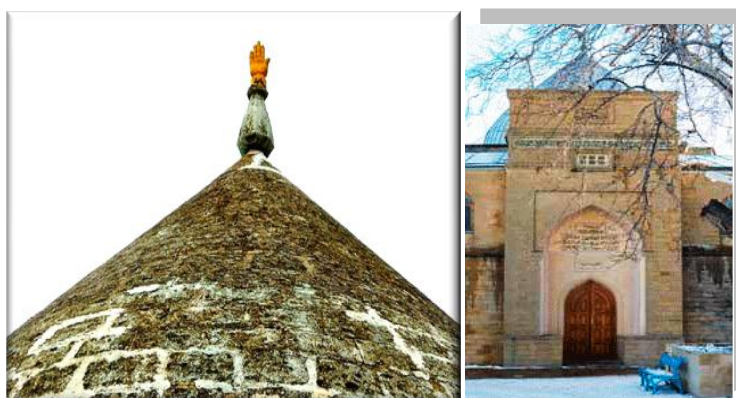


Fig. N° 73, Vuelo de Cristo sostenido por los ángeles, *Silsilename*, Loqman 991/1583. Ms. H. 1321, Topkapi Sarayi, f. 46; detalle del Vuelo de Cristo; detalle.

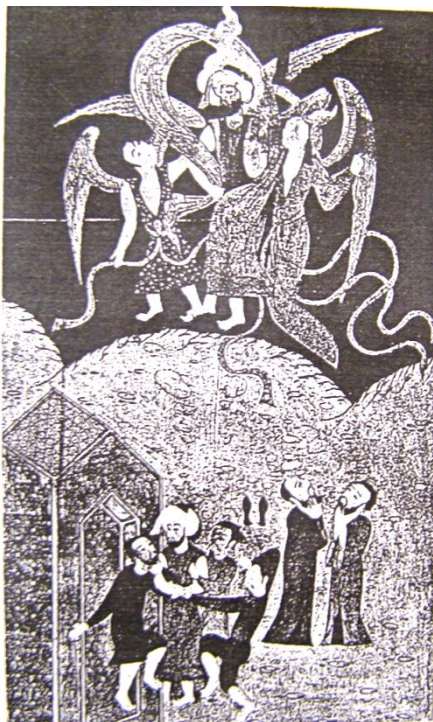
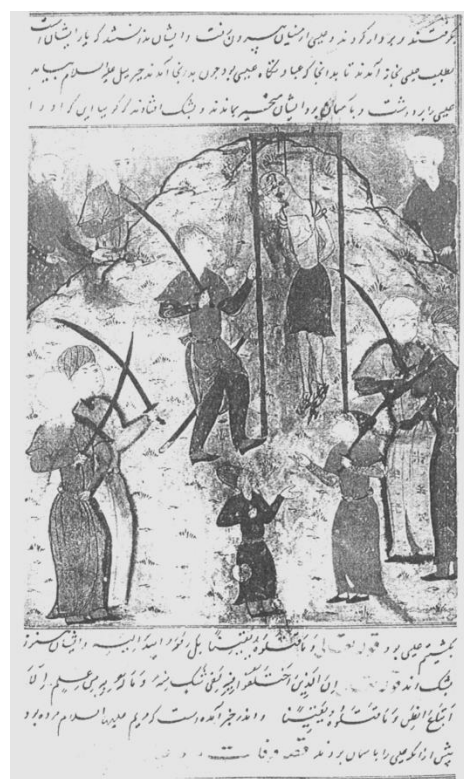


Fig. N° 74, a) “La horca de Jesús ficticio”, *Kıss al -anbia*, Bib. Nacional Sofía (dcha.); b) “La Ascensión del Señor para el asombro de los judíos”, miniatura de la “Esencia de las historias” (*Zubdet et-tewarih*), Loqman, 1583, Museo de Arte Turco e Islámico (izda.);



c) detalles de las figs. N° 74



Fig. N° 75, La crucifixión con el cráneo de Adán abajo, a) icono ruso del siglo XVI; b) icono griego.



c) Parte del nártex de la iglesia Hagia Eleni de “Arcángel Miquel” en Sille (Turquía).



Fig. N° 76, La Transfiguración, icono ruso, 1403, Teofano el Griego; 2) *Strupetski manastir* (Bulgaria), s. XVI



Fig. N° 77, Jesucristo en el infierno predicando a los espíritus encarcelados, icono ruso.

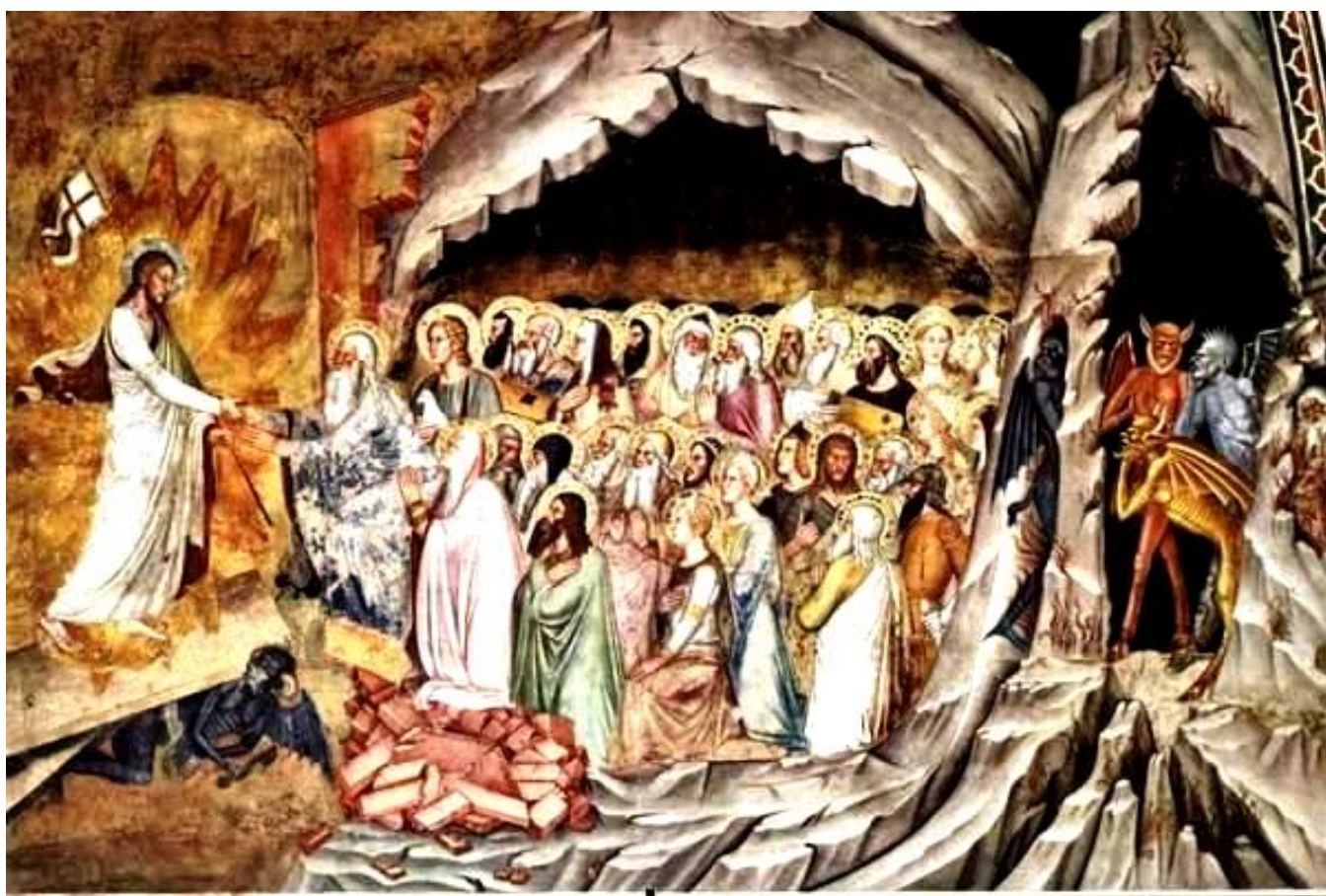
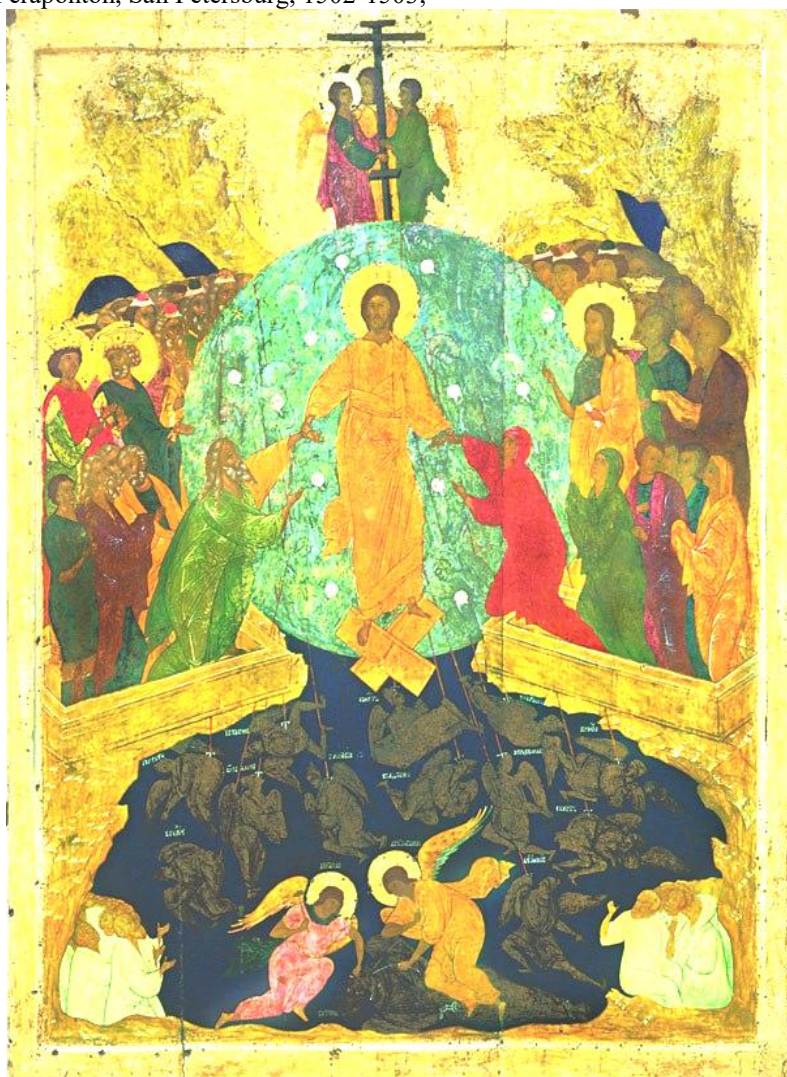


Fig. N° 78, *Descenso de Cristo a los infiernos*: a) “El Descenso a los limbos”, Iglesia de la Natividad, Monasterio de Ferapónton, San Petersburg, 1502-1503;



b) Parte del Evangelio de Trebisonda, s. X; c) Fresco del monasterio de Meteora (Grecia);



d) Fresco de la iglesia de “Santos Teodoro Tiro y Teodoro Stratelates”, Dobärsko (Bulgaria), 1614(izda.); e) Fresco del Monasterio de Seslav (Bulgaria), s. XVIII;



f) Fresco del monasterio “San Jorge”, Kurbinovo, s. XII, Bulgaria (hoy Macedonia).



Fig. N° 80, La Virgen con el Niño *Hodigitria*, icono del templo ruso en el pueblo de Tatáritsa, Bulgaria, (dcha.)

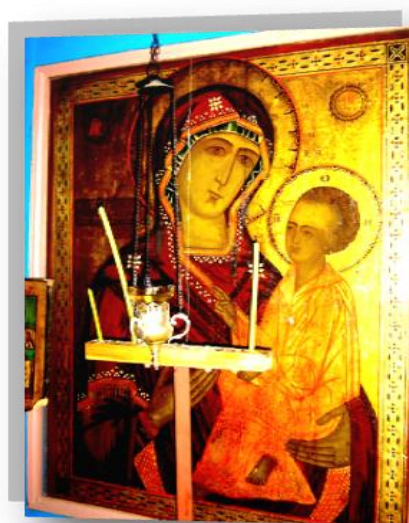


Fig. N° 79, La Virgen con el Niño, interpretación musulmana, Tatáritsa (Bulgaria).



Fig. N° 81, Variantes de tipo *Hodigitria*: 1) icono griego; 2) icono ruso; 3) *Troerutchitsa* (de las tres manos), Bulgaria, copie de la Virgen de Hilandar enriquecido con imágenes de santos ,



4) *Smolenskaya*, la Virgen de Smolensk, Rusia; 5) ,6), 7): La Virgen de Kazán, *Kazanska Bogoroditsa*, 7)-1649.



Fig. N° 82, Lalibela (Etiopía), devotos asistiendo a la misa de sábado.



Fig. N° 83, a) Jesucristo viste en blanco, “Nuestra Señora el Soporte de los Humildes”, 1420, Pskov; b) La Virgen con el Maforij blanco, “el Firmamento Bendito”, s. XIV, Smolensk, Moscú; c) La Virgen con mantilla blanca cubierta de estrellas rojas, icono etíope (dcha.).

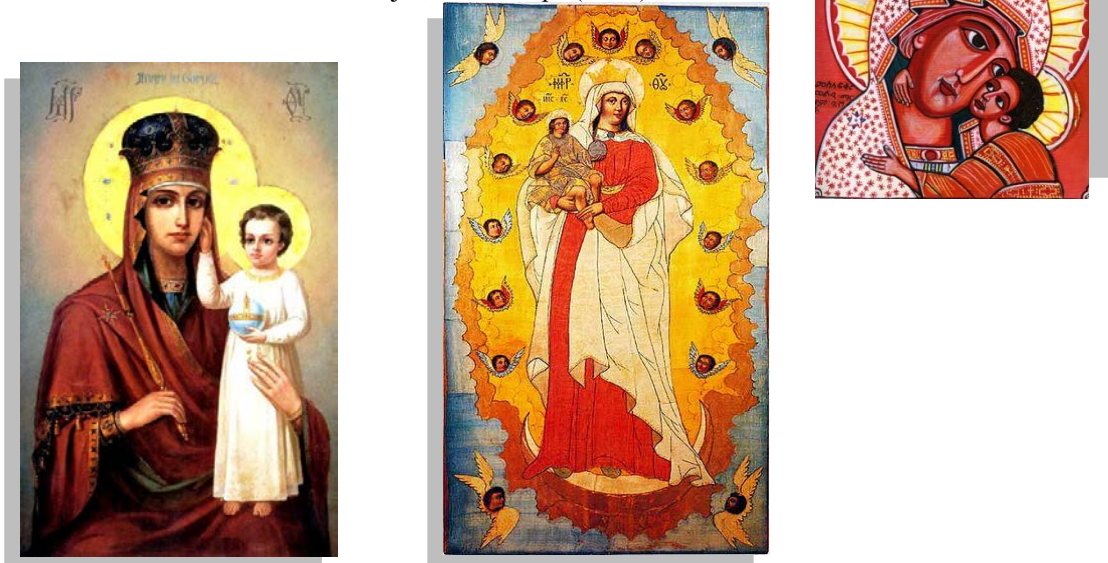


Fig. N° 84, Iconos ortodoxos etíopes; “Adoración de los Reyes Magos”, “La huida a Egipto”,



“La Virgen con el Niño” (izda.).

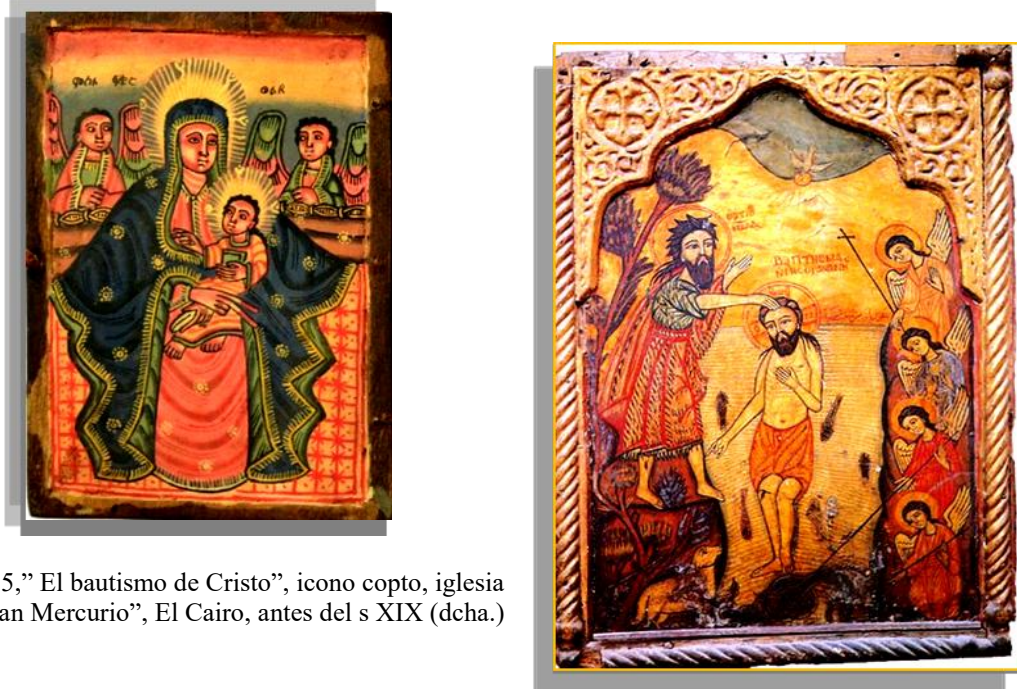


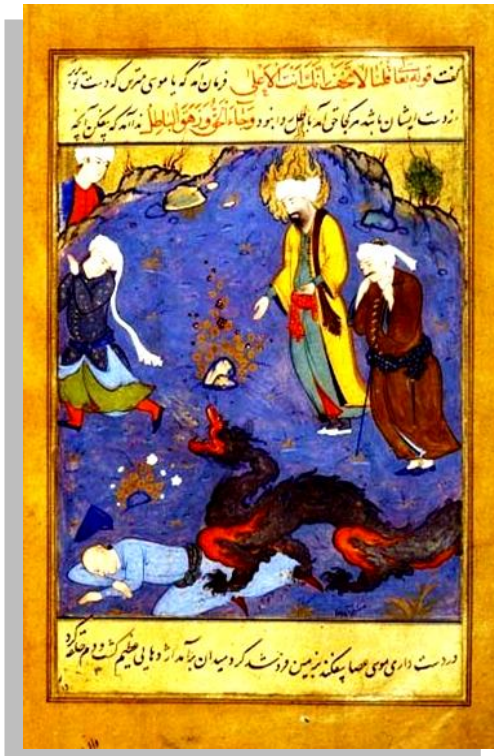
Fig. N° 85,” El bautismo de Cristo”, icono copto, iglesia “San Mercurio”, El Cairo, antes del s XIX (dcha.)

Fig. N° 86, Escenas del Corán: a) Mariam e Isa sobre sus rodillas, miniatura india, s. XVI, Museo del arte en Róterdam; b) y c), Mariam e Isa bajo la palmera (C. 19:23-26), miniatura persa, s XVI;

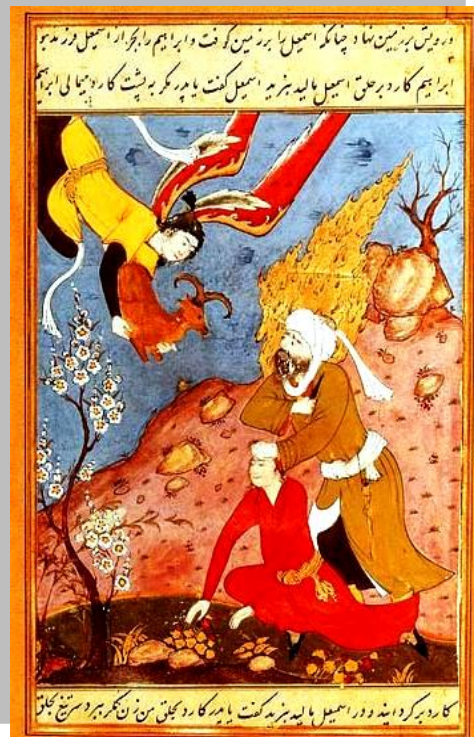


d) Anunciación (C. 19: 16-36); e) Isa (con rostro velado y turbante blanco) bajando alimento celestial para sus discípulos (C.5:111-115);





f) Musa se enfrenta al Faraón (izda.); g) El sacrificio de Abraham (C. 37:107);



h) La historia de Jonás (C. 37:142-146); i) El rey Salomón entronizado entre el gran visir Asif ibn Barjiya (izda.) y el rey de los genios (dcha.), (C. 27: 39-40), miniatura Safaví, siglo XVI.



Fig. N° 87, Iconos ortodoxos de santos representados con turbante: a), b, c) San Juan Damasceno;



d) Santa Elena-Ypomoni (Paciencia); e) Santa Rachel; f) Santa Emilia.



Fig. N° 88, La Virgen con el Niño, iconos rusos ortodoxos de tipo *Bogomater Utoli moi pechali*, „Consuela mi pena”.



Fig. N° 89, *Una joven ofrece vino a un sabio*, Irán, 1648-1652, Museo Brooklyn.



Fig. N° 90, a) Icono ruso del Salvador, *Spas-vinogrador*, XVIII, Ucrania, b) icono ruso de La Madre de Dios Multiplicadora del pan (*Bogoroditsa Sporitel'nitsa jlebov*) (izda.)

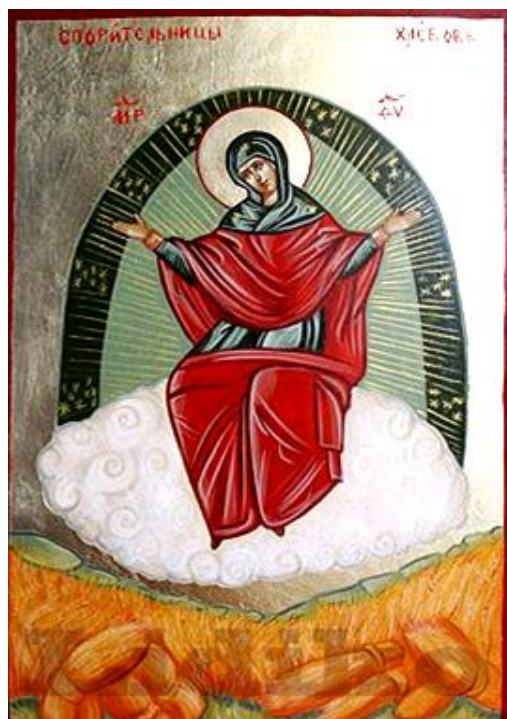


Fig. N° 91, San Elías en los cielos en cabalgata de fuego y caballos ígneos, imágenes ortodoxas

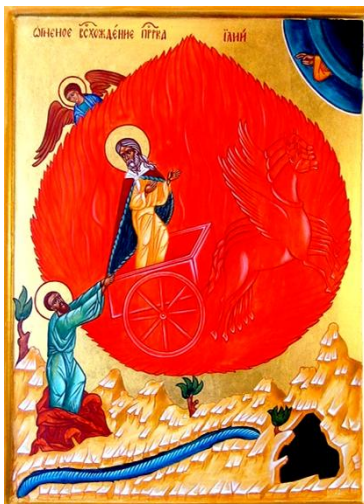


Fig. N° 92, Kăzâlbashes en trajes festivos celebrando Hidrellez; imágenes de *Beşikli*, Bulgaria de NE.





Fig. N° 93, a) Traje tradicional búlgaro de mujer; b) *joró*, el baile tradicional búlgaro.



c) traje kăzâlbash del pueblo Yablanovo (Gerlovo, Sliven), mujeres y niños.



Fig. N° 94, a) Mujeres de Sille;



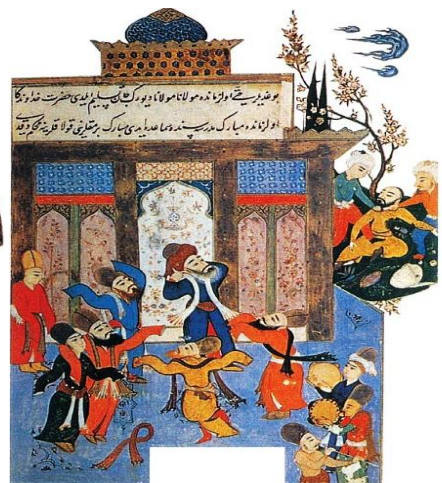
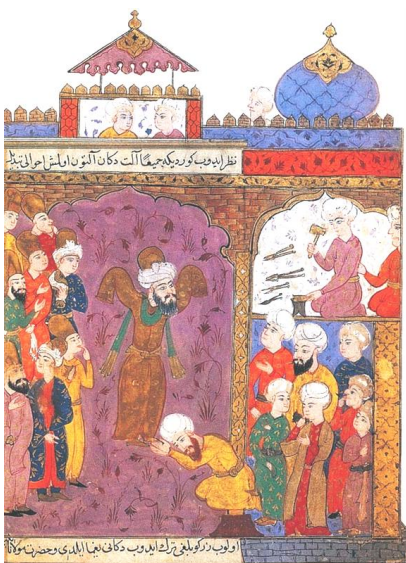
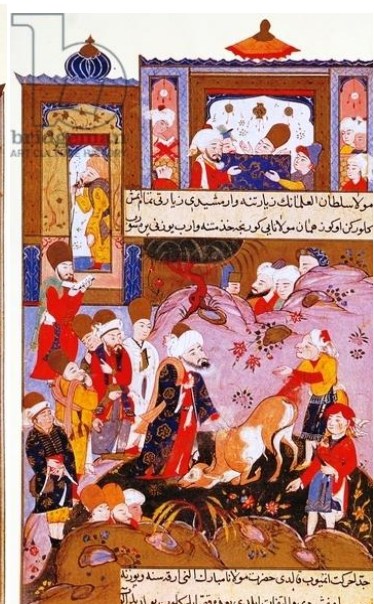
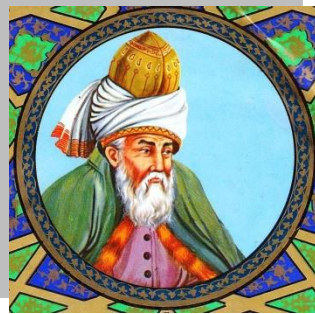
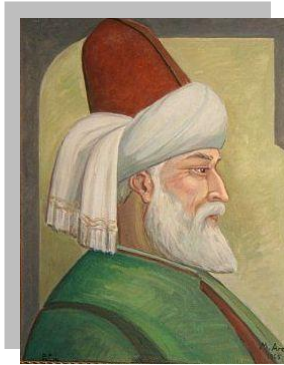
b) Restos del monasterio de Sille en la roca "Kaya Kilisesi", la necrópolis.



Los frescos dañados por los militares turcos en el s XX.

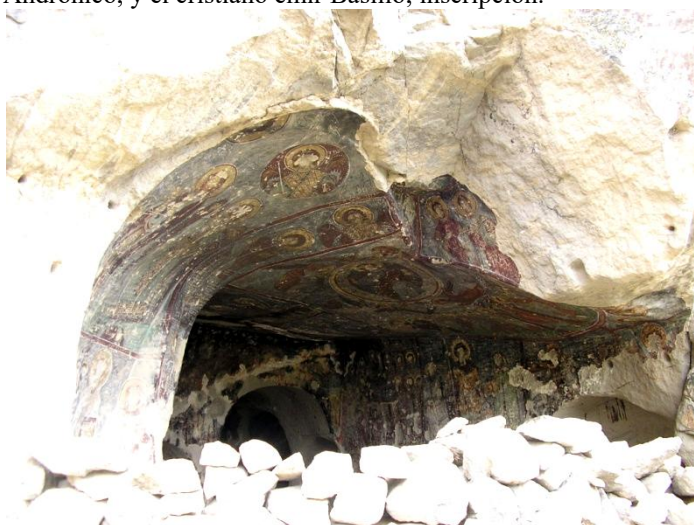


Fig. N° 95, a) El retrato de Rumi y su imagen; b) Miniaturas otomanas de la vida legendaria de Mevlana, *The Bright Stars of Legendary Life Story*, Sevakib-i Menakib, manuscrito, Turquía, siglo XVI.



Aksaray'da Sultan Rükne'ddin Eldirizî'nin Mevlânâ'nın sema' eden bağışını duyurmak için kulaklarını ve kuyruk (New York Morgan Library)

Fig. N° 96, *Kirkdamalti Kilise*, iglesia de “San Jorge”, Belisirma; el fresco con sultán Mesut II, Andrónico, y el cristiano emir Basilio; inscripción.



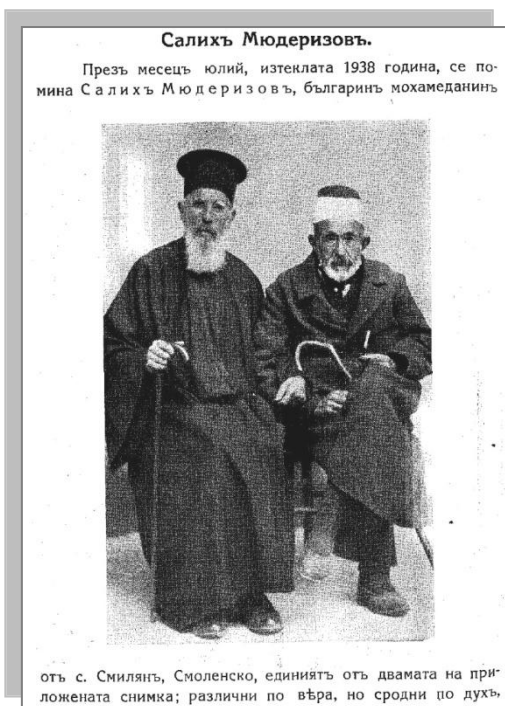


Fig. N° 97, Obituario de Salih Miuderizov junto a su *arătlik*, el sacerdote Dimităr Mavrov, 1937, Raykovo, (Bulgaria):

En el mes de julio, del año 1938, falleció S a l i h M i u d e r i z o v, musulmán búlgaro del pueblo de Smilian, región de Smolyan, uno de los dos en la fotografía adjunta, diferentes en la fe, pero hermanos en el espíritu, búlgaros de los Ródopes

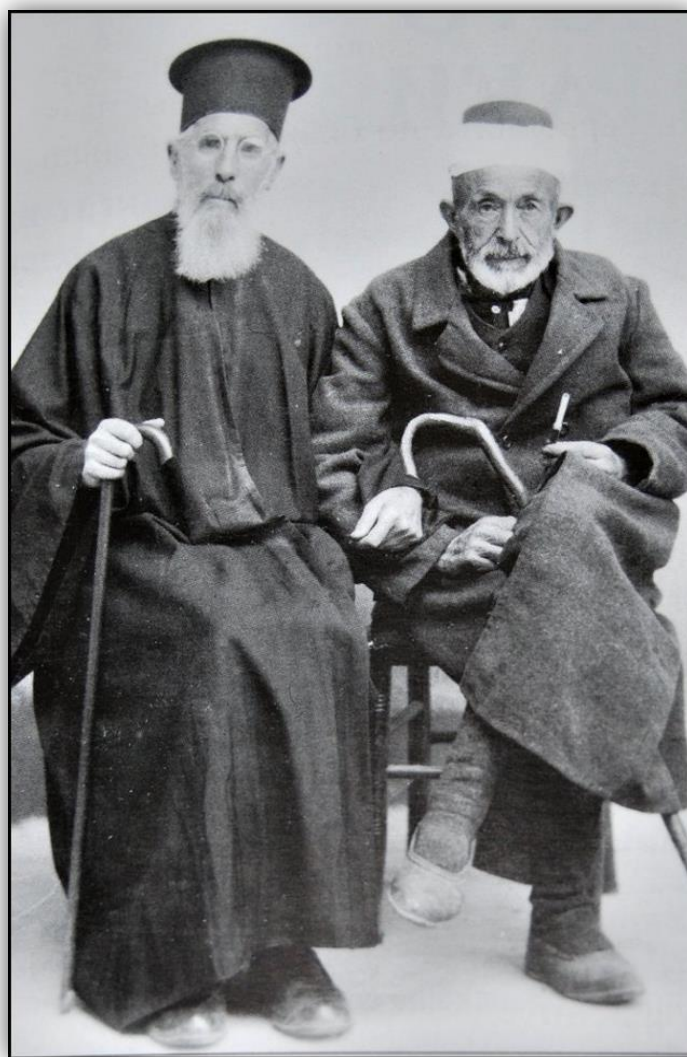


Fig. N° 98, Imágenes de Santa Petka-Parasqueva de Tărnovo (ss X-XI), a) icono búlgaro, museo de Plevén 1872; b) santa Petka con corona, 1659, detalle de icono de Bezdezh, Ucrania; c) Parasqueva de los Balcanes; d) santa Petka con corona, icono búlgaro; e) y f) reverenda Petka La búlgara;



g) fresco no canónico del realismo socialista: santa Petka La búlgara en traje nacional, Bansko, 1957; h) santa Dominga y santa Petka, fresco de la capilla “San Spas”, Mirkovo.



Fig. N° 99 a) *Sveta Bogoroditsa Osenovitsa*, santa Virgen Osénovitsa, s. XII, Monasterio de Ríla.



b) Iconografía con las imágenes de los 32 santos en correspondencia de las 32 reliquias.





c) La protección de la Virgen sobre la ciudad de Sámokov, iconografías de la iglesia “El Velo Protector de la Madre de Dios” del Monasterio de Sámokov.



d) Relicario con las reliquias de san Sava y san Panteleymón, Monasterio de Sámokov; detalle.



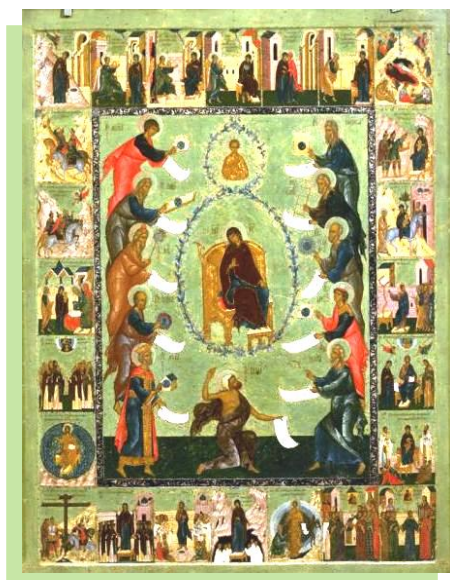
Fig. N° 100, El Día del Juicio con la presencia de Muhammad, Gabriel y Jesús, representación musulmana.



Fig. N° 101, *Déesis*, a) Monasterio de la “Santa Caterina” Sinaí; b) *Bogoroditsa Agiosoritisa*, de tipo *Deésis*, Moscú, ss. XIV-XV; c) Panagia del Gran *Deésis*, Athos, 1542



d) “Alabanza de la Madre de Dios con Acatisto”, e) icono ruso *Deidad en tres hipóstasis con la Santísima Virgen y San Juan Bautista*



f) fresco de *Sokolski manastir*, Bulgaria (XIX), La intercesión de Virgen y San Juan Bautista en el Juicio Final (izda.); g) fresco de Limassol (Chipre), La intercesión de Virgen y San Juan Bautista en el Juicio Final (dcha.)



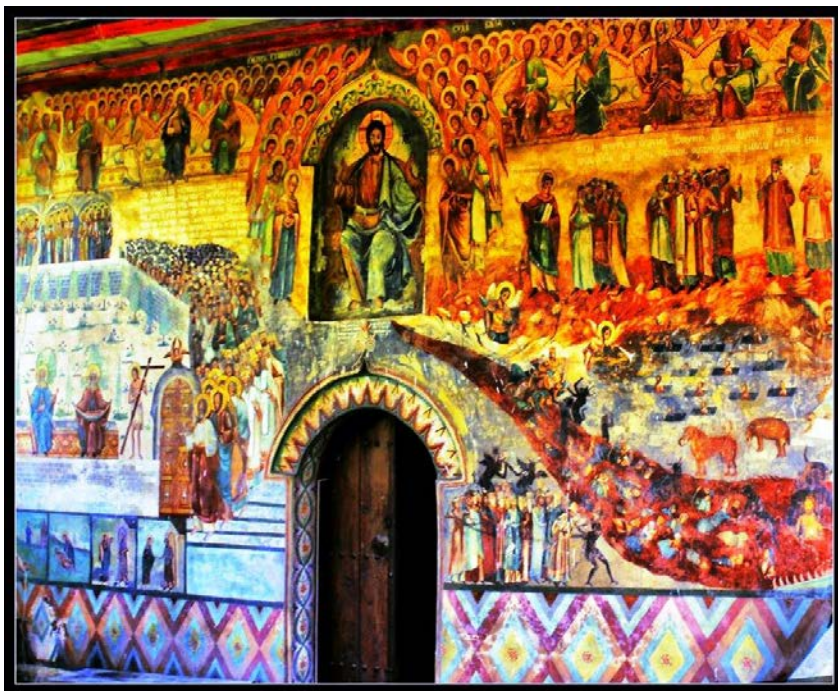


Fig. N° 102, El Juicio Final, fresco de Bulgaria (izda.); escena del infierno, Limassol (Chipre).



Fig. N° 103, Detalles del pasaje del alma por las pruebas y el juicio individual, frescos del Monasterio de Rila (Bulgaria).





Fig. N° 104,
“Arcángel Miguel se lleva el alma de un difunto”, fresco del Monasterio de Rila.



Fig. N°105, La fortaleza de Shishmán (*Shishmanovo kale*), la entrada con la cruz, Sámokov.



Fig. N° 106, Inscripción del Sebaste Ognyan, s. XIV, Bozhenishki Urwich.

Fig. N° 107, San Demetrio: a) como guerreo, b) en trono, s. XIII, c) en trono como guerrero, entre san Jorge y san Nicolás, (Boboshevo, s. XV),



d) San Demetrio a caballo rojo con la lanza matando al infiel, e) y f) el rescate del obispo Cipriano de Afrigia (Bansko, 1869).



Fig. N° 108, Krali Marko y Musa Kesedzhiya, pintura de Vladislav Titelbah, 1900.



Fig. N° 109, El turbe de Kademlí Baba Sultán por fuera y por dentro, 2007

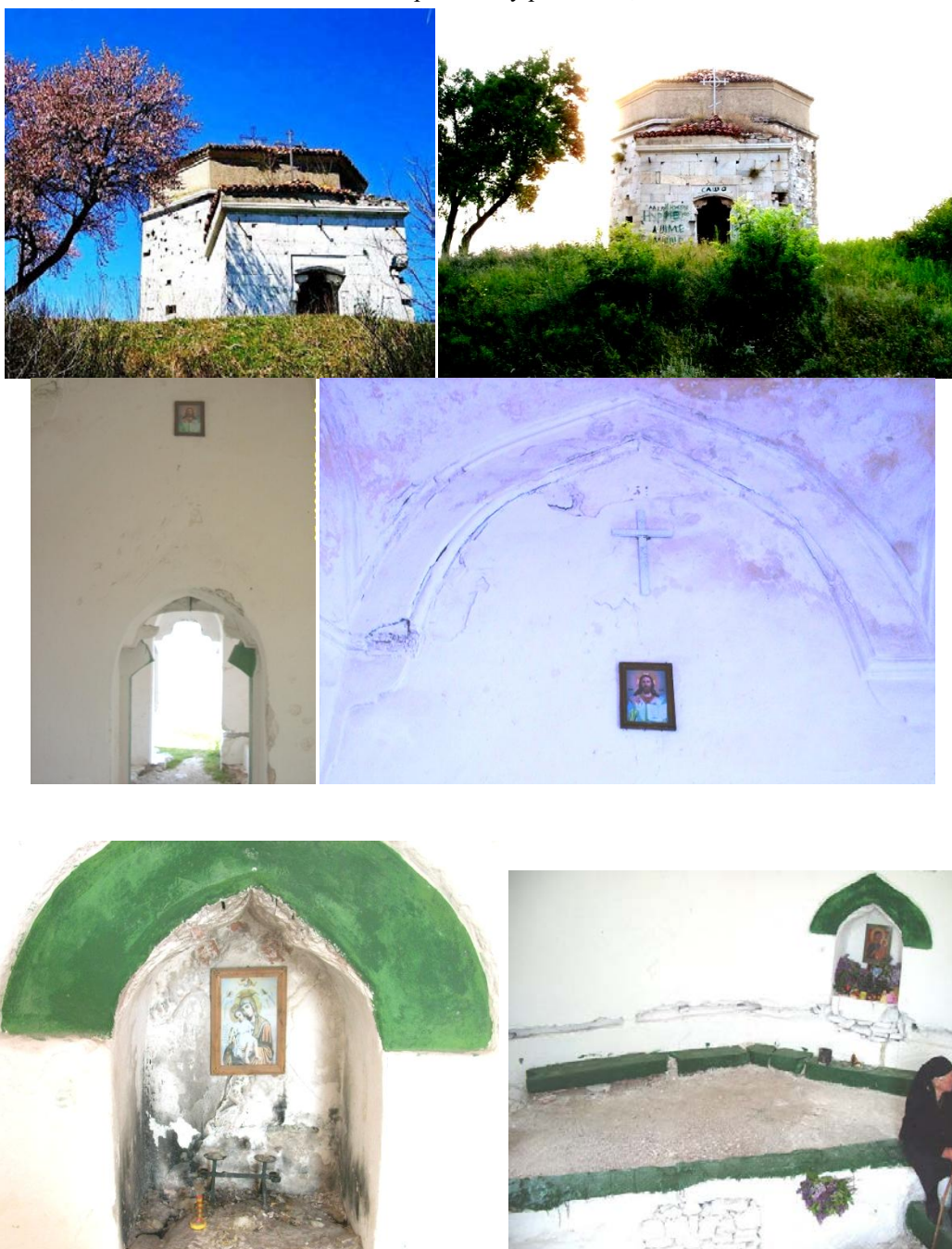


Fig. N° 110, El monasterio de “Santo y Profeta Elías” en Chintulovo (Kasāmovo), región de Sliven.



La fuente milagrosa, el sepulcro milagroso, Chuntulovo



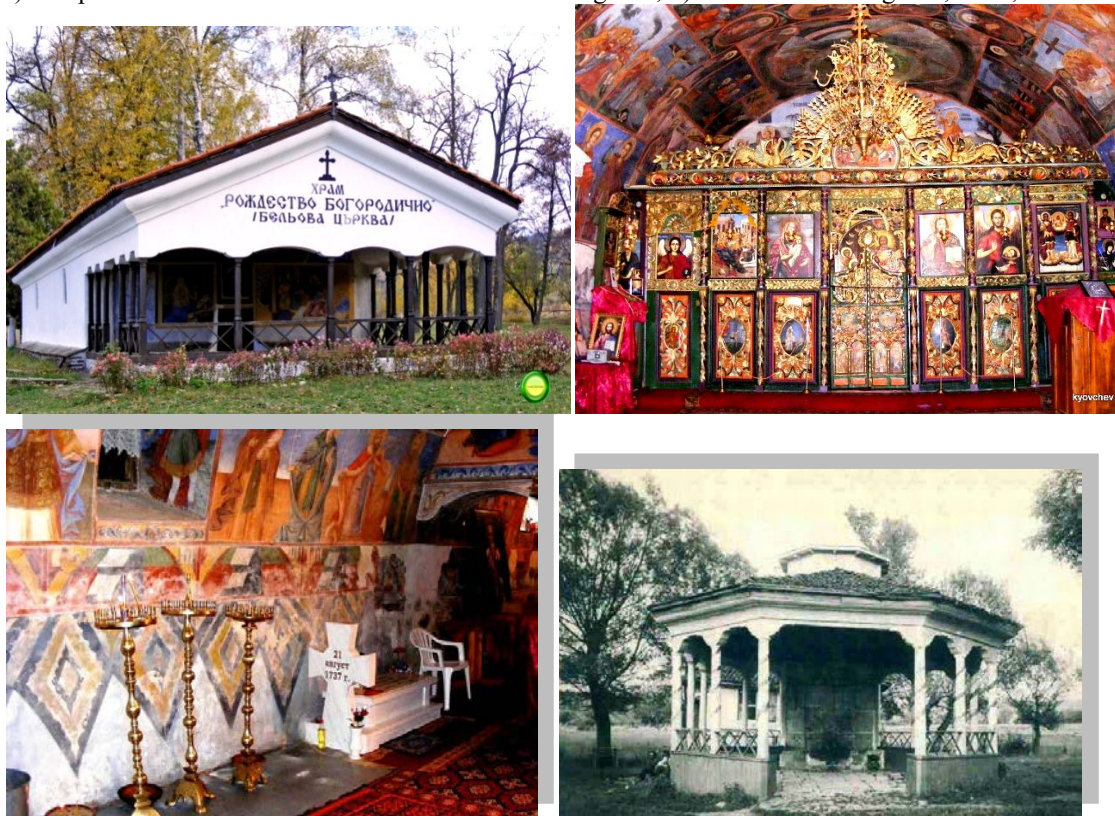
Los santos Dimităr y Elías Chintolovski, fresco del monasterio.



Fig. Nº 111, a) San Jorge y San Demetrio como gemelos, b) La Virgen con el Niño con san Jorge y san Demetrio debajo (dcha.)



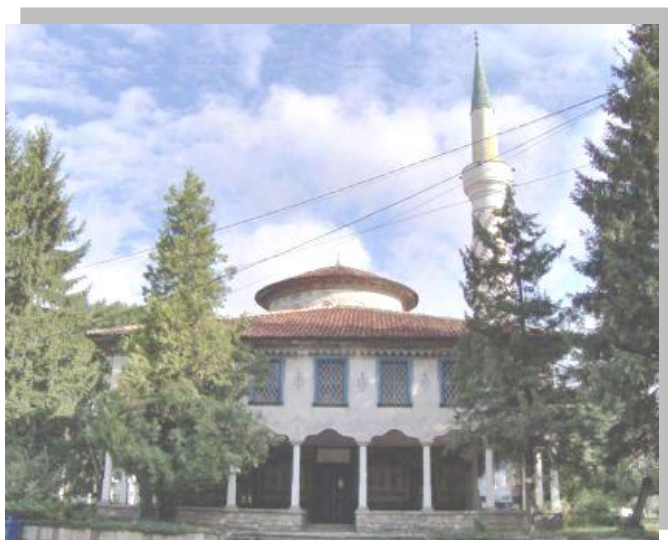
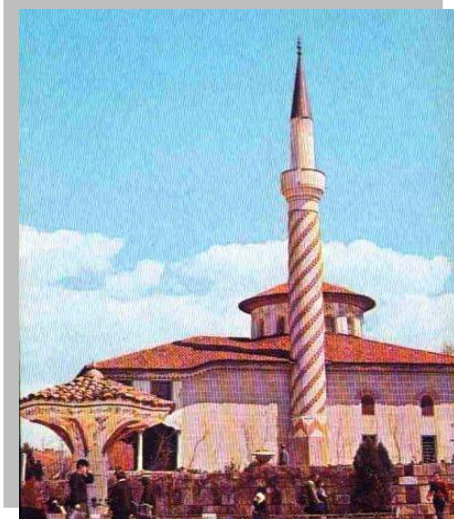
Fig. N° 112, a) La iglesia de Belio “El nacimiento de la Madre de Dios” (izda.), b) el iconostasio (dcha.);
c) el sepulcro de san Simeón Samokovski dentro de la iglesia; d) la fuente ante la iglesia, 1943;



e) Las lápidas del cementerio turco y judío en la fuente de la iglesia de Belio.



Fig. N° 113, a) La mezquita Yokusha (Bayrakli dzhamia), Sámokov.



b) Los murales florales del nártex encontrado; c) el edificio representado sobre el mihrab de la mezquita

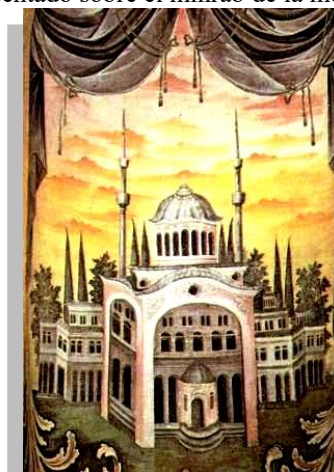
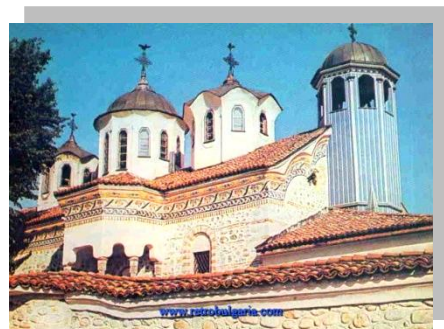


Fig. N° 114, a) El trozo de mármol incrustado en la valla de la iglesia de Popoviane (Sámokov);



b) La iglesia “San Nicolás “de Álino (Samokov), (dcha.)



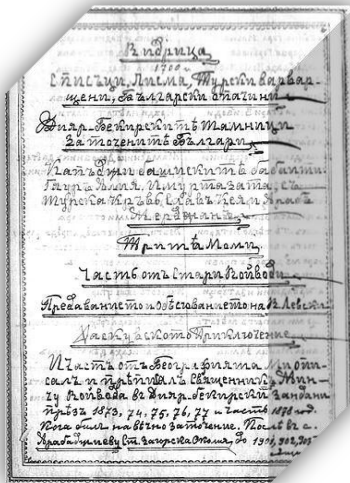


Fig. N° 115, Portada del manuscrito *Vidritsa* (finales del siglo XIX), páginas ilustradas.



Fig. N° 116, “Demir Baba tekke”





El árbol en la pared exterior de la valla del tekke, cuya corteza se utiliza para curar la esterilidad



Las rocas del antiguo santuario en la base del turbe

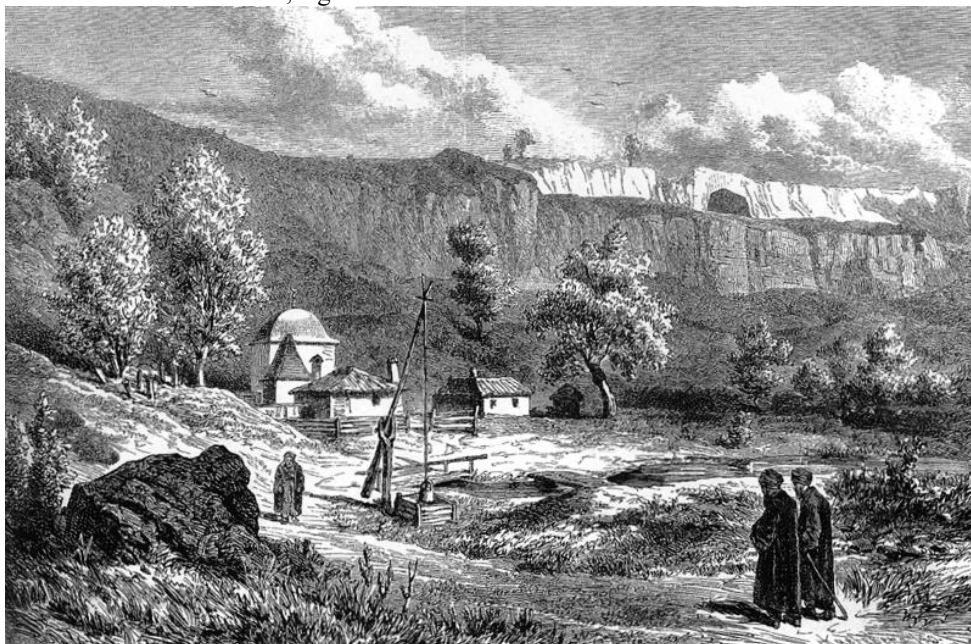




Vista panorámica.



Gráfico del Felix Kanitz del tekke, siglo XIX



Alrededores con los túmulos tracios (dcha.)

Fig. N° 117, a) Copia de los zapatos de Demir baba; a) la huella del caballo de Demir baba, o de ese de san Elías, según las creencias;

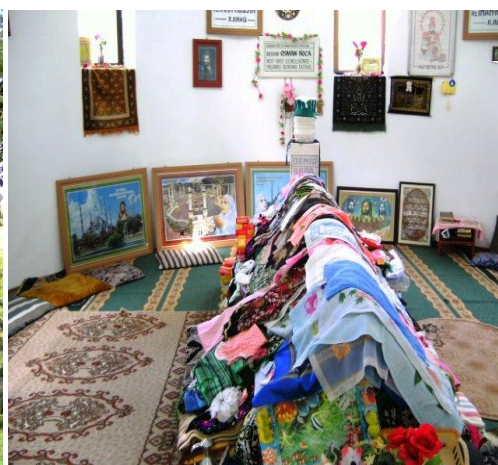
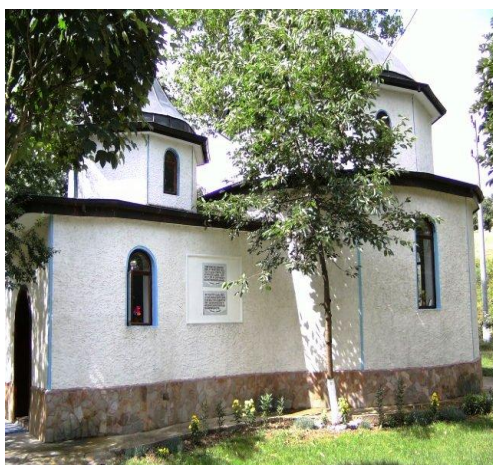


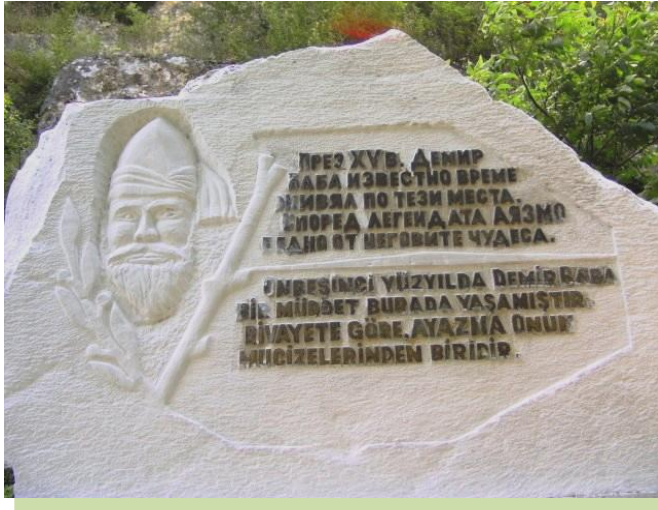
b) La fuente *Besh parmak*



Welcome to the spring water holly walle!
 Demir baba teke has been announced as ancient Bulgarian ruin in 1927. Over the ancient Thracian sanctuary ruins of IV-I cent. B.C a tomb-temple has been build in XVII cent. of the Alian saint Demir baba - a historical person and a spiritual leader. In a historial source he has been described as a man of wisdom and a medicine-man. A legend tells about an unrecorded dry. When Demir baba heard prayers of the suffering people and put his hand in the rock, a water spring out with magical characteristics. In the memory of that miracle, the spring source is still called „Besh parmak“- The five fingers. At that place religious traditions with thousands of years history have been weared. Traditional magician rituals are being examined - to lay over the rock and lift a stone for health, leap to the Jadiyahata /Witch/ eyes, parts of clothes binding for health, passing the „Ordeal walk“.
 As a touch to the past, follow the wiseman's advice:
 „If you are searching for God, go and find Him in the man!“

c) El nuevo tekke de Demir baba en el pueblo de Ruyno





d) El monumento en honor de Demir baba en el patio del tekke de Ruyno; e) la entrada de la fuente de Ruyno (dcha.); la placa ante la entrada con la inscripción: *Localidad "Ayazma", pueblo Ruyno: durante el siglo XVI aquí vivió Demir Baba (bajo izda.)*



Este templo fue construido en el año 2005 por Gunay Sefer, director del consejo regional del Movimiento por los Derechos y Libertades y Kamen Kostadinov, diputado del MDL, por la prosperidad y la tolerancia entre los cristianos y los musulmanes.

f) La inscripción sobre la pared del turbe



Fig. N° 118, La cruz de bronce encontrada en el año 2004 en los hallazgos arqueológicos del "Demir baba tekke".

Fig. N° 119, a)
Mujeres
kâzâlbashîes en
el prado del
tekke “Demir
baba” leyendo
el libro con las
predicaciones”



b) El libro de
predicación con
los signos del
zodiaco Cáncer
y León.



Fig. N° 120, a) La piedra ritual por cuyos agujeros se pasa la ropa
contra el dolor de cabeza.



b) Rosetas en la pared de la valla del tekke; al lado, el agujero para el ritual de los deseos.



c) Rosetas y tulipanes por encima de la ventana del turbe.



d) Imagen de mezquita y otros adornos sobre una piedra de la valla



e) Imagen de edificio religioso sobre piedra de la valla del tekke; detalle



f) Rosetas, dos hachas y otros ornamentos sobre la piedra con los dos agujeros conocidos como “los ojos del diablo”, utilizada en el ritual de comprobar el estado de pureza espiritual del fiel



Fig. N° 121, a) Las figuras en la piedra angular de la mezquita Tombul en Shumen (Bulgaria).





b) Cruces y rosetas “vórtice”, tallados en la iglesia Hagia Eleni, Sille.

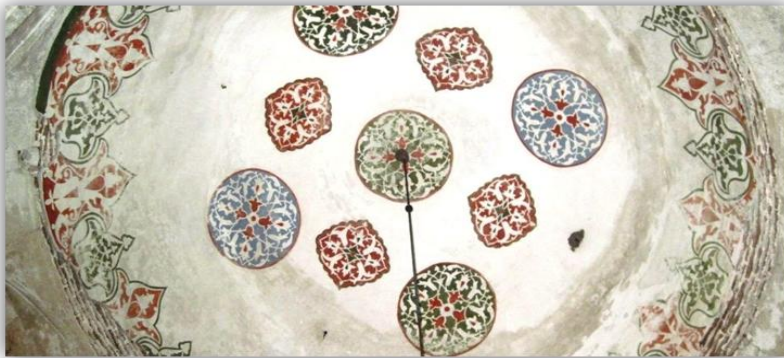
Fig. Nº 122, a) La inscripción en la fachada de la puerta de la anteentrada del turbe de Demir baba, *¡No hay grandeza, no hay fuerza, no hay poder, y no hay gloria, excepto (con la ayuda) de Dios, Todopoderoso y el Grande!*



b) la composición de caligramas hurufíes que representan los nombres de: Alláh, Muhammad, Alí; pintura sobre la cúpula de la entrada del turbe de Demir baba



c) Otras imágenes del turbe, el interior con la tumba.



SUMMARY

In this doctoral thesis with the title: **“The Shared Holiness: The crossroad of Islam and the Christian Orthodoxy in the Balkans, reflections in Bulgaria”**, presented by VLADISLAVA SPASOVA ILIEVA, under the direction of Dr. MONTSERRAT ABUMALHAM MAS, and Dr. PEDRO BÁDENAS DE LA PEÑA, we reflect upon the crossroads between the populations in the Balkans, whose conversion into States was significantly influenced by their belonging to the Byzantine and the Ottoman Empires. Known as the crossroads of several cultures, the area was the destination of a massive influx of pagan Slaves, as well as the meeting point of Islam and Christianity.

Considering the bidirectionality of the processes, we shall focus on the mutual enrichment brought about in the encounter between the religiosities of the Balkans, and we will discuss these points from different perspectives.

In the common Balkan-Anatolian space, we turn our attention to the ancient hermits, with the aim of showing the complicity in the relations of coexistence, whether Islamic-Christian, Turkish-Byzantine, Turkish-Bulgarian, or Ottoman-Balkan, and a possible scheme, that could be valid for both social and spiritual growth of the person, as well as for the development of an ethnic or religious community, when sharing the same space with other populations, communities or ethnicities.

The term “shared holiness”, is born as a provocative metaphor that summarizes the issues that were raised at the start of this research:

- the millenary places of faith and the mixed cult observed in them, the double veneration, the consideration of those places as holy by both Christians and Muslims;
- the popular identification of some Christian saints as Muslims saints venerated in the same temple;
- the Christic discourses about heterodox Muslims in Bulgaria (the Qizilbashs), and the reasons that are brought out from the ashes the subject of Islam and the Muslims;
- the role of religious syncretism and universalist tendencies in the Balkan popular religiosity and particularly, the one in Bulgaria; its cultural value regarding the consideration of a holy place not belonging to a certain

religion; its role against the contradictions of the Ottoman diplomacy; the role of syncretism as a solution of conflicts;

- the ambivalent attitude of some Sultans towards Christians;
- the double and ambiguous religious loyalty in extreme situations;
- the veneration of a holy person shared by several communities;
- the spiritual masters of a different religion from that of their disciple, without necessarily meaning conversion;
- the claim of holy place or person from different communities which consider one or the other as their own;
- the tolerance in the Balkans and its limits; building of temples, participation in the rites of others.

The objective of this research is, therefore to examine phenomena with a religious nuance that emerged from cultural exchanges, and from the attempts to create a space of harmonious coexistence in a constructive search which would allow to overcome of a situation of cultural dispute, occurred between the various religious traditions. From a socio-anthropological perspective, a wide panorama is offered to examine interfaith relations that designate the common points as well as the big divergences and controversies, the points of conflict, but also those where the different traditions converge (the figure of Jesus, the Virgin, soteriological aspects, miracles, veneration of the tombs, the role of mysticism, etc.), favouring social welfare and avoiding clashes. Holiness, therefore, understood as shared or as a collaborative mode, implies a zone of intimacy between the religions, which is very suggestive.

Based upon anthropological investigations and personal interviews carried out in areas of mixed population, there will be an expansion of the concept of holiness as well as of the beginning and the development of the popular cult of saints in the Christian and the Islamic traditions, where the protagonists belong to different ethnic and religious communities: heterodox Muslims (Bektashis, Qizilbashs, Bedredins, Babais), orthodox Muslims (Pomaks, “Turks”, turkized Gypsies), and Orthodox Christians. This constitutes a subject of study hitherto very little carried out. In this research we are also interested in the hagiographic narratives and legends that shed light on the forging of a national sense linked to the religious, nationalist discourses on the notion of “Turk” and the birth of the idea of the “sequestered faith”. The “shared holiness”, the “shared” saint (or the master), the “shared prayer”, the “shared tomb”, the “shared Temple” or the

“shared space”, are expressions that correspond perfectly to our Ottoman and then Balkan context, but which also suggest many paradoxical questions that we shall try to include. We start from the conception that the religious syncretism is an adaptive strategy of the different religious communities that inhabit a territory in common, and, being an adaptive strategy, it manifests itself as an ambiguous process of clarification of religious identities that are in the situation of cultural contact, which can lead them to their “fusion”.

As a result, regarding the syncretic religious practices observed, on the side of the Muslims as well as on the side of the Christians in the mixed regions in Bulgaria today, we can say that they are syncretic only superficially, since they are not confirmed by the statements of the respondents; since the contents of the “others” are not taken as religious beliefs, but as magical practices.

We define the practice of seeking help from the leaders of the “other” religion, for healing purposes, as a “superficial syncretism” that does not lead to the formation of a local Christian-Muslim religiosity, nor to getting the acculturation between the two groups. The plain believers view the efficacy of the recovery not in the act of believing in God, but in the election of a strategy of “suitable” behavior, thus searching relief in the “God of the others”. This is not thought of as an apostasy, although, according to the dogma, it is idolatry. The same logic is applied when the concern is to go to the holy place of others; a real advantage is expected from the ritual that is performed, but without violating the professed religion. We find a religion, which adjoins a quotidian pragmatism and manages models of thought and folkloric behavior, where the change of religion is presented as a pragmatic decision, through which the existence of a border between ethnic groups divided by religion is challenged. Its necessity as an identity factor is indispensable, but at the same time, in daily life it is only a relative frontier which adapts itself according to circumstances. Therefore we conclude that the case of the “shared holiness” is really nothing else but a “shared difference” and a strategic way of dialogue and appropriate cooperation, at the edge of dogma.

We come to the conclusion that the Christic discourses about the Balkan Muslims always varied depending upon the compatibility or incompatibility of Islam regarding Europe or the Balkans. They emerged as a consequence of the necessity of Balkans people to define themselves again in relation with Occident, and aims to facilitate their integration.

The similarities between the beliefs of Islam and Christianity, in the discourses on the Balkans, especially in the veneration of saints, have been highlighted, exaggerated or questioned and rejected, depending on the socio-political goals that would be intended. Sometimes the resemblances are only apparent and hide extremely different realities. But the apparent similarity was useful to create an Islamo-Christian equation in favor of Islamization, the “reconstruction” of identities and the construction of relevant memoirs.

At the edge of political approaches and in terms of the popular, it seems to me that in the Balkans the search for a conciliation between the two traditions was not brought about by the desire to depersonalize or assimilate the ones at the expense of the others, nor by the idea of “making” a religion of general use, but to prevent that hatred and rancor would take over. What allowed this strategy to be successful and inter-community relations to maintain a status of good neighborhood, was the existence of a certain indifference to any kind of identity too focused on the confessional aspect, which is still observed in these territories.

The supraconfessional spirit is characteristic of the Ottoman world and still resonates in the Balkans. It is based on a universal conviction according to which all religions are valued and they compete for the same purposes.

Although the idea of ideological union, expressed at different periods in the hope of seeing the “true” religion triumph or a new universal religion emerge was never reached, what stands out is that, along with armed clashes and religious antagonisms, actually there existed an attempt of conciliation and agreement, manifested in various ways. The interreligious phenomenon where the dogma of the own religion is not infringed, resonates today in acts of Jesuits or in individual speeches of Bulgarian hermits. Also, what stands out is a “chameleonic” ability to adapt to the circumstances, that is still observed today; some defend this capacity as a universal vision, while others condemn it as superstition or heresy.

At the end, it can be said that the closeness in the religious aspects and cooperation in the popular cult do not guarantee the ethnic peace in the country. However, if in the Balkans we can speak today of religious tolerance, that take place specifically in the region of the Bulgarian Rhodope, where both communities consider that intolerance comes rather from the lack of faith and not from the doctrinal differences.

The comparative analysis of the soteriological beliefs of the inhabitants of the region of Chepelare, Pomaks and Christians, which are found in the manuscript of Zavet, allows to verify the presence of two fundamental belief systems: one of syncretic character and the other, discriminatory, which ends up giving as a result a position of some ambiguity referring to the “other”. But despite this, there prevails the interpretation in which what is emphasized is a popular and human judgment that tries to avoid the dogmatic differences and stresses upon the practical aspects of coexistence.